استعاره من الرجال الفقير الى المنان
ابو الحسن العمري في غره محرم الحرام
لسنة ست عشرة ومائة والف
محروسة مدينة قسطنطنية
كان الله له وكان الله
واحد

شيخ خفقانه بيا ده جالي ضرور
تن بنا وكي بزرك اوتلن (?)

رايت شرحا للتلويحات للشهرزوري وسماه التعليقات
وقيل ان للتلويحات شرحا لابن كمونة الاسرائيلي
وهذا الشرح ليس للشهرزوري لانه غيره على ما رايت
والله [illegible]
[illegible]

ابادی
۱۷۸ X ۲۵۹

باسمه سبحانه   ترجمة مؤلف متن هذا الكتاب

هو الشيخ الامام العلامه قدوة الحكما وعمدة العلما شيخ الطريقه رئيس علما الحقيقه شهاب الدنيا والدين
يحيى بن حبش السهروردي رحمه الله تعالى كان اوحدا في العلوم الحكميه بارعا في العقليه جامعا للاصول الفقهيه
مفرط الذكا جيد الفطره فصيح العباره دقيق الاشاره لم يناظر احدا الا بذه ولم يباحث محصلا الا اربى عليه
وكان علمه اكثر من عقله حدثني الشيخ سديد الدين محمود بن عمر قال كان شهاب الدين السهروردي قد اتى الى شيخنا
فخر الدين المارديني وكان يتردد اليه كثيرا وكانت بينهما صداقة وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا ما اذكى هذا الشاب
وافصحه ولم اجد احدا مثله في زماني الا اني اخشى عليه لكثرة تهوره وقلة تحفظه ان يكون ذلك سببا لتلافه
قال فلما فارقنا شهاب الدين من الشرق وتوجه الى بلاد الشام اتى الى حلب وناظر الفقها فلم يجاره احد فكثر تشنيعهم عليه
فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن ايوب واستحضر اكابر المدرسين من الفقها
والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام فتكلم معهم السهروردي بكلام كثير وبان له فضل عظيم
وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكينا عنده مختصا به فازداد تشنيع القوم عليه وعملوا
وكتبوا محاضر بكفره وسيروها الى دمشق الى الملك الناصر صلاح الدين وقالوا ان بقي هذا فانه يفسد كل ناحية
كان بها من البلاد وزادوا عليه اشيا كثيرة من ذلك فبعث صلاح الدين الى ولده الملك الظاهر بحلب كتابا
في حقه بخط القاضي الفاضل يقول فيه ان هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل انه يطلق ولا يبقى بوجه
من الوجوه ولما بلغ السهروردي ذلك وايقن انه يقتل وانه ليس الى الافراج عنه سبيل اختار انه يترك في مكان
مفرد ويمنع من الطعام والشراب الى ان يلقى الله تعالى ففعل به ذلك وكان في اواخر سنة ست وثمانين وخمسمايه
بقلعة حلب وكان عمره نحو ست وثلثين سنة قال الشيخ سديد الدين محمود بن عمر فلما بلغ شيخنا فخر الدين ذلك
قال لنا اليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل وكنت اخشى عليه منه اه ويحكى عن السهروردي المذكور
انه كان يعرف علم السيميا معرفة تامة وله فيه نوادر شوهدت منه كثيرة فمن ذلك ما حدثني به الحكيم ابرهيم بن ابي الفضل
بن صدقة انه اجتمع به وشاهد منه ظاهر باب الفرج وهم يتمشون الى ناحية الميدان الكبير ومعه جماعة من التلاميذ
وغيرهم وجرى ذكر هذا الفن وبدايعه وما يعرف الشيخ منه وهو يسمع فمشى قليلا وقال ما احسن دمشق وهذه
المواضع قال فنظرنا واذا من ناحية الشرق جواسق عالية متدانية بعضها من بعض مبيضة وهي من احسن ما يكون
بناء وزخرفة وبها طاقات كبار فيها نسا ولا يكون احسن منهن واصوات مغاني وملاهي واشجار ملتفة
بعضها مع بعض وانهار جارية كبار لم يكن نعرف ذلك من قبل فبقينا نتعجب من ذلك ونستحسنه وانذهل القوم لما راوه

قال الحكيم ابرهيم فبقينا كذلك نحو ساعة ثم غاب كل ذلك عنا وصرنا نرى ما كنا نعهده من طول الزمان
وقال لي المذكور وعند رويته تلك الحالة الاولى العجيبة بقيت احس في نفسي كانني في سنة خفيفة ولم
يكن ادراكي كالحالة التي الحقتها مني وحدثني بعض فقها العجم قال كنا مع الشيخ شهاب الدين
عند القابون ونحن سايرون عن دمشق فلقينا قطيع غنم مع تركمان فقلنا للشيخ يا مولانا نريد
من هذا الغنم راسا ناكله فقال معي عشرة دراهم خذوها واشتروا بها راس غنم فاشترينا من التركماني
راسا ومشينا فلحقنا رفيق له وقال ردوا الراس الغنم وخذوا اصغر منه فان هذا ما عرف يبيعكم فان هذا
الراس الذي اخذتموه يساوي اكثر مما دفعتموه اليه فتقاولنا نحن واياه ساعة فلما عرف الشيخ ذلك قال لنا
خذوا الراس وامشوا وانا اقف معه وارضيه فتقدمنا وبقي الشيخ يتحدث معه ويمنيه فلما بعدنا قليلا تركه وتبعنا
وبقي التركماني يمشي خلفه ويصيح به وهو لا يلتفت اليه فلما لم يكلمه لحقه بغيظ وجذب يده اليسرى وقال
اين تروح وتخليني واذا بيد الشيخ قد انخلعت من كتفه وصارت في يد التركماني ودمها يجري فبهت
التركماني وتحير في امره ورمى اليد وهرب بخوف فرجع الشيخ واخذ تلك اليد بيده اليمنى ولحقنا وبقي
التركماني راجعا وهو يلتفت الينا حتى غاب عنا فلما وصل الشيخ الينا راينا في يده اليمنى منديله لا غير
وحدثني الشيخ صفي الدين خليل بن ابي الفضل الكاتب قال حدثنا الشيخ ضياء الدين بن صقر رحمه الله
ان في سنة ٥٧٩ قدم الى حلب الشيخ شهاب الدين السهروردي ونزل بالمدرسة الحلاوية وكان مدرسها
يوميذ الشريف رييس الحنفية افتخار الدين رحمه الله تعالى فلما حضر السهروردي الدروس وبحث مع الفقها
ولم يكن احد يعرفه فلما بحث وتميز بين الفقها وعلم
كان لابس دلق وهو مجرد بابريق وعكاز من خشب
افتخار الدين فضله اخرج له ثوب عتابي وغلالة ولباس وبقيار وقال لولده تروح الى هذا الفقير وتقول له
والدي يسلم عليك ويقول لك انت رجل فقيه فاضل وتحضر الدروس بين الفقها وقد سير اليك شيا تلبسه
اذا حضرت الدرس فلما وصل ولد الشيخ اليه واخبره بوصية والده سكت السهروردي ساعة وقال يا ولدي
ضع ما معك وتفضل اقض لي حاجة واخرج له فص بلخش بقدر البيضة الدجاجية رماني اللون لم يملك احد مثله
في حجمه ولونه وقال تمضي الى السوق وتنادي عليه ومهما دفع لك ثمنه لا تطلق بيعه حتى تعرفني فلما وصل به الى السوق
جلس في دكان العريف ونادى على الفص فانتهى ثمنه الى خمسة وعشرين الف درهم فاخذه العريف وطلع الى الملك الظاهر غازي
وهو يوميذ صاحب حلب وقال هذا الفص انتهى ثمنه الى هذا المقدار فاعجب الملك بلونه وقدره وحسنه فبلغه الى ثلثين الف درهم
فقال العريف حتى اذهب الى افتخار الدين واشاوره واخذ الفص ونزل الى السوق وقال الشاب امض وشاور والدك
على هذا الثمن واعتقد العريف ان الفص لافتخار الدين فلما جا الشاب الى السهروردي وعرفه بذلك صعب عليه جدا واخذ
الفص وجعله على حجر وضربه بحجر اخر فتته وقال للشاب خذ يا ولدي هذه الثياب وامض عرف والدك صورة ما جرى

[illegible]

فبقي

فبقي الشاب حايرا في قضيته واما الملك الظاهر فانه طلب العريف وقال له اريد الفص فقال
يا مولاي اخذه صاحبه الشريف بن افتخار الدين مدرس الحلاوية فركب السلطان ونزل الى المدرسة
وجلس في الايوان وطلب افتخار الدين اليه وقال له انا اريد الفص فعرفه انه لشخص فقير نازل عنده
قال ففكر السلطان ثم قال يا افتخار الدين ان صدق حدسي فهذا شهاب الدين السهروردي ثم قام
السلطان واجتمع بالسهروردي وطلع به الى القلعة وصار له عنده شان عظيم واستطال على
اهل حلب وصار يكلمهم كلام من هو اعلى منهم قدرا فتعصبوا عليه وافتوا في دمه حتى قتل وقيل
ان الظاهر بعد مدة نقم على الذين افتوا في دمه وقبض على جماعة منهم واهانهم واخذ منهم اموالا عظيمة
حدثني سديد الدين قال كان الشيخ شهاب الدين المذكور لا يلتفت الى ما يلبسه وليس له احتفال
بامور الدنيا قال ولما توفي رحمه الله تعالى ودفن بظاهر حلب وجد مكتوبا على قبره والشعر قديم ما هو

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة ... مكنونة قد براها الله من شرف
فلم تكن تعرف الايام قيمته ... فردها غيرة منه الى الصدف

وله شعر حسن فمنه قوله ... وبهاتين فانه مشهور

ابدا تحن اليكم الارواح ... ووصالكم ريحانها والراح

ومنه

اقول لجارتي والدمع جاري ... ولي عزم الرحيل عن الديار
ذريني ان اسير ولا تنوحي ... فان الشهب اشرفها السواري
واني في الظلام رايت ضوءا ... كان الليل زين بالنهار
الى كم اجعل الحيات صحبي ... الى كم اجعل التنين جاري
ولم ارض الاقامة في فلاة ... وفوق الفرقدين رايت داري
وياتيني من الصنعاء برق ... يذكرني بها قرب المزار

وقال عند وفاته لما قتل وهو يجود بنفسه

قل لاصحاب راوني ميتا ... فبكوني اذ راوني حزنا
لا تظنوني باني ميت ... ليس هذا الميت والله انا
انا عصفور وهذا قفصي ... طرت عنه فتخلى رهنا
فاخلعوا الانفس عن اجسادكم ... لترون الحق حقا بينا

وله من التصانيف كتاب التلويحات اللوحية والعرشية كتاب الالواح العمادية كتاب اللمحة
كتاب المقاومات وهو لواحق على كتاب التلويحات كتاب هياكل النور كتاب
المعارج نقل من عيون الانبا لابن ابي اصيبعة رحمه الله تعالى

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı
٥٨٤٤
٨٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المولى الشيخ الرئيس المحقق المدقق افضل الزمان علامة العالم حجة الحق سلطان المحققين اكمل المتأخرين
صفاء الملة سعد بن منصور متع الله المحصلين بطول بقائه بعد حمد الله تعالى على آلائه
المتواترة والرغبة اليه ان يوفق للهداية في الدنيا والسعادة في الاخرة والصلوة على ملائكته اولى الذوات
الزكية الطاهرة وعلى من اصطفاه من انبيائه واوليائه المؤيدين بالمعجزات الباهرة والكرامات الظاهرة وخصوصا
على محمد وآله انه لما كان المختصر الموسوم بالتلويحات للامام العلامة شهاب الدين السهروردي قدس الله روحه ونور
ضريحه مشتملا على الحقائق العلمية على اسنى انحائها وارفعها ومن الدقائق الحكمية على اولاها واعمقها متضمنا للمهمات
الموصلة الى الكمال المسعدة في المآل وكان مع ما هو عليه من شدة الايجاز المنتهي في كثير من المواضع
الى ما يكاد ان يكون من قبيل الالغاز غير موجود له فيما لمعانيه شرح يرجع اليه في معاضلاته ويعول في ابانة
غوامضه عليه التمس مني جماعة من السادة النبلاء والاصحاب الفضلاء احسن الله تعالى توفيقهم وسهل
الى كل خير طريقهم ان اشرح المختصر المذكور شرحا لا يخرج الى الاطناب ولا يجاوز عن اغراض الكتاب فتعللت
عن ذلك معتذرا بكثرة الاشتغال والهموم وقلة بضاعتي من هذه العلوم وبان الشرح الملتمس يستغني
عنه ارباب الفطانة واولوا الالباب اذ لا يتعذر عليهم بما ملئهم للكتب المبسوطة الاطلاع على مقاصد
هذا الكتاب فالحوا الحاحا موجبا للموافقة مستصغرا للمنافرة والمخالفة فعملت هذا الشرح في
اثناء اشتغالي على حكم العجالة من غير مراجعة لتصحيح المعاني ولا معاودة لتهذيب الالفاظ جامعا فيه بين
التلويحات على رتبها مجتهدا في تبيينها وتهذيبها مع نقد مقاصدها وتقرير قواعدها وتكثير فوائدها
وتحرير معاقدها وبسط موجزها وحل ملغزها وتفسير مشكلها وتفصيل مجملها متبعا لما اتى به صاحب
الكتاب على سبيل المساهلة موضحا لما سلك فيه طريق المراعاة والمجاملة وان كنت مستبعدا معظم
ذلك من نوادر كتبه ومعتقدا ان الاكثر بطريقه في سلوك الحق ومذهبه مع اني في المواضع المستغلقة اذكر تحقيقا
للكتاب بعبارة سهلة مبينة المراد واورده على وجه يحقق شرح الملتمس ذكر الايراد ملتزما في جميع
ذلك سبيل الاختصار غير متعرض للتعريفات المودية الى الاسهاب والاكثار متضرعا الى الله تعالى
ان يلهمني الصواب ويجعلني ممن رضي عباده الابرار في دار الثواب انه جواد كريم رؤف رحيم قال
الامام العلامة صاحب الكتاب رضي الله تعالى عنه السبحات لجلالك اللهم يا قيوم افض علينا
من عظائم بركاتك ويسر لنا العروج الى عروش قدسياتك واهلنا للاستشراق بسنا
سرادقاتك وصل على المصطفى من عبادك لرسالاتك وخصص محمدا وآله

بافضل

بافضل تحياتك وهيئ لنا من امرنا رشدا اقول الطالب السالك اذا انتهى في سلوكه الى
معرفة الله تعالى فان لحظه بما له من صفات الجلال والاكرام من غير ملاحظة استكمال نفسه بجوده الفائض
على الذوات المستعدة او المهيات القابلة منه فلا يخلو في ملاحظته تلك اما ان لا يعتبر نسبة غيره
الى مجلوه تارة بالابداع والتكوين او يعتبر نسبة الهادي لكل وكل واحد من الاعتبارين يحرك داعية
الاستعظام بالتسبيح والتحميد فاستفتاح الخطبة بقوله السبحات لجلالك اللهم انما هو
بالاعتبار الاول فان الجلال جامع لصفات الكمال كلها وقوله يا قيوم انما هو بالاعتبار الثاني اذ
القيوم هو القائم بذاته المقيم لكل ما عداه وان لحظه بصفاته ولحظ مع ذلك استكمال نفسه
بهذا الكمال على مراتبه وكل مرتبة منها معدة للمرتبة التي تليها فاول مراتب الكمالات المختصة بالنفس
الناطقة هو حصول العلوم الضرورية وهو المسمى بالعقل بالملكة اذ كان ما قبله وهو العقل الهيولاني
هو مجرد الاستعداد للكمال لا كمال في نفسه ومعد لكمال آخر بعده وعلى هذه المرتبة يحمل قوله افض
علينا من عظائم بركاتك فان كل العلوم الاكتسابية انما هي من بركات هذه الاوليات فهذا هو ترتيبها
وهذا العقل بالملكة هو المعد لحصول النظريات بطريق الانتقال من الضروريات اليها وطرق
الانتقال كثيرة وكلها يتم خطأ وان صوابها الا بتيسير الله تعالى وهدايته واليه الاشارة بقوله
ويسر لنا العروج الى عروش قدسياتك فانه عبر عن الانتقال من المرتبة الادنى الى المرتبة الاعلى
بالعروج لانه عبارة عن الصعود والارتقاء وجعل غاية ذلك العروج بحسب ما يقال انه النوع
البشري معرفة ما سوى الله تعالى هو معرفة العالم العلوي فانه من الاجرام السماوية ومحركاتها من
النفوس والعقول فان عروش القدسيات يشبه ان يكون هي الافلاك بما فيها ويشبه ان يريد
بالقدسيات الملائكة التي هي نفوسها وعقولها عبر عنها بذلك لتنزهها عن المواد وعلائقها اذ
التقديس هو التنزيه ومعرفة عروش قدسياته تعالى من حيث انها عروش لها يستدعي الاحاطة
المعرفة بتلك القدسيات وهي افضل الممكنات واشرفها واذا انتهى العارف الى هذه المرتبة
بعد استعداده لان يشرق عليه الانوار الالهية ويدر عليه اللذات العلى وعلى هذه المرتبة
نبه بقوله واهلنا للاستشراق بسنا سرادقاتك فان السرادقات في اصطلاح
بجمع الصوفية هي العقول وعند ذلك يتاخم مرتبة النبوة والرسالة ويصير من ارباب السعادة
والولاية ومن اهل المعجزات والكرامات ويستحق لان يخاطب من الملا الاعلى بما يصلح في
النوع وهذا المقام عزيز جدا وهو آخر مراتب الكمالات الانسانية ولهذا اعقب ذكره

قوله يتاخم يقرب

الاستواء بقوله وصلى الله على المصطفين من عباده من رسله الاكرمين وخصص محمدا وآله بافضل تحياته
ولما كان هؤلاء هم المرشدون للخلق في تدبيراتهم الخلقية والمنزلية والسياسية وما يجري مجراها مما يتعلق
بالحكمة العملية ومقاصدهم الدينية والدنيوية الى سبيل الرشاد وسبيل الصواب لا جرم ختم
الخطبة بعد الصلوة عليهم بقوله وهي لما امر بارشاد الخلق الدعاء فيها جامعا لنظام
الكمالات النظرية والعملية وهذا احد الوجوه التي يمكن حمل هذه الخطبة عليها وستزداد بصيرة
بمقاصدها اذا استكملت العلم الالهي ان شاء الله تعالى قال هذه زفاق ملوحات
على اصول من الحكمة آتية على العلوم الثلاثة على ترتيبها بالغة في الاختصار وعلى الله قصد السبيل اقول
انما سمى هذا الكتاب بالتلويحات لشدة اختصاره واختصار حاله تشير فيه الى المعنى بالايماء والتلويح
لا بالايضاح والتصريح والحكمة [illegible] نفس الانسان الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب
العلم فبان يكون متصورا للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان
يحصل له الخلق الذي يسمى عدالة وسيوضح وقيل الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل الاحاطة
بالمعقولات النظرية والعملية وان لم يحصل خلق والعلوم الثلاثة هي المنطق والطبيعي والالهي وانما
لم يذكر الرياضي وان كان من جملة العلوم النظرية كما تعرفه عند الكلام في تقسيم العلوم لما قال في كتاب
المشارع والمطارحات من ان اكثره يبتني على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والالهي
هو البحث عن اعيان الموجودات لا سيما البحث عن واجب الوجود وصفاته وافعاله والموجودات
المجردة عن المواد ويسمى علم العلم الالهي والبحث عن احوال النفس الانسانية الذي هو من اهم
ما يعتنى بتحصيله ويسمى علم العلم الطبيعي وستأتي في اول الالهي بتقسيم العلوم العملية والنظرية
وبيان موضوعاتها ومراتبها في الترتيب وغيره ان شاء الله تعالى قال العلم الاول المنطق
وفيه سبع مراصد المرصد الاول يذكر فيه [illegible] وهو يشتمل على سبع تلويحات
اقول انما بدأ بالمنطق لانه الآلة المعرفة لتصحيح النظر فيما بعده وتقديم الآلة واجب
والمرصد عند اهل اللغة هو موضع الرصد والرصد هم القوم يرصدون كالحرس وهو مستعار
في ترجمة ابواب هذا الفن وان [illegible] بلفظ بواب يعنون به فن المعرفات من المنطق ق
قال التلويح الاول في غرض المنطق اعلم ان العلم اما تصور وهو حصول صورة الشيء
في العقل واما تصديق وهو الحكم على تصورات بما ينفى واثبات اقول حصول صورة الشيء
في العقل اما ان يعتبر معه حكم او لا يعتبر وذلك الحصول على التقدير الاول يسمى تصورا وذلك الحكم باعتبار

حصوله

حصوله في العقل فهو من قبيل التصورات ايضا وبخصوصية كونه حكما يسمى تصديقا فالتصور
هو حصول صورة الشيء في العقل من غير اقتران الحكم او لا اقترانه اذ لو قيد بعدم اقتران الحكم
كما اعتبر ذلك جماعة من المتأخرين حيث قالوا ان الادراك الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم
فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق لما تأتى اشتراط التصديق بالتصور على قول من جعل
التصديق مجرد الحكم وهو المصطلح عليه في هذا الكتاب اعني آراء الحكماء المتقدمين والا جعل
جزءا من التصديق على قول من جعله مجموع تصورات ثلثة وهي المحكوم عليه والمحكوم به والحكم
وهو مصطلح الامام فخر الدين ومن تابعه في ذلك لكن الجميع اتفقوا على ان التصديق مستدعي
التصور من غير عكس ولو قيد بمقارنة الحكم لاستدعى التصور التصديق كما كان التصديق مستدعيا
له فكان العكس واحتياج [illegible] استدعاء احدهما الآخر من حيث هو هو وذلك مما اتفقوا على العكس
خلافه ثبت ان اشتراط مقارنة الحكم او لا مقارنته لذلك الحصول مما لا يلائم مذهب القوم
بل الاصطلاح الذي لا يلائم ما في مباحثهم في التصور والتصديق هو المذكور في هذا الكتاب
اما في التصور فلما عرفت واما في التصديق فلاتفاقهم على ان الاوليات ربما توقف
التصديق بها لخفاء في تصور حدودها ولو لم يكن التصديق مجرد الحكم بل كان عبارة عن التصورات
الثلث المذكورة لكان لا يكون بديهيا الا اذا كان تلك التصورات بديهية وهو خلاف ما اعترفوا
به في الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في بعض المواضع واذا تقرر هذا ثبت
ان العلم منحصر في قسمين احدهما التصور وهو حصول صورة الشيء في العقل كما اذا كان للشيء لفظ
فتعقل معناه في الذهن سواء عبر عنه بلفظ مفرد كالانسان او بلفظ مركب كالحيوان الناطق
او كون العالم ممكن الوجود لما عرفت ان الحكم باعتبار حصوله في العقل متصور وانما كان تصديقا
بخصوص كونه حكما لكنه لا يحصل في العقل الا وان يكون المحكوم عليه والمحكوم به حاصلين فيه
فيكون ذلك التصور حاصلا قبل التصديق به ضرورة ان الحكم عليها وبها هكذا المثال المذكور وثانيهما
التصديق وهو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او بعدمه او وجود حالة له او عدمها عنه وبالجملة
هو الحكم على تصورات بما ينفى واثبات كما هو المذكور في الكتاب وقد دخل في ذلك التصديقات
الحملية والشرطية كما سيأتي تفصيل ذلك عند الكلام في القضايا وهو اولى من قول بعضهم
انه الحكم على شيء بان احدهما هو الآخر او ليس فان هذا يختص بالحمليات ويخرج
عنه الشرطيات فلا يعم اقسام التصديقات وبحث ان العقد العلم الذي هو مورد

القسمة ههنا بالمجرد الذي لا يكفي فيه مجرد التصور إذ هو المقصود ههنا لأنه إنما يعتد بذكر
جارية على علم الباري تعالى عن ذلك علوا وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بأنفسنا فما كان يختص العلم
في التصور والتصديق إذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور
الذي هو كذا والباري تعالى عن أن يكون محلا لشيء على ذاته حصول الصورة وكذا علم المجردات بذواتها بل قد ثبت
أنه ليس بحصول صورة أيضا وأما العلم المتجدد بالأشياء الغائبة عنا فلا بد وأن يكون بحصول
صورها فينا إذ حالة العلم إن لم يحصل لنا أمر ولا زال عنا أمر فاستوى حال العلم وما قبله
وهو محال وإن زال أمر فالزائل عند العلم هو الجهل بدليل عند العلم بذاك والإدراك فالعلم بالحاصل
هو العلم بالآخر فيلزم أن يكون فينا أمور لا نهاية لها بحسب ما نتوسل إدراكه من الأمور
الغير المتناهية كالأشكال والأعداد المرتبة ويكون تلك الأمور الحاصلة فينا متميزة وموجودة
معا وفساد الكلام في ذلك وبطلانه فيتبين بها أن العلم يحصل لا بإزالة وهذا البيان
الأمور إلى تجد ... ولا يحتاج فيها إلى بيان والأمر الحاصل عند العلم بأحد المعلومين
غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر كما سبق فيلزم أن يكون لكل معلوم أمر في العقل مطابق له
هو العلم به دون العلم بما عداه وذلك هو المراد بحصول الصورة واستقصاء الكلام في
العلم والعقل وكيفية حصول صور الشيء المتصور في العقل يأتي في مباحث النفس من
العلم الطبيعي وفي مباحث التجرد من العلم الإلهي إذ لا يلائم هذا الموضع أكثر من هذا القدر
قال ولا تصديق إلا على تصورين تصاعدا **أقول** حيث قرر أن التصديق
هو الحكم ذكر أنه لا بد في الحكم من تصورين هما تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به حكما أن زيدا كاتب
وربما زاد على التصورين حكما بأن الإنسان نصف الأربعة فإنه لا بد في ذلك من تصور ماهية الإنسان
وماهية الأربعة وماهية النصف من حيث هي نصف والزيادة على التصورين غير مضبوطة
ولا محصورة وذلك لأن التصديق على التصور إنما هو بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة ولا التضمن
لأن المحكوم عليه والمحكوم به خارجان عن الحكم لازمان له في الذهن **قال** وكل منهما
منقسم إلى فطري وغير فطري فالأول كتصور مفهوم الشيء والوجود والثاني كتصور العقل
والملك وفي التصديق كحكمك بأن الكل أعظم من الجزء وأن العالم ممكن الوجود **أقول**
يريد بالفطري ما لا يفتقر إلى الكسب من حيث هو وبغير الفطري ما يفتقر إليه من حيث هو وباعتبار
هذه الحيثية خرجت التصديقات الأولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير الفطري

ودخلت

ودخلت في قسم الفطري لأنها لا تفتقر إلى الكسب من حيث هي تصديقات بل افتقرت إليه
من جهة التصورات اللازمة لها وأول الأول بديهية القسم الأول الذي هو الفطري من القسم الأول
الذي هو التصور وثانيه يعني به القسم الثاني من التصور وهو غير الفطري منه والمثالان الأخيران
الأول منهما للتصديق الفطري والثاني لغير الفطري **قال** وغير الفطري يقتنص بالفكر
ونعني بالفكر ههنا اجتماع الأمرين على الانتقال من الحاصل إلى المستحصل والعادم لكل
العلوم وواجده لا يمكن له تحصيله واستحصاله فلا بد من معلوم يتوصل إلى المجهول لا كيف اتفق
بل مع ترتيب يتأدى هو به إلى المجهول ثم ينزل المعلوم من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة
الصورة وصلاح الفكر بصلاحهما وفساده بفسادهما أو فساد أحدهما **أقول**
الانتقال الذي لا يساعده العزم والاختيار ولا يوضع فيه المطلوب أولا ليتأدى إليه بالانتقال بل يكون
شبيها بالحركات التخيلية التي لا تنتج نحو مطلوب بعد تصوره أو التصديق به لا ينظر المنطقي
فيه ولا مدخل له في صناعته فقوله ههنا أي الفكر الذي يحتاج إلى المنطق والاجتماع هو تصميم
العزم والمراد بالعلم في قوله من علم الحاصل إلى المستحصل لا الذي يقابل في مقابلة الظن
والجهل بل ما هو أعم من ذلك وإلا لم يكن الأقيسة الجدلية والخطابية والسوفسطائية وغيرها
داخلة في الفكر لكون مقدماتها التي يتوسل بها إلى تحصيل المطالب ليست بعلمية على تفسير
العلم بالذي يقابل في مقابلة الظن والجهل المركب كما ستعلم وكذا المطالب التي يتوسل إليها
منها وإذا تقرر أنه لا بد في الفكر من علم حاصل يقع الانتقال منه ومن أمر مفقود يكون العلم به
مستحصلا بذلك الانتقال لاستحالة تحصيل الحاصل فيتبين أن العادم لكل العلوم لا
يمكنه وكذا الواجد لكلها بل لا يمكن إلا من حصل له معلوم ما ومعلوم ما ... والمستحصل إذا وما معلوما
أيضا فلا بد في اكتساب المجهولات من معلوم بالمعنى الذي يدخل فيه المظنون وما يجري مجراه
كما عرفت ليتوصل ذلك المعلوم إلى المجهول الذي يطلب اكتسابه وليس المعلوم بالمعنى المذكور
موصلا إلى اكتساب المجهول بحسب تعين معلوما بذلك المعنى على أي وجه اتفق بل لا يكون موصلا
إليه إلا مع ترتيب مخصوص يتأدى المعلوم به إلى المجهول وكما أن السرير مثلا لا يحصل إلا من
مادة هي الخشب ومن صورة كهيئة السريرية فالفكر أيضا كذا ثم ينزل المعلومات فيه بالمعنى
الذي يدخل فيه الظن ونحوه منزلة المادة وينزل الترتيب منزلة الصورة وإنما حكم بأن المعلوم
ينزل منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة ولم يحكم بأن المعلوم مادة الفكر والترتيب صورته

لانه في العكس بالاحتجاج على الاشكال المذكور وليس المعلوم مادة لذلك الاحتجاج ولا الترتيب
صورة له بل مادة وصورة للامر المقترن بذلك الاحتجاج وهو الحد والقياس وما يجري مجراهما من الترتيب
ليس صورة لذلك الامر انما الصورة له هي الهيئة المعلومة للترتيب لا نفس الترتيب كالحال
في الهيئة السريرية للسرير التي هي معلولة للترتيب الموجود في اداته التي هي الخشب وكان الاتحاد
السرير والعقد مثلا من اي مادة اتفقت بل من مادة او مواد مخصوصة ولا يتحد من مادة السرير
ومادة العقد بل على اي ترتيب اتفق بل على ترتيب مخصوص وهيئة مخصوصة فكذلك الحال
في الفكر والمجهول منه فلوله المادة والصورة فانه قد يقع فيه الفساد تارة من جهة المادة فقط
وتارة من جهة الصورة فقط وتارة من جهتهما معا هذا في جانب الفساد واما في جانب الصلاح
فلا يكفي صلاح احدهما فقط بل لا بد من صلاحهما معا كما نبه عليه في الكتاب قال
وكل من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل يشبه التام اقول اما التام من
مادة التصور كالجنس والفصل ومن مادة التصديق كالاوليات وما يجري معها ومن صورة التصور
كالتركيب الحدي ومن صورة التصديق كالتركيب القياسي واما الناقص من مادة التصور كالخواص
ومن مادة التصديق كالمظنونات ومن صورة التصور كالتركيب الرسمي ومن صورة التصديق كالاستقراء
والتمثيل واما الباطل الذي يشبه التام من مادة التصور كالعرض العام اذا اخذ في مقام الجنس
او الفصل او الخاصة ومن مادة التصديق كالمشبهات والمخيلات والوهميات ومن صورة التصور
كالتعريفات الفاسدة ومن صورة التصديق كالقياسات العقيمة وسيأتي بيان ذلك اجمع في مواضعه
قال والفطرة البشرية لا تفي بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما وقع الخلاف بين العقلاء
الا ان تؤيد ابن البشر في تحديد بربه الشيء كما هو فاحتيج الى آلة مميزة للخطاء من الصواب
اقول كان الناس في معرفة اوزان الشعر ومناسبات الالحان على ثلاثة اقسام
فمنهم من لا يعرف ذلك بمجرد فطرته بل يحتاج الى توسط معرفة العروض والايقاع ومنهم من لا يعرفه
وليس له استعداد تعلمه فلا يجري فيه التعليم ومنهم من يستغني بفطرته عن تعلم العروض في الشعر
او الايقاع في الالحان فكذلك حالهم في معرفة صحيح النظر من فاسده الا ان القسم الثالث في معرفة
الاوزان والالحان يقع كثيرا واكثريا لا يقع في معرفة صحة النظر الا نادرا كما للانبياء والاولياء
ايده الابرار والطاهرين في اللغة هو العمدة في الاصلاح ومن يريد هم هنا الاختلاف في العقائد والآراء
قال فالمنطق علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقالات الموصلة وما يقع فيه ذكر مستقلا

وما لا يقع فيه والمجهول يحذو حذو المعلوم في القسمين وكل واحد من مجهولي القسمين لا بد له من معلوم
مؤدية مناسبة وعن الفطرة لولا هدايته الى الفطرة لما حصل مستحصل فالتصورات الموصلة الى مثلها
تسمى القول الشارح حدا كان او غيره والتصديقات الموصلة الى مثلها حجة قياسا كان او غيره
والقول الشارح والحجة طريقا العلم ومقاصد المنطقي ان يعرف اجزاء الموصلين وما ينتهي
على الجهة المؤدية الى المطلوب في كل واحد منهما مستعملا بواسطة الصور والمواد ولما كان المؤلف محوجا
في العلم الذهني الى تحقيق المفردات وجب عليه النظر اولا في المفردات التي منها التأليف لا من
جميع الوجوه بل من حيث صلوحها للتأليف اقول يريد ان الفصل الذي ههنا تمهيد لبيان
غرض المنطقي وههنا بين ذكر الغرض وبين ماهية المنطقي وما يقع فيه الترتيب هو المواد والافعال
المستعمل ما يؤدي الى المطلوب وعن المستعمل ما لا يؤدي اليه قوله والمجهول يحذو حذو
المعلوم في القسمين يريد به كما ان المعلوم ينقسم الى معلوم التصور ومعلوم التصديق كذلك المجهول
ينقسم الى ما يكون مجهولا من جهة التصور والى ما يكون مجهولا من جهة التصديق وقوله لا بد له
من معلوم مترتب مناسب يشير به الى ما ذكرنا من ان المجهول لا يقتنص باي معلوم بل لا بد لكل
مجهول مستحصل من معلومات مناسبة له وقوله من ابنية الصور والمواد يريد به التام منهما والناقص
والباطل الذي يشبه التام قوله وجب عليه النظر اولا في المفردات التي منها التأليف لا من جميع الوجوه
بل من حيث صلوحها للتأليف معناه ان المفردات التي يقع فيها التأليف تختلف جهة النظر فيها
لكن المنطقي لا يلزمه ان ينظر في تلك المفردات من جميع الوجوه كما ان البناء لا يلزمه ان ينظر في اللبن
انه ليس يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى والا انه ينتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لذاته
بل يلزمه ان يعرف ما فيه رخو وما فيه صلب وغير ذلك من الاشياء التي لها مدخل في صلاحية البناء
وذلك فكما يحتاج فيه الكلي وذاتيه وعرضيه وجنسا ونحو ذلك في مفردات الموصل الى التصور وهي
القول الشارح وكليها المخصوصة ومهملة ومحصورة وموجهة ومطلقة ومتصلة ومنفصلة
في مفردات الموصل الى التصديق وهو الحجة قال والالفاظ المؤدية للمعاني اعني البحث
عن احوال المعاني لتحاذيها اقول هذا كالجواب لما يقال ان الالفاظ تدل على المعاني في
ملة اوضح علم اخر ذكر ان المعاني يدل عليها كذلك واذا عرف اللفظ الكلي والجزئي عرف ذلك في المعنى ايضا
فيها واما ان هو المراد بالتحاذي ههنا قال وقدمت اجزاء الموصل الى التصور عليه وقدم هو على
اجزاء الحجة المتقدمة عليها المتقدم ما اليه ذلك على ما بينه هذا اقول انه يجب تقدمه على الكل اذ لولا وجود

الجزئيات وهذا الكلي لا في الخارج ولا في الذهن ولا يحث العكس في اجزاء الموصل الى التصور الذي هو القول
الشارح هي كالذاتي والعرضي والجنس والفصل والخاصة وفي اجزاء الحجة هي القضايا على اختلاف
انواعها واصنافها ولما كان التصور الذي يوصل اليه القول الشارح مقدما على التصديق الذي يوصل
اليه الحجة وجب ان يقدم الكلام في القول الشارح على الكلام في الحجة فاجزاء القول الشارح مقدمة
على القول الشارح لتقدم الجزء على الكل والقول الشارح مقدم على اجزاء الحجة لان اجزاءها هي
القضايا وهي مركبة من المفردات التي ربما تفتقر الى ان تعرف بالقول الشارح واجزاء الحجة
مقدمة على الحجة لما سبق ولما كان الترتيب الطبيعي في نفس الامر هكذا كان الاولى ان يجعل الترتيب
الوضعي في الكلام في هذه الاشياء محاذيا له **قال** ومن التصورات ما يتوقف عليها دون حاجة
الى معلوم واكثر من هذا العلم كذا ونسميه غيره فلا حاجة الى قانون آخر فيتسلسل **اقول**
هذا الكلام كان جوابا عن سؤال مقدر وهو ان هذا المنطق ان كان من الضروريات فلا يستغني عن تعلمه وان
كان من النظريات فيتوقع اما الى نفسه وهو محال او الى قانون آخر وننقل الكلام الى ذلك الآخر
فيلزم التسلسل في اكتساب كل قانون الى آخر ذلك الى غير نهاية وهو محال الجواب انه لا يلزم
بل بعضه ضروري وبعضه نظري ثم ان الضروري لا يلزم الاستغناء عن تعلمه فان من الضروريات
ما يفتقر الى اخطارها بالبال او التنبيه عليها وانما كانت ضرورية لانها لا تتوقف عند الذهن بل لكونها غير
محتاجة الى معلوم سابق واثله بل سببها واكثر من هذا العلم كذا كالضروب المنتجة في الشكل الاول
ونسميه غيره الذي هو القسم النظري من المنطق كضروب الاشكال الاخر من عليه فلا حاجة في النظري الى
قانون آخر فيلزم التسلسل المحال **قال** التلويح الثاني في دلالة اللفظ على المعنى دلالة
اللفظ اما ان يكون على المعنى الذي وضع بازائه وهي دلالة المطابقة او على جزء المطابقي وتسمى دلالة
التضمن او على خارج لازم وتسمى دلالة الالتزام فان لفظ الانسان دال بالمطابقة على الحيوان
الناطق ومعدول بالتضمن على احدهما وبالالتزام على استعداد الكتابة وان لم يكن اشتمالهما
والعام كالحيوان لا دلالة له على الخاص بخصوصه لانتفاء الدلالات الثلاث **اقول**
دلالة اللفظ قد يكون وضعية وقد لا يكون كدلالة اخ على اذى الصدر واللفظ المسموع من وراء الجدار على
وجود اللافظ وكونه لسانا حيا او فصيحا او غير فصيح وما شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية
وكلامنا ههنا في الدلالة الوضعية وهي تنقسم الى ثلاثة اقسام مطابقة وتضمن والتزام اما المطابقة
فهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه لاجل وضعه له واما التضمن فهي دلالة اللفظ

على

على جزء المعنى المطابقي بتوسط وضعه لذلك المطابقي واما الالتزام فهي دلالة اللفظ على الخارج اللازم للمعنى
المطابقي لاجل وضعه للملزوم فالمثال الاول دلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق ومثال الثاني
دلالته على الحيوان او الناطق ومثال الثالث دلالته على استعداد الكتابة فان اللفظ الموضوع لمعنى كلي ان
يدل على جزئه ولازمه وان لم يكن له جزء كالحيوان ولا لازم كالاستعداد المذكور وفائدة التقييد الاخير
في كل واحد من التعريفات الثلاثة هي ان اللفظ جاز ان يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فاذا
اطلق ذلك اللفظ واريد به الكل فقد دل على الجزء بالتضمن مع انه يصدق عليه انها دلالة اللفظ
على ما وضع ذلك اللفظ بازائه لان التقدير انه موضوع للجزء كوضعه للكل وكذا اذا اريد به الملزوم
دل على اللازم بالالتزام مع صدق تعريف دلالة المطابقة على هذه الدلالة الالتزامية وكذا اذا
اطلق اللفظ واريد به الجزء او اللازم كان دالا عليهما بالمطابقة مع صدق تعريف الدلالة التضمنية او
الالتزامية عليها فلولا هذه القيود لدخلت التعريفات والاخلال التعريفية اللفظية والمعنوية دالة
على هذه القيود وامثالها مما تساوي بينه كالجنس والنوع والسباقه لم يتعرض صاحب الكتاب
للتصريح بالفاظ ووضوح الحكم في الثلاثة ان اللفظ الموضوع لمعنى ان دل على ذلك المعنى بوضعه فهي المطابقة
وان لم يدل عليه لذاته فان دل على ما دخل فيه بتوسط وضعه له فهي التضمن والا فهي الالتزام والعام كالحيوان
لا دلالة له على الخاص بخصوصه لانتفاء الدلالات الثلاث فان لفظ العام غير موضوع للخاص فلم يدل
عليه بالمطابقة ولا الخاص جزء منه فلم يدل عليه بالتضمن ولا هو لازم له فلم يدل عليه بالالتزام **قال** التلويح
الثالث في اللفظ المفرد والمركب اللفظ اما ان يكون مفردا او مركبا والاول هو الذي لا يراد بجزء منه
الدلالة اصلا حين هو جزء كعيسى والثاني هو الذي يراد بجزء منه الدلالة على جزء من المعنى ويسمى قولا
كعبد الله اذا اريد به صفة العبودية لله وان جعل اسما فهو مفرد اذ لا جزء دال عليه **اقول** اللفظ
ان كان مركبا من الحروف فلا بد وان يكون له اجزاء وافراد ذلك جزؤه وذلك هو القائل في قوله بجزء منه
والمراد بالاجزاء ههنا هي المرتبة المسموعة اخرج اجزاء مثل الفعل الماضي فانه بجزء منه يدل على الحدث
وهيئته على الزمان وكل واحد منهما جزء من المجموع وليس حال المركب منهما كحال المركب من لفظ الانسان
مراد وليس ولا كحال المركب في مثل الكرسي الذي في الخارج فان الاجزاء فيه اجسام ذلك
مسموعة ولا كذلك حروف اللفظ مع هيئته الجزء المرتب المسموع لا دلالة له بذاته بل بارادة اللافظ
وكذا كل لفظ اذ لو كان له دلالة لذاته لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه دما للشيء بذاته لا ينفك عنه
ولو كان الامر كذلك لما كان في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا وان كانت دلالته بحسب الارادة

فاما ان يراد بجزء اللفظ الدلالة على جزء من اجزاء المعنى حتى هو جزؤه او لا يراد فان اريد فهو المركب وان لم
يرد فاما ان يدل على شيء من المعنى حتى هو جزؤه وهو محال اذ لا تعلق له بذلك المعنى بل كان دالا على معنى
مستقل بارادة مستقلة فلا يكون مقصودا بالدلالة الوضعية لذلك المعنى واذا لم يكن مقصودا بالدلالة
لا يكون دالا في تلك الارادة كما بينا وكل ما لا يكون من الاجزاء دالا على جزء المعنى بانه حتى هو جزؤه
لا ارادة الدلالة اصلا لعدم القابلية حينئذ لتلك الدلالة حينئذ واذا تحقق هذا ظهر ان ما ذكر في تقسيم
اللفظ الى المفرد والمركب من كونه جعل بالارادة بجزئه الدلالة اصلا حتى هو جزؤه فيما لا يراد بجزئه
الدلالة على جزء من المعنى ليس على ما يدل عليه ظاهر العبارة من ان القسم الثاني اخص من نقيض الاول
فيكون التقسيم باعتبار الجمع دون الخلو كما سيأتي بيانه بل كل واحد من القسمين مساو لنقيض
الآخر فيمنع الخلو كما يمنع الجمع ولو قيل المفرد هو ما لا يراد بجزئه الدلالة على جزء من اجزاء معناه
والمركب ما يراد بجزئه ذلك لكان الحصر ظاهرا ولم يكن مفتقرا الى بيان لكن الى الآن قد اتضح الحصر البتة
بما ذكره من التحقيق قال واللفظ المفرد اما ان يدل على معنى تام في النفس ولا يخلو ذلك
اما ان يدل على معنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى او يدل على معنى في زمانه ويسمى الاول اسما ورسم
بانه لفظ مفرد يدل على معنى ولا يدل على زمانه كزيد والثاني كلمة ورسم بانه لفظ مفرد يدل على معنى
موجود ليس على معنى في زمان معين من الثلاثة كلفظ مشى في لغة العرب سعد الكتاب لعدم السقط
فان الكلم لها مركبة من اسمين او اسم وحرف على ما يلزم من مذهبهم واما ان يدل على معنى غير تام في العقل
ويسمى اداة وتصلح للربط ومركب بسائطها لا يعقد بصدقها ولا تركيبها مع احد قسميها وحده
اقول مقصوده بيان وجه الحصر في انقسام اللفظ المفرد الى اسم وكلمة واداة وبيان
ماهية كل واحد من هذه الثلاثة وبعض احكامها اما الحصر فهو انه اما ان يدل على معنى تام في العقل او لا
والاول ان دل على المعنى من غير دلالة على زمانه المحصل من الثلاثة فهو الاسم والا فهو الكلمة والثاني هو
الاداة وصاحب الكتاب ادرج في التقسيم المذكور تعريفاتها واحكامها ومراده بالتام في
العقل ما يكون مستقلا المفهوم في العقل وقوله في رسم الاسم يدل على معنى يجب ان يقيد
بالتام والا انتقض بالاداة وقوله ولا يدل على زمانه يجب تقييده بالمحصل من الازمنة الثلاثة
وكذا في التقسيم ايضا لقيده والا انتقض بمثل الصبوح والغبوق فانهما وان دلا على الزمان
لكنه غير محصل بل احتمال ان يكون ماضيا ومستقبلا كما تقال اصطبح واغتبق ويصطبح ويغتبق
وقوله في رسم الكلمة يدل على معنى يجب ايضا ان يقيد المعنى بالتام كما عرفت وقوله الشيء غير

معناه

معنى لا حاجة الى التقييد به بل لا يجوز ذلك لاحتمال ان يوجد في بعض اللغات لفظ مفرد دال على
معنى تام موجود ليس معنى في زمان محصل من الثلاثة فلا يكون ذلك اللفظ اسما لدلالته على الزمان المحصل
ولا كلمة لدلالته على موضوع معنى حسب ما تكلم في الرسم المذكور ولا اداة لدلالته على معنى تام فلا
يكون التقسيم منحصرا في الثلاثة حينئذ والتقسيم المذكور في اللغات غير مختص بلغة العرب دون
غيرها وقد يمكن ان يتوهم من قوله غير معنى عدم اشتراط المعنى لا اشتراط ان يعلى فيندفع الاشكال
حينئذ الا ان كلامه في هذا الكتاب يشعر بان مراده التقييد بالايعلى ويشهد عليه انه لما
وان كان مستعدا امثله مقولة في لغة العرب سعد الكتاب لعدم السقط فانه اتى بما هو مركب من اسمين
او اسم وحرف على ما يلزم من مذهبهم معناه ان الكتاب يجب ان يوجد في قسمة العقلية على اقسام
بلفظ ما يدل على الزمان الماضي وما يدل على الحال وما يدل على المستقبل والفعل المضارع يدل على
الاخيرين الا انه لا استمالة على قسمين من جملة بل وهذا الفعل يوكد لا يعود فان التام يسمى
مثل ما يدل على المخاطب والمراد بما يدل على المخاطب وباقي حروف الفعل ليس بفعل والا لكان
دالا على الزمان المحصل اما المستقبل او الحال او الماضي لكنه لا يدل على المستقبل او الحال اذ لا
معنى في دلالته على ذلك الا باحدى الزوائد الاربع ولا على الماضي فيكون مع دلالته على المستقبل دالا
على الماضي ايضا وهو ظاهر البطلان وليس فعلا واذا لم يكن فعلا فهو اما اسم او حرف فيكون الفعل
المضارع مركبا من اسمين او اسم وحرف على مقتضى ما يلزم من مذهب اهل العربية وحينئذ اسم كلمة
في الكتاب وقسمها الساقطة في اللفظ لا جزم يعد من الكتاب في العربية لعدم الساقطة
قوله ومركب بسائطها لا يعقد بصدقها اي لا يحصل التصديق بتركيب الادوات بعضها مع بعض
قوله ولا تركيبها مع احد قسميها وحده اي لا يحصل التصديق بتركيب الاداة مع الاسم
ولا بتركيبها مع الكلمة اللذان هما قسما الاداة الا ان الادوات الكمي لاداة عرفا كقولنا زيد في الدار
فانه لولا انضمام الدار التي هي لا تحصل مما ينعقد به حقيقته مع الاسم وحده او الكلمة وحدها
لا ينعقد بصدقها الا مع انضمام اسم آخر او غيره قال واشتهر ان يدل على الزمان اسم
لانه هو المعنى بعينه ولا دلالة على زمانه فيه والمتقدم وان اشتمل على زمان اسم اذ هو جزء المعنى لا
خارج عنه والمنتج لا يجد ما ورد في المعنى من الزمان اقول لما عرف الاسم والكلمة والاداة
بالرسوم المذكورة اورد ما هو معها على بعضها شكوكا واجاب عنها اولها ان ما ذكر في رسم الاسم

صوابه المستقبل صح

الذي صح

انه يدل على المعنى ولا يدل على زمانه فينتقض بمثل امس فانه يدل على الزمان مع انه اسم وينتقض ايضا رسم الكلمة فان الرسم ينعكس على المرسوم فيكون كل ما يدل على الزمان كلمة وامس يدل على الزمان وليس بكلمة واجاب بان المذكور في رسم الاسم انه يدل على معنى ولا يدل على زمان لا على انه يدل على المعنى وامس يدل على معنى هو الزمان ولا دلالة له على زمان آخر لذلك المعنى الذي هو نفس الزمان فهو مذكور في نوع الاسم فلا ينتقض رسم الاسم به وكذا رسم الكلمة وثانيهما ان المتقدم يدل على المعنى في زمانه وليس بكلمة بل هو اسم وهذا يقدح في رسميهما واجاب بان الزمان في مثل المتقدم جزء المعنى لا خارج حقيقته والزمان المعتبر في تعريف الاسم والمذكور في تعريف الكلمة هو الخارج عن المعنى لا الذي هو نفسه ولا الذي هو جزء منه وقوله والمعنى في الحد ما وقته المعنى من الزمان يريد به ذلك واراد بالحد مطلق التعريف على وجه التجوز في اطلاق اسم الخاص على العام وجرت عادتهم بتسمية التعريف كيف كان حدا ودليل هذا التجوز انه لم يعرف الاسم بالحد بل بالرسم كما صرح به وكذا الفاعل وقد يقال هذا الجواب في هذا الكتاب بان الزمان ايضا جزء من معنى الكلمة وان كان خارجا عن معناها الحدثي ويمكن ان يجاب عن هذا النقض بان المراد بالمعنى هاهنا ما دل عليه اللفظ بجوهره والزمان هاهنا في مثل المتقدم والمنافق جزء من المعنى الذي دل عليه جوهر اللفظ لا خارج عن ذلك المعنى مدلول عليه بالهيئة لدلالة الماضي على الماضي ويمشي على المستقبل وقد يجاب عن مثل السكيت بما ذكر به اولا وهو ان امثال هذه وان دلت على الزمان لكنها لم تدل على الزمان المحصل من الثلاثة بل يمكن ان يصرف الى الماضي والمستقبل كيتقدم ويستقدم كما سبق بيانه الا ان هذا الجواب لم يذكر في التلويحات وذكر في غيرها **قال** والاسم منه محصل وهو المستقل بالدلالة دون اقتران حرف سلب به كالبصير ومنه معدول وهو المجموع المحصل وحرف سلب دل على خلاف معنى المحصل كاللابصير والاسم منه تام وهو الذي لم يلحقه ما يمنعه عن بعض ممكنات لواحقه ومنه مصرف وهو الذي لحقه ذلك والمركب منه تام وهو الذي كل من جزئيه تام ومنه ناقص وهو الذي احد جزئيه اداة **اقول** مثال الاسم التام قولنا انسان ومثال المصرف قولنا الانسان بالالف واللام فان دخولهما عليه منعه عما هو ممكن له كالتنوين مثلا ومثال المركب التام قولنا الحيوان الناطق او قام زيد وهذا على خلاف مصطلح النحاة فان المركب التام عندهم ما يحسن السكوت عليه وههنا يراد به ما كان كل واحد من جزئيه تاما اي مستقلا بالمفهومية وهو الاسم والكلمة فعلى هذا ذلك المركب سواء حسن السكوت عليه او لم يحسن مثال المركب الناقص

قولنا

قولنا زيد في او زيد لا **قال** التلويح الرابع في اللفظ الكلي والجزئي والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه كمفهوم زيد والكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة فيه بالفعل كالانسان او بالقوة القريبة المانع كالعنقاء او يمنع لمانع غير المفهوم كالباري ولو كفى مفهومه لمنع الشركة لما احتيج الى البرهان **اقول** اذا لم يكن نفس تصور معنى الشيء مانعا عن وقوع الشركة فيه فاما ان يمنع بسبب آخر غير ذلك التصور او لا يمنع فان لم يمنع بسبب من الاسباب وجب حصوله بالفعل اشتراكا فيه كالانسان وان امتنع بسبب آخر فذلك السبب المانع اما ذات ذلك الشيء او مهيته او امر مغاير فان كان السبب امرا مغايرا فهو كالعنقاء وان لم يكن فهو كالباري عز وعلا فهذا التقسيم ينبني به مقاصد الكتاب ووجه حصر الكلي في هذه الاقسام الثلاثة واعلم ان الباري عز اسمه انما كان كليا لا بالخصوص الا بامور اضافية او سلبية اما لو كانت ذاته تعالى وتقدس متصورة لنا لامتنع احتمال مفهومه للشركة فلم يكن كليا فيجب ان لا يغفل عن هذا لئلا يختلط عليك ابحاث مهمة من العلم الالهي **قال** والاضافي الى الجزئي لا يمنع الكلية كعمرو بكر وكلما اشير اليه جزئي لهذا الانسان والجزئي بحسب مفهومه كلي لا يمانع حمله عليه ذلك والمعنى المذكور في امر عام يسمى جزئيا بالقياس اليه وان كان كليا كالانسان والعرس الخاص للحيوان وهذا الاعتبار غير الاول واعم وتخصصه بالاضافة **اقول** ما اضيف الى الجزئي كعمرو بكر لا يمنعه تلك الاضافة عن ان يكون نفس تصور معناه غير مانع من الشركة اذ لا يمنع اضافة امر الى غيره انه وقوله والجزئي من حيث مفهومه كلي معناه ان الجزئي من حيث هو جزئي مع قطع النظر عن سواه هذا المفهوم لا غير هو كلي لانه يقال على هذا الجزئي وذاك الجزئي ولا يمنع نفس تصور معناه من وقوع هذه الشركة فيه وقوله لا يمانع حمله عليه ذلك معناه ان الحقائق التي صدق عليها انها جزئية وحمل عليها ذلك كزيد وعمرو وهي جزئية لان مفهوم ما حمل عليه الجزئي يمنع من القول على كثيرين بخلاف الجزئي من حيث مفهوم جزئيته فالحاصل انا اذا قلنا مثلا زيد جزئي فهاهنا امران المفهوم من زيد من حيث هو زيد والمفهوم من الجزئي من حيث هو جزئي والجزئي منهما هو زيد الذي حمل عليه انه جزئي لا الجزئي قوله وان كان كليا معناه ان الجزئي بمعنى الخاص تحت العام قد يكون في نفسه كليا كالانسان والعرس وقد يكون جزئيا كزيد وعمرو تحت الانسان وهذا يكون جزئيا بالمعنيين واما الجزئي بالمعنى الاول فانه لا يكون كليا البتة لمنافاته له وهذا الجزئي العرفي يسمى جزئيا قوله وهذا الاعتبار غير الاول واعم وتخصصه بالاضافة معناه ظاهر وفرق آخر بين الجزئي بهذا المعنى وهو ما يشار اليه في الاصول

بحث انه عام كما يقال انه دخول الانسان والفرس تحت الحيوان ويقال للجزئي بمعنى ما يمنع نفس تصور معناه
من وقوع الشركة فيه وذلك العرف هو الجزئي بهذا المعنى جزئية بالنسبة الى ما فوقه كالانسان بالقياس
الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الجسم بخلاف الجزئي بالمعنى الاول فانه حقيقي لا اضافي **قال**
التلويح الخامس في نسبة الاسماء الى مسمياتها اعلم ان الاسم اي اللفظ اما ان يتكثر ويتحد المعنى
كالاسد والليث ويسمى مترادفة او يتكثران ويسمى نحو اسماء متباينة او يتحد الاسم ويتكثر
المعنى فاما ان يكون الاشتراك في الاسم ليس لمعنى بينة ويسمى مشتركا او يكون الاشتراك لمعنى
مشترك غير مقصود باللفظ كان يشبه كوقوع الفرس على الحيوان المشهور وعلى المنقوش
او ملازمة كنقيض السببية في الامر المشهور كالشجاع للاسد المحقق كالبخر ويسمى اسماء مجازية
ومتشابهة وان ترك الوضع الاول منقولة او لمعنى مقصود باللفظ غير منسيا وفي الكل كالموجود
على القديم والممكنات فانه على الاول اول واولى وكالابيض على الثلج والعاج فانه على الاول اشد
واولى دون الاولية ويسمى متشككة او لمعنى غير مختلف في المسميات ويسمى متواطئة كالانسان
على افراده لا اشد ولا اولى فيه **اقول** يريد نسبة الاسماء الى مسمياتها نسبة
الالفاظ الى معانيها فان الاحكام التي في هذا الفصل غير مختصة بالاسماء بل في الكلمات والادوات ايضا
ما هي مشتركة ومترادفة ومتباينة وقد ذكر الاقسام المذكورة وقد نبه على ذلك بقوله اعلم
ان الاسم اي اللفظ وقد استعمل المعنى اللفظ في عدة مواضع من هذا الفصل ثم اللفظ الدال على المعنى
اما ان يكون واحدا او كثيرا وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون المعنى واحدا او كثيرا فالاقسام
اربعة الا ان الذي ذكره منها في الكتاب ثلثة ولم يذكر الاول بل ادرج في المتواطي والمشكك
مندرج في قسم تحد اللفظ متكثر المعنى ولم يتعرض لذكر اللفظ الذي يسمى علما وانا اذكر كل واحد
من الاربعة وما يدخل تحته من الاقسام ليتضح بذلك مقاصد الفاظ الكتاب فاحدها ان يتحد
اللفظ والمعنى معا وهذا على قسمين الاول ان يكون جزئيا ويسمى ذلك اللفظ علما كزيد والثاني
ان يكون كليا ويسمى ذلك الكلي اما ان يكون وقوعه على افراده الخارجية والذهنية على السواء او لا يكون فان
كان على السواء فهو المتواطي كالانسان على زيد وعمرو وان لم يكن على السواء بل كان في البعض اول او اولى
كالموجود على القديم والممكنات فانه على القديم اول واولى كما سنذكر في العلم الالهي وكالابيض
على الثلج والعاج فانه على الثلج اشد واولى لكنه ليس باول فسمي مشككا وثانيها ان يتكثر اللفظ
ويتحد المعنى ويسمى تلك الالفاظ مترادفة كالاسد والليث والخمر والعقار وثالثها ان يتكثر اللفظ

والمعنى

والمعنى معا ويسمى تلك الالفاظ متباينة ويسمى متزايلة ايضا كالسماء والارض والانسان والحجر
ورابعها ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وذلك اللفظ اما ان يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة على السواء
او لا على السواء والاول هو المشترك وهو الذي عبر عنه في الكتاب بما يكون الاشتراك في اللفظ ليس
لمعنى مشترك بينه ومثاله لفظ العين الواقع على عين الركبة وعين الدينار والعين الباصرة وغير ذلك
من مسمياتها والثاني وهو الذي يقع لا على السواء هو المعنى عنه في الكتاب بما يكون الاشتراك في اللفظ
لمعنى مشترك غير مقصود باللفظ ومعناه لا على السواء اي يكون موضوعا لاحدهما اولا وللاخر ثانيا لاجل
مشابهة او ملازمة بينهما هي المشترك الغير المقصود فان كان والحالة هذه قد ترك الوضع الاول
كالصوم الموضوع اولا للامساك والصلوة الموضوعة اولا للدعاء ثم ترك ذلك الوضع ونقلتا الى المعنيين
المشهورين كمعناه منقوله وان لم يترك الوضع الاول فهو بالنسبة الى ما وضع له اولا دال بالحقيقة
وبالنسبة الى ما وضع له ثانيا مجاز فاما ما يكون الاشتراك في اللفظ لمعنى مشترك مقصود بالاد
بان يكون من قسم تحد اللفظ والمعنى وفي الكتاب جعل من هذا القسم لانه اعتبر تكثر خصوص المشترك
في افراده وليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا تكثير
وقد عرفت وجه قسمته الى المتواطي والمشكك ولغير صاحب الكتاب في المنقول اصطلاح آخر
فان بعضهم قسم الذي لا يقع على السواء الى ما يكون دلالته على المعنى الثاني اقوى وسماه منقولا سوآ
ترك الوضع الاول او لم يترك والى ما لا يكون كذلك وهو بالنسبة الى الاول حقيقة والى الثاني مجاز
قال والاسم الواحد قد يقع بالاشتراك على واحد من جهتين كالاسود اذا سمي به حبشي
اسود والجزئي على زيد المفهوم منه وقد يوجد المتباين مترادفا للاشتباه كالصارم والسيف والاسماء
المشتقة ان يوجد للاشتقاق الاسامي من احوالها متغيرة بزيادة او نقصان والا فهو اشتراك
والكلي اعم من المتواطي والمشكك لخلوه عن شرطيهما **اقول** الجهتان في لفظ الاسود
المسمى به حبشي اسود هي العلمية والنعت ومفهوما الجزئي المقول على زيد هما الجزئي الحقيقي والجزئي
الاضافي فانه يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه هو جزئي حقيقي ولدخوله تحت الانسان
هو جزئي اضافي والمفهومان متغايران كما سبق قوله وقد يوجد المتباين مترادفا للاشتباه
كالصارم والسيف يريد ان الصارم اسم للذات مع صفة الحدة والسيف اسم للذات مع
قطع النظر عن الصفة فيكون المعنى مختلفا كما ان اللفظ مختلف وذلك هو المتباين لكنه في مثل
هذه الصورة يشتبه بالمترادف لاشتراك اللفظين في الدلالة على الذات ومثال المشتق الاتحاد

الذي اخذ اسمه من اسم الحديد ولولا قيد الفعل لكان اسما كالعين فانه مشترك بين العضو وبين الذات
المنصوبة بها وسطا المتواطي والمشكك هما ان يكون معقولا بالسوية في المتواطي والا يكون
معقولا بالسوية في المشكك كما يجيء **قال** التلويح السادس في الموضوع والمحمول
اذا قلنا ج هو ب فج هو الموضوع وب هو المحمول وليس معنى الحمل اتحاد حقيقتهما اذ يكون حمل الشيء على نفسه
ولا بد في التصديق من تصورين ولا حمل في الاسماء المترادفة الا بزيادة ضميمة كقولنا الانسان هو
المسمى بشرا او غير ذلك من الحمل معنى التسمية **أقول** اذا حكمنا على شيئين بان احدهما
هو الآخر فالمحكوم عليه في المثال المذكور هو الموضوع والمحكوم به كب في ذلك المثال هو المحمول
وقد يظن ان المراد من ذلك ان حقيقة الموضوع هي حقيقة المحمول وهذا باطل لوجهين احدهما
ان ذلك يكون حملا للشيء على نفسه وذلك عبث لا فائدة فيه كقولنا الانسان انسان والفرس
فرس وثانيهما ان الحكم نسبة امر الى امر يستدعي تصورين هما تصور المحكوم عليه والمحكوم به
لان المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه مغاير للمحكوم به من حيث هو محكوم به وذلك بديهي ولاجله
قيل لا بد في التصديق من تصورين ولو كان حقيقة الامرين واحدة لما استدعى التصديق الا
تصورا واحدا وليس كذا وهذا فلا يستقيم حمل الاسماء المرادفة بعضها على البعض كقولنا
الانسان هو البشر فان البشر لا يحمل على الانسان الا بزيادة ضميمة والا لم يصح الحمل وتلك
الضميمة هاهنا هي التسمية فكانه يقول الانسان هو المسمى بشرا فيكون الغرض من الحمل في
هذا وامثاله معنى التسمية والا لكان عبثا اذ لولا الضميمة المذكورة لكان جاريا مجرى قولنا
الانسان انسان والبشر بشر ومعلوم ان ذلك عديم الفائدة **قال** بل معناه ان
الشيء الذي يقال له ج بنعت يقال له ب كان ذلك الشيء في نفسه احدهما كقولنا الانسان ضاحك
وعكسه او شيء ثالث كقولنا الضاحك كاتب **أقول** لما ابطل الظن الفاسد في الحمل
ذكر بعد ذلك معناه الحقيقي واشار الى ان الموضوع قد يكون عنوانا للغير وقد لا يكون عنوانا
لشيء وهذا الثاني كقولنا الانسان ضاحك فان الانسان في هذا المثال معنون بنفسه لا انه صادق
على شيء ذلك الشيء يقال له انه انسان واما الاول وهو الذي يكون عنوانا للغير فالشيء المعنون
بالموضوع اما ان يكون هو المحمول او غير المحمول فان كان هو المحمول فكقولنا الضاحك انسان وهو
عكس المثال السابق والضاحك فيه صادق على شيء غير الضاحك معنون بالضاحك وذلك الشيء
هو الانسان الذي هو المحمول لا امر آخر مغاير لهما وان كان المعنون بالموضوع شيئا آخر غير المحمول

لمر

فهو شيء ثالث كقولنا الضاحك كاتب فان الضاحك عنوان لشيء آخر وذلك الشيء هو الانسان وهو مغاير
للموضوع الذي هو الضاحك وللمحمول الذي هو كاتب فكانت اقسام الحمل هذه الثلاثة **قال**
وظن ان الشيء في جميع المواضع امر زائد عليهما حتى في قولنا الانسان حيوان وذلك خطأ فان
الشيئية وكون الشيء حقيقة ليسا بوصفين يلحقهما الجوهرية والانسانية وغيرهما بل تحقق الانسانية
وغيرها بعينها يقال ان عليه حتى يقال بعد انها حقيقة او شيء **أقول** لما قسم الحمل الى اقسام
ثلاثة من جملتها ما لا يكون الموضوع عنوانا للغير اورد على هذا القسم مغالطة لبعض الناس وهو ان
الشيء في جميع المواضع امر زائد على الموضوع والمحمول ان لم يكن الشيء من حيث هو شيء احدهما ويجب
من ذلك بعد قوله امر زائد عليهما ان لا ينتقض بمثل قولنا الشيء متصور او الانسان شيء فيكون
الحمل على قسمين فقط ولا حقيقة للقسم الآخر الذي يكون فيه الموضوع بنفسه كقولنا الانسان
حيوان فان معناه على قول هذا الظان ان الشيء الذي يقال له الانسان هو بعينه يقال له حيوان
فيكون الانسان عنوانا للشيء الذي هو مغاير للانسان وللحيوان ثم اجاب عن هذا الشك بان
الشيئية وكذا كون الشيء حقيقة لو قيل ان معنى المثال المذكور ان الحقيقة التي يصدق عليها الانسان
يصدق عليها الحيوان مثلا ليسا بوصفين يلحقهما الجوهرية والانسانية وغيرهما بل تحقق الانسانية
وغيرها بعينها يقال ان اعني الشيء والحقيقة عليه حتى يقال بعد ذلك التحقق انها حقيقة او شيء فهما اعني
الشيء والحقيقة معقولان على الحقائق المتأصلة لا ان تلك الحقائق معقولة عليهما وذلك ظاهر
قال والجزء كالحيوان لا يحمل على الكل كالانسان اذ يحل فيه الا ان يوجد الحيوانية مطلقة
تستوي نسبتها الى جميع الجزئيات فلا يكون جزءا **أقول** ما يدخل في الشيء لا يحمل عليه بانه
هو بل يجوز ان يحمل بمعنى انه ذو هو كما يقال الجسد ذو نفس ولا يجوز ان يقال الجسد هو نفس ويكون
المحمول بالحقيقة هو النسبة المدلول عليها بذو لا الجزء واذا اخذ الحيوانية مطلقا من غير معنى
بالناطقية بحيث يكون هي نفس الانسان ولا باللاناطقية بحيث يكون جزءا او مادة للانسان
بل كانت نسبتها متساوية الى جميع الجزئيات جاز ان يكون محمولا ويكون معنى الحمل حينئذ ان
الحيوانية المخصصة بالناطقية مطابقة للحيوانية وحينئذ يكون المطابقة هي المحمول واذا قيل الحيوانية
انها محمولة فهو بالمجاز ولو كانت محمولة بالحقيقة لما كانت مع تساوي نسبتها الى جميع الجزئيات
ج كما ذكر في الكتاب **قال** والمحمول ج في الايجاب فان موضوعه ان جعل كليا سور اخص لم يعط
نفس وجوه او لم يخصص يكون حصرا لانه يصير اكثر منها لشيء ذلك وذلك لا يجوز وان جعل ج بما ان

كان هو فلا حمل وان كان غيره فلا حمل ايجابا **اقول** لو جاز في الحمل الايجابي ان يكون المحمول جزئيا
بالمعنى الحقيقي اذ هو مراد المصنف لكان الموضوع اما كليا او جزئيا والقسمان باطلان فالمقدم مثله اما انه لا يجوز ان
يجعل كليا فلانه لو كان كذا فسواء خصص بلفظة بعض او ما هو في معناه من الاسوار تخصيصا لا يخرج عن الكلية
اعني عدم منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه او لم يخصص لكان قد حمل الموضوع الذي يتصور فيه الكثرة
في المحمول الذي فرض انه ليس كذلك مثل قولنا الانسان زيد ان لم يخصص الكلي ببعض او بعض الناس
زيد ان خصص به ولم يكن ذلك البعض معينا يخرج عن الكلية وذلك لا يجوز واما انه لا يجوز ان
يجعل الموضوع جزئيا فلانه لو جعل كذلك لكان المحمول اما نفسه او غيره فان كان الاول فلا حمل
ولا وضع كما بينا وان كان الثاني فلا حمل في الايجاب بل غاية ما يكون ذلك في السلب كقولنا زيد
ليس بعمرو فان قيل اليس يصح ان يقال هذا الضاحك هو هذا الكاتب فها المحمول المشخص هنا ان
كاتب الانسان غير متناول له بل كان محمولا بدونها فهو كلي وان كان محمولا مع الاشارة فهو الموضوع
فلا حمل ثم ان كان المراد ان هذا الضاحك من حيث هو هذا الضاحك هو هذا الكاتب من حيث هو
هذا الكاتب فهو محال لان الضاحك من حيث هو ضاحك غير الكاتب من حيث هو كاتب وان كان المراد
ان هذا الضاحك موصوف بانه هذا الكاتب فالاشارة تمنع الشيء ان يكون صفة وان اريد به
ان هذا الانسان الذي هو ضاحك هو هذا الانسان الذي هو كاتب كان المعنى انا حملنا هذا الانسان
على نفسه وهو محال او حمل الكاتب على هذا الانسان الذي هو ضاحك وحينئذ يكون المحمول كليا
لا جزئيا وبالجملة فلا يتصور حمل الجزئي الحقيقي بالايجاب كيف كان **قال** البحث الرابع في الذاتي
والعرضي قد علمت ان الكلي لجزئيات اما واقعة او متعقلة فهو اذا اضيف الى ما يحمل وكل محمول اما ان يكون داخلا
في حقيقة الموضوع ويسمى ذاتيا او يكون خارجا ويسمى عرضيا **اقول** انما جعل مورد القسمة المحمول
بالنسبة الى الموضوع ولم يجعله الكلي بالنسبة الى جزئياته لانه لو جعله كذلك يخرج عنه نسبة الكلي الى الكلي
الذي دونه فلا يكون جزئيا باحد الاعتبارين وقوله وكل محمول اما ان يكون داخلا في حقيقة الموضوع
ويسمى ذاتيا او يكون خارجا ويسمى عرضيا الاثر يريد بذلك انه يكون محمولا من حيث هو داخل في الحقيقة كما في
اذ الجزء لا يحمل على الكل بل المعنى ان الطبيعة التي قد يعرض لها ان يكون محمولة اما ان يكون داخلة في الموضوع
او خارجة عنه **قال** والذاتي لما كان جزءا لزم تقدمه على الموضوع بالطبع وان يكون له علة ما ويشركه
بعض العرضيات في امرين في ان نسبته الى الماهية لا تستند الى علة ولا يمكن توهم الرفع الا ان هذا
العرضي مثل الزوايا الثلثة للمثلث يكون معلول الماهية ولا كذلك الذاتي وعموم الوجود لكل موجود الانسان

وعرضيه

وعرضية السواد عرضي لماهية السعفل والوجود عرضي للحيوان والاعراض بجواز تعقل الماهية مع الشك فيه وجواز تعليله
بالخارج الا ان نوجد الموجود من حيث هو موجود وكل شيء ذا اجزاء من حقيقة مجموع مقوماته ووجود الشيء غيره لوقوعه
بمعنى واحد على غيره واللازم ينقسم الى ما لا وسط له والى ما له وذلك كالضاحك اللاحق بالانسان بتوسط التعجب
والوسط محمول يلحق نسبته بالموضوع محمول آخر ومن ثم رسم الذاتي بالامارات الفاصلة بينها وقد يكون للشيء
محمولان لا يحصلان وجودا او عدما او يوجدان كلازم واحد كالزوجية والفردية للعدد مقولا بالعدد
امارة في اما فرد محمولة لازم واحد يسمى مفهوما والعرضي ينقسم الى ما لا يرتفع في الذهن والعين كما مثلنا
والى ما يرتفع في الذهن دون العين كفهم الاكمه والى ما يفارق الوجود اما بسرعة كحمرة الخجل
او بطوء كصفرة الوجل **اقول** قوله لزم تقدمه على الموضوع بالطبع احترز بذلك عن التقدم
الزماني فانه غير لازم هنا قوله وان يكون له علة ما يريد العلة الناقصة التي يجب بعدمها عدم المعلول
ولا يجب بوجودها وجوده قوله نسبته الى الماهية لا تستند الى علة معناه ان الجاعل لاحدهما هو الجاعل للاخر
وليس لها جعلان بل الجاعل للانسان مثلا هو الجاعل للحيوان الذي هو ذاتي له وكذا العرضي المشارك
للذاتي في هذه الامارة فان الجاعل للاربعة مثلا هو الجاعل للزوجية لا ان جاعلا جعل الانسان ثم جعله
غير جعل الحيوان ولا الاربعة يجعلها هو غير جعل الزوجية وذلك بخلاف الجسم اسود فان جعله جسما غير جعله
اسود قوله ولا يمكن توهم الرفع يريد بذلك انه لا يمكن ان يتصور الذاتي ويتصور ما هو ذاتي له ثم سلب
الذاتي في الذهن عن الماهية التي هو ذاتي بالنسبة اليها كما لا يمكن توهم رفع الحيوان عن الانسان في الذهن ولا
الزوجية عن الاربعة في العرضي المشارك في هذه الامارة ايضا قوله الا ان هذا العرضي مثل الزوايا
الثلثة للمثلث يكون معلول الماهية ولا كذلك الذاتي معناه انه لما ادعى ان بعض العرضيات يشارك
الذاتي في الامارتين المذكورتين اراد ان يبين ان لذلك البعض من العرضيات خصوصية في نفس الامر
يعني الفرق بين الذاتي وبين ذلك العرضي الذي هو ذلك البعض فاستثنى الاول بايجاب مثال العرضيات لذلك وهو
الزوايا الثلثة للمثلث التي لا تستند بنسبتها اليه الى علة ولا يمكن رفعها في الوهم عنه واظهر الفرق بان ذلك العرضي
ممتاز عن الذاتي بكونه معلول الماهية واما الذاتي فغير بين ان له علية ما قوله ووجود الشيء غيره لوقوعه
بمعنى واحد على غيره معناه ان الماهيات والحقائق المختلفة اشتركت في ان كل واحد منها يصدق عليه انه
موجود مع ان حمل الوجود على المعنى واحد لا بمعان مختلفة مشتركة في اللفظ فقط لحمل العقل على ما يسميانه وذكر
نراه حتى عند العوام ايضا فانه لو علم شيء فانه اما انه موجود او لا فانه لما انه عين بانهما ومعانيها لكم كل
احد بكون القاسم في الاول دون الثاني واذا كان الوجود مشتركا والماهية غير مشتركة وجب ان يكون الوجود

عن الماهية التي يصدق عليها لان ماله الاشتراك معاني لماله الامتياز وقوله ومن رسم الذاتي بالامارات الخاصة بان
اعطا معناه انه لو عرف بها او باحدها لدخل بعض العرضيات فيه كما تشير فلا يكون ذلك الرسم جامعا لكل ما عداه
فلا يكون معرفا لان اقل مراتب التعريف التمييز قال التلويح الثامن في المقول في جواب ما هو لقد
ان السائل بما هو اما ان يطلب حقيقة الشيء او مفهوم الاسم ان كان عارفا بالحقيقة غير مطلع على انها مسمى
او يكون بها او عدمها او لم يطلع بعد على وجوده اقول ان المطلوب بما هو اما ان يكون وجوديا او
عدميا والوجودي اما معلوم الماهية لكن بها او غير معلوم والمعلوم اما مجهول الاسم او غير مجهول وكل منهما
اما مجهول الوجود او غير مجهول الوجود وغير المعلوم اما ان يكون وجوده معلوما او لا يكون وعلى التقدير
فاما معلوم الاسم او ليس فالاقسام تسعة الاول الوجودي المعلوم الماهية المجهول الاسم والوجود معا
الثاني الوجودي المعلوم الماهية المجهول الاسم المعلوم الوجود الثالث الوجودي المعلوم الماهية والاسم معا
المجهول الوجود الرابع الوجودي المعلوم الماهية والاسم والوجود الخامس الوجودي المجهول الماهية المعلوم الوجود
والاسم معا السادس الوجودي المجهول الماهية المعلوم الوجود المجهول الاسم السابع الوجودي المجهول
الماهية والوجود معا المعلوم الاسم الثامن الوجودي المجهول الماهية والوجود والاسم التاسع العدمي فاذا عرفت
ذلك فنقول ان مورد القسمة هما الثالث والرابع لان ما هو معلوم الماهية والاسم لا يطلب
بما هو الثمة فيبقى المطلوب بما هو سبعة منها خمسة يطلب مفهوم اسمها لا حقيقتها وهي الاول والثاني
والسابع والثامن والتاسع والباقيان وهما الخامس والسادس هما اللذان يطلب حقيقتهما بما هو فبهذا
يظهر مقاصد الفاظ الكتاب وتحقيق معانيها قال وجوابه اما بلفظ دال بالمطابقة على
مجموع ذاتيات المسؤول عنه وعلى الاتحاد بينهما او بقول يكون ذلك اما المدرك لحقيقة الشيء كما ادرك معلوم
الاسد اذا لم يعلم العضو مجازا بلفظ ونكفيه السؤال بالاسم وظن ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي
المختص وتنبيها ان الذاتي للشيء كالحقيقة للشيء والامفهوم اسمه مطابقة والثالث يطلب المفهوم فلا اهمال
ثم لم ان كان اعم كما راه بعضهم تخصيص الجواب به فيصلح ان يقال على المختلفات بالحقيقة اذا سئل عن
احادها باسولة فلا يميز من الجواب معنى ان لا دلالة للعام على الخصوصية والجزء الخاص كالناطق لا يدل على
العام الا بالالتزام ولا يعتبر الالتزام فانه غير محدود لحصول الشيء لوازم غير متناهية ككون الاثنين نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير النهاية ثم لو صلح الالتزام في الجواب هيهنا فاللازم الواحد
المتعاكس على كثير من اللوازم من حيث هي هي يجوز ان يقال في جواب ما هو على كل منها فلا يحصل تمييز في جواب
المختلفات وهذا لا يرتضيه سليم الفطرة ومفهوم الناطق شيء ما له قوة النطق ويعرض خارجة تخصصه بالحيوان وكذا كل

مشتق نحو مثل الابيض

مثل الابيض فانه يدل على شيء ما قام به البياض ويعرف انه جسم من خارج اذ لو قام البياض بغير الجسم لكنا
نسميه ابيض فالمقول في جواب ما هو هو الماهية واني يتمعن في الوحدة دون العموميات وان لم يحط بالبيان
مفصلة فهي داخلة اقول قوله وجوابه اما بلفظ لا يريد باللفظ هيهنا ما يعم المفرد والمركب والا لم يكن
في قوله او بقول كذلك فائدة بل يريد ما يختص بالمفرد قوله ثم ان كان اعم كما راى بعضهم تخصيص الجواب به
معناه ان بعضهم راى ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي لكن لا مطلق الذاتي بل الذاتي مخصصا بتقييد العموم
كالحيوان بالنسبة الى الانسان ومنشأ غلط ارباب هذا الراي كونهم وجدوا الذاتي الاعم الذي
هو الجنس مقولا في جواب ما هو على مختلفات الحقائق اذا سئل عنها فظنوا ان كل مقول في جواب ما هو ذاتي اعم
توهما منهم للعكس قوله فيصلح ان يقال على المختلفات بالحقيقة اذا سئل عن احادها باسولة فلا يميز من الجواب
مع ان لا دلالة للعام على الخصوصية معناه انه اذا سئل عن الحقائق المختلفة لا بحسب الشركة بل باسولة متعددة عن
كل واحد واحد من تلك الحقائق كما اذا سئل عن الانسان وحده والفرس وحده بما هو فيجب ان يكون
الجواب محصلا لاختلاف المسؤول عنه ولو اجيب بالذاتي الاعم كالحيوان لما امتاز احد الجوابين
عن الاخر ومنه وجه اخر من الخلل وهو ان الطالب بما هو انما يطلب الماهية والماهية مجموع مقوماتها الذاتية
العامة منها والخاصة لكن العام لا يدل على الخصوصية كالناطقية والصاهلية في المثال المذكور اصلا
فلا يكون عام الجواب قوله فيجوز للشيء لوازم غير متناهية يعني ان يلزم منه اللوازم الاعتبارية
دون الحقيقية فانه سيبرهن في هذا الكتاب على عدم جواز اللانهاية فيها والمثال الذي ذكره
انما هو من الذهنية التي تعتبر للشيء بالقياس الى الغير قوله ثم لو صلح الالتزام في الجواب هيهنا فاللازم الواحد
المتعاكس على كثير من اللوازم من حيث هي هي يجوز ان يقال في جواب ما هو على كل منها فلا يحصل تمييز في جواب
المختلفات وهذا لا يرتضيه سليم الفطرة يريد باللازم المتعاكس ما هو مثل لزوم استعداد الكتابة
للانسان اللازمة لاستعداد الضاحكية له اذ كل واحد من اللازمين لازم للاخر لزوما متعاكسا اي
كما ان هذا لازم لذاك فذاك لازم لهذا فلو صلح احد اللازمين في الجواب هيهنا لكان اذا سئل عن
الانسان بما هو وقيل في الجواب انه الذي يلزمه استعداد الكتابة لم يكن هذا اللازم معرفا
لذات الانسان اولى من كونه معرفا لاستعداد الضاحكية من حيث هو هو وصلح جوابا حينئذ عن السؤالين
فلا يحصل الفرق في الجواب اذا سئل عن الامور المختلفة والفطرة السليمة تشهد بعدم جواز ذلك كما ذكر في
الكتاب قوله ومفهوم الناطق شيء ما له قوة النطق ويعرض خارجة تخصصه بالحيوان وكذلك كل مشتق
نحوه يريد به الجواب عن سؤال يمكن ايراده على قوله والجزء الخاص كالناطق لا يدل على العام الا بالالتزام

اجتماعا

وذلك السؤال بهو ان يقال ان الناطق متضمن للحيوان فهو يدل عليه بالتضمن فلم قلتم انه لا يدل عليه الا
بالالتزام وجوابه ماذكر ويمكن ان يجاب بوجه اخر لم يذكره وهو ان الناطق لو دل على الحيوان بغير
الالتزام لدل عليه اما بالمطابقة واما بالتضمن والظاهر انه ليس بالمطابقة بقى ان يكون بالتضمن لكن ذلك باطل والا
لكان قولنا حيوان ناطق مكررا فيه الحيوان مرتين تارة بالمطابقة وتارة بالتضمن بل مرارا غير متناهية لانه يصير
معنى الكلام حيوان هو حيوان ناطق ثم يكون الناطق متضمنا للحيوان ثم لا يتناهى وهلم جرا اقول فالمقول في جواب ما
هو الماهية واني يعني في الوجدين دون المقومات وان لم يخطر بالبال منفصلة فهي داخلة في معناه انه لما
ابطل ان يكون ذلك المقول هو الاعم من الماهية او الاخص او المساوي تعين ان يكون هو الماهية لتساوي
الظاهر انها لا يعني في الوجود الذهني ولا في الوجود الخارجي الا مقوماتها وتلك المقومات وان لم يخطر
بالبال منفصلة عند العلم بالماهية فلا يقدح ذلك في كونها داخلة فيها لان العلم بالشيء اعم من العلم به على سبيل
التفصيل ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام كما لا يلزم من كون هذا لا انسانا كونه لا حيوانا لاحتمال كونه
فرسا فيكون حيوانا مع كونه لا انسانا والعلم المفصل هو العلم بالشيء مع العلم بامتيازه بذلك
الشيء عن غيره وقد يعلم الشيء مع عدم خطور غيره بالبال والعلم بالامتياز عن الغير مشروط بالعلم
بذلك الغير قال ثم السائل عما هو اما ان يطلب امرا عن متعدد او كان كليا فيجاب بحد
لجوابنا للسائل ان الانسان ما هو انه حيوان ناطق وان كان حرسا مسيانى وان كان امرا متكثرا
بالعدد غير متعرض للاحاد بل اشار الى العدد انه ما هو فهو طالب الماهية المشتركة دون
الخصوصيات فيجاب بها وفي هذا القسم اما ان يكون الذي فصل به كل من المشاركات على الماهية
المشتركة داخلا في حقيقته فيتم ما به الافتراق وجود ما به الاشتراك او لا يكون كذا ولا يتقوم
الامر الخاص وجود العام فالاول كما اذا سئل عن الانسان والطير والفرس انها ما هي فالاعم من
الحيوان كالجسم لا يدل على كل الماهية المشتركة بل على جزء النفس وغيره والاخص منه كتعرض اسما الاحاد
غير مطابق فانه غير سائل عن واحد واحد والمساوي للحيوان كالحساس او المتحرك بالارادة مثلا قد قيل
انه لا يدل على الامر العام الا بالالتزام ولم نعين فيتعين الجواب انها حيوانات والحيوانية جامعة للمقو
المشتركة تاركة لما وراءها وهذا الجواب لا يصلح لسؤال الاحاد افرادا والثاني كما اذا سئل عن
زيد وعمرو وخالد انهم ما هم فيجاب بالانسان كما ذكرنا وكذلك اذا سئل عن واحد او الجماعة الاولى
مختلفة الحقائق وههنا متفقة الحقائق وهنالك حمل الحيوان في كل واحد هو جعله انسانا وفرسا
وههنا جعل الانسانية كل واحد غير جعلها زيدا وعمرا لخواصها بل هي عوارض خارجة غير مغيرة لجواب ما هو

اقول

١٢

اقول قوله وان كان حرسا مسياني يريد انه باق في المعرف بالعدد اذا كانت تلك الاشياء مختلفة الحقائق
فان الجواب عن المجموع هو الجواب عن الاحاد وقوله فهو طالب الماهية المشتركة دون الخصوصيات فيجاب بها
ربما يخيل عليه انكم قلتم الذاتي لا يكون مقولا في جواب ما هو فكيف جعلتم الماهية المشتركة كالحيوان مقولا في جواب
المختلفات الحقائق كالانسان والفرس والطير وهو ذاتي لها وجوابه انه ذاتي لكل واحد وليس مقولا في جواب
ما هو بالنسبة اليه بل مقولا اذا سئل عن المجموع طالبا للماهية المشتركة وهو نفس الماهية المشتركة لا ذاتي لها
وكذلك الانسان اذا سئل في جواب الجماعة الثانية المتفقة الحقائق فانه ذاتي لكل واحد واحد باعتبار
المجموع المركب من الانسانية المختصة مع انضمام المخصصات لها ولم يقل في جواب ما هو بالنسبة الى ذلك
المجموع بل بالنسبة الى المخصص لا مع المخصصات سواء كان مقولا حال السؤال بالاجتماع او بالانفراد واعلم
ان من الاشياء المركبة التي يكون جزؤها الخاص مقوما لوجود الجزء العام لعدم اتحاد الجعلين كالجسم ذي النفس
النباتي والجسم ذي النفس الحيواني فما يقتضي الجزء الخاص تنوع ذلك العام كما في هذين المثالين ومنه ما لا يقتضي
تنوعها كالسواد ماخوذا مع تخصصه بهذا المحل فانه لا يوجب ذلك لاوان يكون لذلك المحل ومنه ما يقتضي
النوع كالناطق والصاهل المنوعين للحيوان والضابط في التنويع وتغيير جواب ما هو هو مشاركة الفطرة
لا اتحاد الجعلين وعدم اتحادهما وهذا مما ينبغي ان يفهم في هذا الموضع قال اللوح التاسع في الالفاظ
الخمسة المفردة كل كلي مقول في جواب ما هو اما ان يكون على مختلفات الحقائق كالحيوان ويسمى جنسا ويرسم بانه
الكلي المقول على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو اقول انما كان هذا رسما لان مقولية الشيء بالنسبة
الى غيره امر خارج عن ذلك الشيء والتعريف بالامور الخارجة رسم لا حد والكلي جنس للخمسة والمقولية التي
بعده خاصة تميزه عن الاربعة الباقية اما على اشياء مختلفة الحقائق فيميزه عن النوع وفي جواب ما هو يميزه
عن الفصل والخاصة والعرض العام ويجب ان يضاف الى هذا الرسم وامثاله قيد اخر وهو ان يقال من حيث
هو كذلك او ما في معناه لما يستعمل في الشيء الواحد قد يكون جنسا باعتبار ونوعا او خاصة او عرضا
عاما باعتبار اخر فلا بد من التقييد بالحيثية المذكورة لكنها قد تترك لفظا لدلالة القرينة عليها وعلى
هذا ينبغي ان تقيس رسوم باقي الخمسة ورسوم كثير من الاشياء التي ترسم في هذا الكتاب فان عدم
اعتبار مثل هذه القيود مما يوقع غلطا كثيرا وقد نبهت على ذلك في تقسيم دلالة الالفاظ قال
واما ان يكون على اشياء متفقة الحقائق ويسمى نوعا ويرسم بانه الكلي المقول على اشياء لا تختلف الا بالعدد
في جواب ما هو اقول الكلي جنس وباقي القيود خاصة مميزة عن الاربعة ويحصل منهم من الاشياء
لا الخارجية الوجود فقط بل ما هو اعم من ذلك ليدخل فيه ما نوعه في شخص كالشمس قال والنوع قد يطلق

تلويح

يعني اخر وهو اخص المقولين القريبين في جواب ما هو بالنسبة الى الآخر ويغاير مفهومه الاول لاعتبار
النسبة فيه الى الفوق وقد يكون هذا النوع جنسا كالحيوان بالنسبة الى الجسم ولا كذلك الاول
والانسان نوع بالمعنيين لا يدخل احد المفهومين تحت الآخر اصلا والاجناس قد تترتب في صعودها
ونزولها ويجب تناهيها اذ لا اعم من الوجود ولا اخص من الشخص ومراتب العموم محصورة بين
هذين الحاصرين فيجب فيها النهاية وبهذا البيان يعرف ان اللازم لا اوساط لم يعرض متناهيا لانحصارها
بين ما ليس اطرافها ولو ساغ عدم النهاية في الذاتيات لكان لا يعقل من هذه الانواع ما لا يتعدمه اسماء
لا اسامي وذلك بين البطلان ويسمى الترتيب الى جنس ليس فوقه جنس ويسمى جنس الاجناس كالجوهر مثلا
ونوع لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع والتي هو جنس لما تحته نوع لما فوقه كالحيوان وغيره من المتوسطات
اقول قوله وهو اخص المقولين القريبين في جواب ما هو بالنسبة الى الآخر يريد بالمقولين كالحيوان
والانسان فان كل واحد منهما مقول في جواب ما هو واحدهما وهو الانسان اخص من الآخر وهو الحيوان
وكذلك الجسم النامي والحيوان والبعيد بالقريبين لا اعرف فيه فائدة وكانه اخذ ذلك من قول الرئيس
ابي علي بن سينا انه الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس قولا ذاتيا اوليا فلكونه اعتبر في رسمه الاولية
في قول الجنس عليه اعتبر هو في هذا الرسم ايضا القرب في مقوليتهما في جواب ما هو والذي ذكره الرئيس
فيه فائدة ظاهرة وهو ان يخرج به الصنف فانه يشارك غيره في الدخول تحت الجنس ويقال عليه وعلى غيره
الجنس قولا في جواب ما هو لكنه لا يقال كذلك قولا قريبا من غير واسطة بل بواسطة مقوليته على النوع اولا وعليه
اعني الصنف ثانيا وفي هذا الرسم اذا حذف ذكر القريبين لا يدخل الصنف فيه فلا يحتاج الى اخراجه بتقييد
لان الصنف ليس بمقول في جواب ما هو قوله لا يدخل احد المفهومين تحت الآخر اصلا معناه انه لما بين
ان المفهوم من النوع بهذا المعنى الاضافي مغاير للمفهوم من النوع بالمعنى الاول الحقيقي واظهر الفرق بينهما
واراد بذلك ظن من يظن ان المفهوم من احدهما هو المفهوم من الآخر اراد بعد ذلك ان يزيل ظنا آخر وهو
ان المفهومين وان كانا متغايرين الا ان بينهما عموما وخصوصا حقيقيين فنبه هاهنا على بطلان ذلك
بان احدهما لا يدخل تحت الآخر لصدق الاضافي بدون الحقيقي كالحيوان وبالعكس كالانواع البسيطة التي هي
غير داخلة تحت جنس كالوجود فان قيل الحيوان نوع حقيقي ايضا بالنسبة الى الحصص قلنا الحصص غير
في الوجود بدون الفصول فان سميت انواعا حقيقية بهذا الاعتبار كان بين المفهومين مداخلة لا محالة لكن مراد
صاحب الكتاب بالنوع الحقيقي هاهنا ليس الا ما يقال على الحقائق المتاصلة والا لا يمكن تمشية كلامه في هذا الموضع
وقد ذكر فيما بعد ما يقتضي ان بينهما مداخلة وسانبه عليه في موضعه واعلم ان النوع الذي هو احد الخمسة

هو الاول واما الثاني فتارة يصدق عليه انه جنس كالحيوان وتارة يصدق عليه انه نوع حقيقي كالانسان فلا يقع
في الحصر الخمس قوله ولو ساغ عدم النهاية في الذاتيات لكان لا يعقل من هذه الانواع ما لا نعدمه اسماء لا اسامي
وذلك بين البطلان بحسب ان يفهم من هذا البيان التخصيص بالماهيات المعقولة لا بكل ماهية ليجوز العقل وجود
ماهية مركبة من ذاتيات لا نهاية لها ولا يكون تلك الماهية معقولة لنا البتة ولا يتاتى بطلان وجودها بهذا البيان
اللهم الا ان يضاف اليه بيان آخر او يرجع الى البيان الاول وحينئذ لا يكون هذا البيان كافيا الا ان يخص بالماهيات
التي لنا ان نعقلها قوله ويسمى جنس الاجناس كالجوهر مثلا فيه تساهل لانه لا يرى ان الجوهر جنس بل يسلك
في ذلك مسلك المشهور لكون الامثلة لا يعاقب فيها بعد ان يحصل منها الغرض قال وقد يقع من الذاتيات
ما لا يصلح لجواب ما هو ولا يكون الاعم المحيط لانه مقول فيكون خاصا فيصلح للتمييز بين المشاركات للشيء
في معنى عام ويسمى فصلا ويرسم بانه الكلي الذي يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته والعرضيات
الخاصة كالضاحك يتميز الا انه يتميز غير ذاتي ويطلب التمييز المطلق وفصل الحيوان وفصل جنس الانسان
والمر جنسه فلا كل ذاتي اعم جنس كناطق للمتخلفين وكل فصل فانه مقوم لنوعه ومقسم لجنس ذلك النوع ومن
الكليات ما له فصل مقسم دون المقوم كجنس الاجناس ومنها ما له المقوم دون المقسم كنوع الانواع ومنها
ما له كلاهما كالمتوسطات والفصل المقسم للنوع يقسم الجنس ولا ينعكس والفصل المقوم للجنس يقوم النوع
ولا ينعكس اقول معنى قوله المحيط هو ما لا يخصص بشيء يساويه في الحمل كتقدم الحيوان للحساس والانسان للناطق
لا بالعكس ومعنى قوله لانه مقول هو انه يتكلم اولا في المقول في جواب ما هو وقسمه الى الجنس والنوع والآن
يريد ان يتكلم في الذاتي الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو فذكر هاهنا انه يجب ان لا يكون الاعم المحيط
وبين ذلك بان كل اعم محيط مقول في جواب ما هو وبحث كلامنا فيما لا يكون مقولا كذلك وبعد الكلام لو كان
الاعم المحيط لكان مقولا لكنه ليس بمقول ما ليس بالاعم المحيط قوله فيكون خاصا فيصلح للتمييز بين المشاركات للشيء
في معنى عام ويسمى فصلا يريد انه لما ثبت انه ليس باعم محيط وجب ان لا يكون مميزا كافيا لان كل مميز عن اعم
محيط وما به من باب عكس النقيض ان ما لا يكون اعم محيطا لا يكون مشتركا وكل ما ليس بمشترك فهو خاص فهذا الذاتي
خاص بالماهية التي هو ذاتي لها وكل ما كان خاصا فهو مميز لها عما عداها من الاشياء التي تشاركها في معنى عام سواء كان
ذلك العام جنسا او غير جنس كالوجود والشيئية ولهذا لم يقل كما قد يقول غيره فيصلح للتمييز بين المشاركات
للشيء في جنس ما لما ينتقض بالذاتي الذي يكون لماهية غير داخلة تحت الجنس فانه لم يبين بطلان وجودها كالماهية
المركبة من ذاتيين متساويين قوله واي شيء يطلب التمييز المطلق يريد بالمطلق الذي لا يكون مقيدا بالذاتي
والعرضي وفائدة ذكره ان يتبين وجه الحاجة الى قوله في آخر رسم الفصل في ذاته فذكر ان اي يطلب

ان كان المراد بقوله لا بالعكس ان لا يكون شيء يساويه متضمنا له لزم منه ان لا يكون لشيء من الفصول فصول بل يكون كلها بسيطة وقد صرحوا بخلاف ذلك وان كان المراد شيئا آخر فلابد من بيانه

المحيط بما لا اختصاص ان لا يكون داخلا في مساويه ... [illegible]

التمييز المطلق لا المقيد فلو لم نقيده بقولنا في ذاته لا يستقيم ذلك الرسم بالخاصة قوله والفصل المقسم للنوع
يقسم الجنس ولا ينعكس يريد بالنوع ههنا الاضافي دون الحقيقي اذ هو الذي يقسمه الفصل واما الحقيقي فلا يقسمه
الا العرضيات وانما وجب ان يكون ما يقسمه يقسم الجنس من غير عكس لانه اخص من الجنس الذي هو عينه بالعناصر
اليه وما قسم الاخص قسم الاعم ولا يلزم عكسه قوله والفصل المقوم للجنس يقوم النوع ولا عكس معناه ان الجنس
مقوم للنوع ومقوم المقوم مقوم واما عدم لزوم العكس فظاهر لان الناطق مقوم للانسان وليس بمقوم للحيوان

فما المقوم

قال والذاتي المحمول في جواب ما هو المنقسم الى المقول على المختلفات والى المقول على المتفقات وغير المقول
الصالح لجواب اي شيء الذي هو الفصل والعرض اما ان يكون محمولا على نوع واحد دون غيره كان نوعا اخيرا او متوسطا ...
عم الجميع او لم يعم لزم او فارق كقوة الكتابة ووجودها بالفعل للانسان يسمى خاصة وترسم بانها كلية تقال على
ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي واما ان يكون محمولا على نوع وغيره عم او لم يعم لزم او فارق كالابيض
على الثلج والقار ويسمى عرضا عاما ويرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولا غير ذاتي وقد يسمى
عرضا ويحذف عنه العام وليس هذا هو العرض القسيم للجوهر فان هذا قد يكون جوهرا فان الجسم عرض للابيض
لخروجه عن مفهومه كما دريت وليس عرضا بذلك المعنى واللون عرض بذلك المعنى وهو جنس للسواد لا العرض العام
وخاصة الحيوان خاصة الكلي وعرض عام الكلي عرض عام الجزئي ولا انعكاس وقد يكون شيء واحد كاللون جنسا
كما هو للسواد ونوعا كما هو للكيف وخاصة كما هو للجسم وعرضا عاما كما هو للانسان لاختلاف الجهات

اقول مقصوده الآن بيان وجه انحصار المحمولات في خمسة وذلك انه قد سبق انها اما
ذاتية واما عرضية فالمحمول الذاتي انحصر في ثلثة لانه اما مقول في جواب ما هو او غير مقول والاول ان كان
على مختلفات الحقائق فهو الجنس وان كان على متفقاتها فهو النوع والثاني هو الفصل وهذا يبين لك ان النوع
الذي هو احد الخمسة هو الحقيقي لا الاضافي واما المحمول العرضي فقد قسمه الى الخاص والعرض العام وقسم الخاص الى
ما يكون للنوع المتوسط كالماشي للحيوان وما يكون للجنس العالي وبحسب اعتباره ولو قسم العرضي الى ما يكون
محمولا على كل واحد دون غيره والى ما لا يكون لدخلت الاقسام بأسرها فيه فهو اصح من قوله على نوع واحد
وقد يمكن ان يكون مراده بالنوع ههنا الحقيقة كانت الكن في هذا التاويل تعسف ويسمى كل واحد من الخاصة
والعرض العام الى ما يعم جميع افراد الكلي الذي هو له الخاصة او العرض العام خاصة او عرض عام بالنسبة اليه
والى ما لا يعم تلك الافراد وايضا الى ما يكون لازما او مفارقا فمثال الخاصة العامة للافراد قوة الكتابة للانسان
وهو بعينه مثال اللازم ومثال الخاصة التي لا تعم وجود الكتابة بالفعل للانسان وهو بعينه مثال المفارقة ومثال
العرض العام الذي يعم الافراد الاكل للحيوان ومثال الذي لا يعم الابيض له ومثال اللازم منه الزوج للاربعة

الاخرى كما قال ... لان نوع الى ماتكون للنوع صح

ان عنى بالاكل المتغذي فهو مثال ... وان عنى به ما هو ... فهو خاص لا عرض عام ... ر

ومثال

ومثال المفارق منه المشي للانسان وفي تمثيله في الخاصة بقوة الكتابة ووجودها بالفعل مساهلة لان
قوة الكتابة غير محمولة على الانسان وكذا وجودها بالفعل بل المحمول الكاتب بالقوة او بالفعل والكلام انما هو
في المحمولات واقسامها قوله في الرسمين على ما تحت حقيقة واحدة ولم يقل على حقيقة واحدة لان ذو حوليه
مثلا هي من خواص الانسان ولا يتصف بالحمل اليه من حيث هو انسان فلا يقال الانسان رجل ولو اضيفت اليه
اي لا يحمل على مفهوم الانسان بل على اشخاصه ...
من حيث هو لحقت وليس كذا وقوله في الرسمين ايضا على ما تحت حقيقة واحدة احترازا لو كان يقول على
ما تحت نوع واحد لدخول خاصة الجنس العالي في رسم الخاصة بحسب العبارة الاولى وعدم دخولها فيه بحسب
العبارة الثانية على ما عرفت واعلم انه انما لم يتعرض للفصل حيث مثل باللون لاجتماع عدة من هذه في شيء واحد
بحسب اعتبارات مختلفة وتعرض للاربعة الباقية لكونه لا يجوز ان يجعل فصلا بالنسبة الى شيء آخر اذ الفصل
فصلا
يقوم وجود الجنس المخصص واللون ليس كذلك بالنسبة الى شيء وبعضهم جعل للكثيف ايضا وفيه مساهلة **قال**
اللوح العاشر في احوال هذه الالفاظ هذه الالفاظ الخمسة التي هي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام
متشاركة في وقوعها على الحصصات باسمائها وبحدودها ايضا **اقول** هذا الحكم يختص بالطبيعي منها فان كل كلي
له اعتبارات ثلثة اعتبار انه تلك الطبيعة المخصوصة ككونه انسانا او جسما او غير ذلك واعتبار انه
كلي مع قطع النظر عما صدق عليه ذلك واعتبار المفهوم المركب من الامرين اعني الطبيعة ووصفها بالكلية ...
وكل واحد من هذه الاعتبارات مغاير للآخر والاول من هذه الاعتبارات يسمى كليا طبيعيا والثاني كليا
منطقيا والثالث كليا عقليا وكذا الحال في كل واحد من هذه الخمسة كالحيوان الذي هو جنس فان اعتبار كونه
حيوانا غير اعتبار كونه جنسا وغير اعتبار مجموع الامرين والمرسوم في الفصل المتقدم على هذا هو الخمسة المنطقية
وهذا الحكم العام لها وهو وقوعها على ما تحتها بالاسم والحد هو الخمسة الطبيعية كالانسان الصادق
باسمه على زيد وعمرو وبحده ايضا اذ كل واحد منهما يصدق عليه انه حيوان ناطق وقوله بحده لا يريد به ان
حد الكلي هو حد الجزئي الذي تحته فان ذلك محال في مثل الحيوان والانسان وفي كل جزئي تحت كلي بل يريد
صدقه عليه لا على انه حد له ومراده بالحد ما هو اعم منه ومن الرسم فاعلم ذلك **قال** وبلغه الذاتيات
واتفقوا بانه لا طول لا يسوغ فيها التشكيك الا على تفصيل سيأتي والانسان قد يقد والفصل المنطقي الناطق
لا النطق اذ لا يحمل فيه والصفات كالسواد لا يوصف بها الا مع الاشتقاق كالاسود فلا يقال الانسان سواد
بل اسود ويفهم من الاول دخوله فيه ولولا الفصل ما استعد الجنس للخاصة وقد دريت ان خاصية الفصل تقويم
الجنس
وجود المختص والحقيقة الاصلية لها ما يقوم الجزء الخاص لها وجود العام كما يقوم المجموع والمحلقة ما يتقوم
باجزائها ولا يتقوم بجزئها المشترك بالخاص كالاقطر وباختراع للاسامي لا يحصل حقائق **اقول**

فيه نظر فان ذلك فصل طبيعي لا منطقي اللهم الا ان يراد بالمنطقي ما ذكر في الشرح ... العنبي في صناعة المنطق فيصح كذلك ليس ما هو المصطلح في هذا الفن ... ر

ثلثة الذاتيات هى الجنس والنوع والفصل وقوله الا على تفصيل سيأتى يريد انه يأتى فى علم ما بعد الطبيعة تحقيق الحال فيه فانه يخالف الجمهور فى ان الجواهر لا تقبل الشدة والضعف وقوله والباقيان يريد الخاصة والعرض العام وقوله ثم وقد اعنى قد يقع بالتشكيك وقد لا يقع وقوله والفصل المنطقى الناطق لا النطق اذ لا حمل فيه يريد الحمل فى النطق فانه لا يقال الانسان نطق بل ناطق وكلامنا فى المحمولات قوله ويفهم من الاول دخوله فيه اى يفهم من حمل الفصل على النوع كقولنا الانسان ناطق دخول الفصل فى النوع لدخول الناطق فى الانسان على المعنى الذى عرفته فى حمل كل ذاتى وقد سبق بيانه قوله وقد دريت ان من خاصية الفصل تقويم وجود الجنس المحصص فيه نظر فان الاضافة الى المحل كاضافة السواد الى محله مقومه لوجوده وليست فصلا فيجب ان يحمل الخاصة ههنا على الخاصة الاضافية اعنى ان يكون خاصة بالنسبة الى بعض ما يغايره

قال وكون الشىء موصوفا بانه احد هذه الخمسة او انه كلى او قسيمة ونحوها عرضى له ووصف الشىء باحد هذه لاضافة تما اما الى موقه او تحته او مساويه وكل فى نفسه دون النظر الى ذلك حقيقة نوعية والذاتى ليس من شرطه ان يكون للحقيقة الاصلية بل قد يكون للشخص كالانسانية لاشخاصها والحيوانية عن الفصل جاعل للاصناف هذا ما اردنا ههنا

اقول قوله او قسيمه يريد الجزئى فقوله او انه كلى او قسيمه يريد الذاتى والعرضى وقوله ونحوها يريد ككونه مقولا فى جواب ما هو او غير مقول وما اشبه ذلك وقوله عرضى له الدليل عليه انه قد يعلم الماهية ويشك فى انها احد هذه الاشياء اما فى ذاتها كالجزئى الحقيقى او بالنسبة الى شىء آخر كالجنس ولو كانت هذه الاشياء ذاتية لما وقع الشك فيها قوله وكل فى نفسه دون النظر الى ذلك حقيقة نوعية يريد دون النظر الى ما اضيف اليه كالحيوان مثلا دون النظر الى الانسان فانه حينئذ يكون حقيقة نوعية لمقوليته على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فى جواب ما هو وفى هذا الكلام مناقضة لكون النوع الحقيقى والنوع الاضافى لا مداخلة بينهما كما عرفت قوله كالانسانية لاشخاصها انما يصح بشرط ان يكون تلك الاشخاص ماخوذة مع العوارض المخصصة لا بدونها قوله والحيوانية عن الفصل جاعل للاصناف ينبغى ان يفهم ان ذلك ليس على اطلاقه بل منها ما يكون منوعا كما عرفت لكنه لم يذكر ذلك فى هذا الكتاب وذكره فى غيره من كتبه

قال المرصد الثانى فى القول الشارح وفيه ثلثة تلويحات الاول فى الحد الحد التام هو القول الدال على ماهية الشىء بجمع مقوماته كلها وتركب فى الحقائق الاصلية من اجناسها وفصولها وما لا تركب فيه فلا قول دال عليه فان احد اللفظين ان دل على ما وراء الماهية فليس القول حدا وان دلا على الوحدانى فمترادفا واللفظ الواحد اذا دل على الذات فهو اسم لا حد وان دل على البعض فلا حدية

اقول قد عرفت ان القول هو اللفظ المركب ويفيد التركيب لاخراج اللفظ المفرد فانه لا يشتغل به الا فى تعليم اللغة والمراد بالدال ما دلالته بالمطابقة لاخراج دلالة مثل قولنا الحيوان الناطق على ماهية الجسم فانه يدل عليه بالتضمن وقوله بجمع مقوماته كلها معناه ان الحد لما كان دالا على ماهية الشىء وكان الشىء فى الاعيان وفى الاذهان ايضا لا يتحقق الا بتحقق اجزائه المقومة لماهيته وجب ان يكون الحد مشتملا على جميع مقومات الشىء المحدود والا لم يتحقق به ماهيته فى الاذهان قوله وتركب فى الحقائق الاصلية من اجناسها وفصولها يريد انه لما ثبت ان الحد يجمع مقومات المحدود وجب ان الماهية المركبة من الجنس والفصل وهى التى يتقوم وجود جزئها العام بجزئها الخاص تركب الحد الدال عليها من الجنس الذى هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذى هو جامع للمقومات المميزة وقد توهم بعضهم فى امثال هذا الموضع ان المراد منه ان الحد لا تركب الا من الجنس والفصل وان كل الحقائق مركبة منهما وليس الامر كذا بل هذا الحكم مخصوص بالحقائق الاصلية وقد عرفتها قوله وما لا تركب فيه فلا قول دال عليه يكفى فى ذلك التركيب الذهنى وان كان فى الاعيان بسيطا ويعنى بالدلالة ههنا ما يختص بالحد دون غيره قوله فان احد اللفظين ان دل على ما وراء الماهية فليس القول حدا وان دلا على الوحدانى فمترادفا معناه لو دل لكان كل واحد من اللفظين اللذين يركب منهما ذلك القول لا يخلو اما ان يدل او لا يدل فان دل فاما على ما وراء الماهية او لا فان كان على ما وراء الماهية فليس القول حدا وان لم يكن كذلك فهو اما ان يدل على ذلك المعنى او على بعض اجزائه او لا عليه ولا على بعض اجزائه والاول يقتضى ان يكون اللفظ الآخر حشوا لا حاجة اليه ان لم يكن دالا على المعنى او مرادفا للآخر ان دل والثانى يقتضى تركيب المعنى وهو خلاف الفرض والثالث على خلاف مورد القسمة اذ المورد ان يكون دالا لا على ما وراء الماهية وان لم يدل اللفظ اصلا كان حشوا وعلى كل المقادير فلا حاجة فيما لا تركيب فيه بوجه لا حد قوله واللفظ الواحد اذا دل على الذات فهو اسم لا حد وان دل على البعض فلا حدية معناه انا لو لم نقيد اللفظ فى تعريف الحد بان يكون مركبا وهو القول لكان البرهان يدلنا على انه لا حد باللفظ المفرد سواء كان المحدود بسيطا او مركبا لان ذلك اللفظ الواحد ان دل على المعنى بتمامه فهو اسم لا حد وان دل على بعض ذلك المعنى فقط فلا يكون حدا ايضا لانه لم يدل حينئذ على ماهية الشىء بل على بعض اجزائها والماهية انما هى بجميع اجزائها وان دل على امر خارج عن المعنى فليس بحد ايضا ولظهور هذا القسم لم يذكره واعلم ان كلامه انما هو فى الحد الذى بحسب الماهية لا بحسب المفهوم وان كان الذى بحسب المفهوم ينتفع به فى العلوم ايضا نفعا لا يقصر عن الذى بحسب الماهية الحقيقية بل الوقوف على الحدود الحقيقية صعب جدا لجواز الاخلال بذاتى لم يطلع عليه ولوقوع كثير من الاغاليط الحدية فيه والحد المفهومى لا يتأتى فيه ذلك واذا عنينا بالانسان الحيوان المنتصب القامة

الضحاك بالطبع فعند الاستعداد لا يجوز الزيادة على ما ذكر في الحد المفهوم اذ كل واحد من الامور
المذكورة فيه ذاتي بحسبه وذاتيات الحد لا يسوغ الزيادة عليها والنقصان عنها وهذا القانون يجب
اتباعه فبالغفلة عنه يقع غلط كثير في الحدود التي بحسب المفهوم قال ولیس الغرض من الحد
التمييز لحصوله بخاص واحد ولا المشروط بالذات لحصوله بفصل وجدنا نقص وهو الذي اخذ فيه الجنس
البعيد مع الفصل كقولنا للانسان انه جوهر ناطق وقد اخل ببعض الذاتيات لعدم دلالة الاعم عليها اصلا
ولا دلالة الخاص التزاما وهو غير معتبر بل الغرض من الحد تصور كنه الشيء كما هو ويتبعه التمييز اقول
قوله وقد اخل ببعض الذاتيات اي كالنامي والحساس قوله لعدم دلالة الاعم عليها اصلا و
لا دلالة الخاص التزاما وهو غير معتبر معناه ان الجوهر مثلا الذي هو اعم من النامي والحساس لا يدل عليهما
اصلا الا بالالتزام ودلالة الالتزام مهجورة غير معتبرة كما عرفت قوله بل الغرض من الحد تصور كنه
الشيء كما هو ويتبعه التمييز معناه انا كلما تصورنا كنه الشيء كان لنا بالقوة القريبة الى الفعل تمييزه عما
عداه فيكون ذلك التمييز تبعا لذلك التصور وليس كل ما ميزناه عما عداه كان لنا ان نتصور كنه حقيقته بالقوة القريبة من الفعل
ما يحصل منه مع العادة التي تختص به ما بعده الرسم ايضا قال ولا الحاجة في الحد ولا التطويل اما في المعنى فلان
غير المقوم لا يورد والمقوم لا يحذف واما في اللفظ فالجنس القريب اسمه اغنى عن تعداد مشتركات المقومات
لدلالته عليها تضمنا والفصول وان كثرت لا دلالة لبعضها على بعض الا بالالتزام فيذكر جميعها و
لو اورد حد الجنس مقام اسمه لا ضير فيه كمثل هذا الايجاز لا يراع فيه عن الحاجة ثم شروط
في الحد الايجاز اخلا في حده مخطي هو الوجيز مضاف وكاين من وجيز بالنسبة طويل لاخرى.
فالاضافات المجهولة لا يحد بها الغير الاضافيات المعلومة دونها اقول عرف بعضهم الحد بانه قول
وجيز غاية الايجاز دال على ماهية الشيء ومقصوده من هذا الكلام بيان فساد هذا التعريف وبين ذلك
بانه لو جاز تعريفه بذلك لكان الايجاز الماخوذ في التعريف اما في المعنى او في اللفظ ثم ابطل التقسيم
قسمين ببطلانهما ببطلان المقدم اما الاول فلان مقومات الشيء المحدود لا يمكن الزيادة عليها في الحد
وهو المراد بقوله فلان الجنس القريب يشتمل على جميع المقومات المشتركة كاسم الحيوان الماخوذ في حد الانسان
فانه يغني عن تعداد واحد واحد من تلك المقومات كالجسم والنامي والحساس لدلالته عليها بالتضمن ثم
ابطل القسمين ببطلانهما ببطلان المقدم اما الاول فلان مقومات الشيء المحدود لا يمكن الزيادة عليها في الحد
وهو المراد بقوله فلان غير المقوم لا يورد ولا يمكن النقصان عنها لما عرفت وهو المراد بقوله والمقوم لا يحذف
واما الثاني فلان الجنس القريب يشتمل على جميع المقومات المشتركة كاسم الحيوان الماخوذ في حد الانسان مثلا

فانه يغني عن تعداد واحد واحد من تلك المقومات كالجسم والنامي والحساس لدلالته عليها بالتضمن ثم بعد ذكر
الجنس يجب ذكر الفصل كالناطق في مثالنا ان كان واحدا فان كانت للمحدود فصول اكثر من واحد فلا بد من ذكر
جميعها ولا يغني ذكر بعضها لوقوع الاخلال ببعض الذاتيات وان كان ذكر ذلك البعض يدل على الباقي ما لا لزم
فان دلالة الالتزام في هذا المقام مهجورة هذا لو جوزنا كثرة الفصول والحق ان الفصل لا يجوز زيادته على الواحد
لانه مقوم لوجود حصة النوع من الجنس فان كفى الواحد في التقويم استغنى عن الآخر ولكان الآخر ان لم يكن مقوما لم يكن فصلا
وان كان مقوما استغنت تلك الحصة بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فلو تقوم وجودها بهما لما تقوم وجودها
بواحد منهما هذا خلف وان لم يكف الواحد في تقويم وجودها فان كان المجموع مقوما فالمجموع فصل واحد وكل واحد
من المفروض فصلا جزء الفصل وان لم يكن المجموع مقوما لم يكونا فصلين وهو خلاف الفرض وقوله والفصول
وان كثرت فيه اشعار بانه لم يحكم بوقوع الكثرة فيها بل انما حكم بتقدير ذلك او وقوع الا انه لما لم يتعلق بغرض هذا الموضع بيان
جواز كثرتها او لا جوازها لا جرم لم يصرح به واذا كان ايراد الجنس يغني عن تعداد المشتركات كفى في الحد ذكر
الجنس والفصل او ذكره وذكر الفصول لو جوزنا ان يكون كثيرة فلو عدل عن ذكر اسم الجنس الى ذكر حده كما لو ادرج الجسم
النامي الحساس مكان الحيوان لما كان ذلك قادحا في التحديد لحصول الغرض الذي هو الاحاطة بكنه حقيقة
الشيء منه فليس الايجاز اللفظي ايضا مشروطا في الحد قوله فمن شرط الايجاز اخذا في حده مخطي معناه انه لما
ابطل التالي بقسميه صرح ببطلان المقدم الذي هو المقصود وهو ان الايجاز لا يجوز ان يكون ماخوذا في حد الحد ولما تم ذلك
بهذا الوجه شرع في بيانه من وجه آخر وهو ان الوجيز من باب المضاف فقد يكون الشيء وجيزا بالنسبة الى شيء طويلا بالنسبة
الى غير ذلك الشيء وذلك مثل القليل والكثير كالعشرة فانها قليلة اذا نسبت الى العشرين كثيرة اذا نسبت الى الخمسة
فالوجيز من الاضافات المجهولة فلا يحد به الامور الغير الاضافية في ذواتها وماهياتها المعلومة دون تلك الاضافات
واعلم ان الحد وان كان يعرض له الاضافة الى المحدود الا ان الاضافة المفيدة مساوية الداخل في الحد لا العارض
له بعد كماله فافهم ذلك قال التلويح الثاني في الرسم وهو قول مؤلف من خواص الشيء او اعراضه التي تخصه جملتها معا
اقول اما المؤلف من خواص الشيء فكما يرسم الانسان بانه المنتصب القامة البادي البشرة الضحاك بالطبع واما
المؤلف من اعراضه العامة التي تخصه جملتها معا فكما يرسم الخفاش بانه الطائر الولود فان كل واحد من جزئي
التعريف وان كان عرضا عاما الا ان مجموعهما مختص به واعلم ان الترديد في التعريفات لا يجوز اذ يصير المعنى
ان المعرف اما هذا واما هذا لا على التعيين اللهم الا ان يكون المراد اخذ مورد القسمة الى قسمين وحينئذ لا يكون
ذلك ترديدا في التعريف كما ذكر ههنا في تعريف الرسم فان مراده ان يكون مركبا من الامور الخارجية المتساوية سواء
كانت خواص او اعراضا تخص جملتها ويجب ان يعد هذه بان يكون ابين من الشيء اذ لا يجوز التعريف بالاخفى

المتحرك بالارادة م

في الكلام

ولا بالمساوي في المعرفة والجهالة وقد نبه على ذلك فيما بعد الا انه لا بأس بتسهل تعريف الرسم به بخلاف الحد
فانه مركب من الذاتيات والذاتيات لا تكون الا من ماهي ذاتية له قال والتام منه ما وضع فيه الجنس
لتقييد ذات الشيء والناقص ما ليس كذلك اقول قوله لتقييد ذات الشيء يريد ان الذهن كما ينتقل من الخاصة الى الذات
المرسومة كذلك ينتقل الى غيرها كما لو عرفنا الانسان بانه ضاحك فكما ينتقل الذهن الى الانسان كذلك ينتقل الى الكاتب
مثلا من حيث هو كاتب وذلك لان دلالتها على تلك الذات ليست الا بالالتزام فان الضاحك مثلا شخص ما ذو ضحك
وشرطه الالتزام يعلم ان ذلك الشيء لا يكون الا انسانا وقد عرفت ان دلالة الالتزام غير محدودة ولا مضبوطة لانتقال
الذهن بها الى امور فوق واحد فلا يتقيد الذات ولا يتخصص الا بايراد الجنس ثم تم الامر بعد ذلك بايراد الخواص
ولهذا كان ما لم يذكر فيه الجنس ناقصا وبعضهم يقول ان الرسم التام هو ما يميز الشيء عن كل ما عداه والناقص ما يميزه عن
بعض ما عداه وهذا انسب لان الغرض من الرسم التمييز فكلما كان تام التمييز فهو تام الرسمية والناقص فيه
ناقص فيها واعلم ان ادخال الجنس في الرسوم يقدح في التعريف المذكور للرسم اذ الجنس من الذاتيات ولم يذكر فيه الا
ان يكون هو لفا من الخواص والاعراض التي تختص جملتها فيجب ان يذكر التعريف على وجه يعم او يخصص بعض الرسوم
او يتناول بان المركب من الداخل والخارج هو خارج ايضا باعتبار ما هو ذلك المجموع والتاويل اولى لانه يبقى
كلام صاحب الكتاب قال واللفظ الواحد كالخاصة لا يكفي للرسم فانه خاصة الخواص المتلازمة
ان كانت لجمعه فيسوغ رسم الكل بها اذ فلا تمييز فلا جواز ولا يقدح هذا في القول الذي استقصي فيه في ذكر
اللوازم ولا رسم واحد لمتلازمين اقول خاصة الخواص المتلازمة هي كالكاتب والضاحك والمنتصب
القامة فان كل واحد منها خاصة للباقي وللانسان وقوله فيسوغ رسم الكل بها يريد بالكل الذات
وباقي الخواص وقوله ولا يقدح هذا في القول الذي استقصي فيه في ذكر اللوازم العلة فيه ان مجموع اللوازم
لا بد وان يطلب الذهن بها جامعا وليس ذلك الا الحقيقة المرسومة وقوله ولا رسم واحد لمتلازمين لان
الرسم لا بد وان يكون مميزا فلا بد ان يكون مساويا فلو كان لمتلازمين رسم لكان اعم من كل واحد منهما فلا يكون
رسما لشيء منهما وفرض انه رسم لكل واحد منهما هذا خلف قال التلويح الثالث ينبه فيه
على امثلة من الخطأ ليهذب التطبع في التوقي لئلا ياخذ الشارح اللوازم العامة كالوجود والعرضية
مكان الجنس اقول هذا الاشتباه منشاؤه اشتراكهما في العموم فانه لما كان الجنس عاما ظن ان
كل عام جنس قال والجنس والفصل احدهما مكان الاخر كقولهم العشق افراط المحبة بل هو محبة
مفرطة اقول وجه الخطائية انه اذا جعل الفصل مقيدا بالجنس فقد جعل العام خاصا والخاص
عاما فلا يكون الحد مطابقا للمحدود قال ولئلا يحل الجنس بنوعه كتحديدهم الشر

نظلم

منظلم الناس ولا يوخذ جنس مكان جنس كمن اخذ القوة والملكة في حد الفاجر والقادر على الفجور كلا مكان
الاخر اقول تحديد الجنس بنوعه يكون تعريفا للاعم بالاخص وذلك غير جائز اذ لا بد في التعريف سواء كان
بالحد او بالرسم ان يكون مساويا للمعرف واخذ كل من القوة والملكة مكان الاخر هو كما يقال العفيف
من له قوة يتمكن بها من اجتناب الشهوات الدنية فان الفاجر له هذه القوة ايضا الا انه لا يجتنب
قال ولا تضع الموضوع مكان جنس كاخذهم الخشب في حد الكرسي ولا الموضوع الفاسد مكانه
كقولهم الخمر عنب معتصر وكذا الرماد خشب محترق اقول الخشب موضوع الهيئة السريرية وليس
بجنس لانه يوجد قبل تلك الهيئة وبعدها ولا كذلك الجنس فان وجوده يتقوم بالفصل وجعلهما واحد واذا
جعل مكان الجنس الموضوع الفاسد كان الفحش في الخطا لان العنب المتمثل به في ذلك لا يكون عنبا
حال كونه خمرا وكذا الخشب والرماد حال كونه خشبا لا يكون رمادا وكذا بالعكس بل كان كذلك
وفسد قال ولا الجزء مكانه كقولهم الانسان حيوان ناطق وعنوا بالحيوان ما تختص به فذلك
لا يقال على المختلفات فلا جنسية بل يورد حيوانية غير مشروطة بتقييد ولا تقييد اذ لو شرط باللاتقييد
لا جواز لاقتران الفصل به اقول الحيوان المختص بالانسان او بالناطق لو قيل على المختلفات لما كان مخصصا
بعضها والتقدير تخصصه به فلا يكون مقولا عليها وكل جنس فهو مقول على المختلفات ويلزم من ذلك بطريق
عكس النقيض ان ما لا يقال على المختلفات فليس بجنس وهو المراد بقوله فلا جنسية بل الحيوان الذي يوجد
في حد الانسان مثلا جنسا له يجب ان يوخذ غير مشروط بقيد انه ناطق ولا بقيد انه لا ناطق لان الاول
هو الانسان بعينه والثاني ينافي جواز اقتران الفصل الذي هو الناطق به فلا يحمل عليه لا جمل الجنس ولا غيره
قال ولا يوخذ الانفعالات مكان الفصول فانها اذا اشتدت قد تبطل وهذه مثبتة اقول
اما قيد بعد في قوله قد تبطل لان من الانفعالات ما لا تبطل كالحركات السماوية والمعقولات النفسانية
قال ولا تعرف الشيء بمثله في المعرفة والجهالة كقولهم ان الزوج ما ليس بفرد فضلا عن ان تعرف
بالاخفى كقولهم ان المثلث شكل زواياه الثلث مساوية لقائمتين ولا تعرف الشيء بنفسه كقولهم ان
الزمان هو مدة الحركة وهو هي بعينها ولا تعرف الشيء بما لا يعرف الا به كقولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا
ولا بد من اخذ طلوع الشمس في حد النهار اقول الذي مضى من اول الفصل الى ههنا يتعلق
بالحدود ومن ههنا ذكر اصنافا اخر من الخطا هي مشتركة بين الحدود والرسوم وانما اخر التعريف بالاخفى
عن التعريف بالمساوي في المعرفة والجهالة لان الذي هو بالاخفى ادخل في الخطا لان المعرف يجب
ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوي في المعرفة والجهالة

(هامش: الكرسي ليس هيئة اصلية بل محلولة فلا جنس حقيقي له ١٢ د)
(هامش: اي ثابتة ما دامت ذات الفصل فصلا)

ان يكون بالاخفى وانما احترز بتعريف الشئ بنفسه عن التعريف بالاخفى لان الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه
او بالنسبة الى بعض الناس دون البعض ولا كذلك تعريف الشئ بنفسه فان الشئ لا يمكن ان يكون اعرف من نفسه
بوجه من الوجوه فهو الفحش في الخطا وانما احترز عن ذلك بتعريف الشئ بما لا يعرف الا به لان في تعريف الشئ بنفسه
يلزم تقدم العلم بالشئ على العلم به بمرتبة واحدة لوجوب تقدم العلم بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف وفي تعريفه بما لا يعرف
الا به يلزم التقدم باكثر من مرتبة واعلم ان التعريف الذي يسمى فيه بتحليل تعريف المعرِّف بالمعرَّف بعدة وسائط
كثيرة هو من قبيل تعريف الشئ بما لا يعرف الا به لان ذلك اعم مما يكون بوسائط او لا بوسائط ولكونه داخلا
فيه لم يخصه صاحب الكتاب بالذكر **قال** ولا يكرر الشئ في الحد كقولهم ان الانسان حيوان جسماني ناطق
وقد دخل الجسمية في الحيوان الا في محال الضرورة كقولنا ان الاسود شئ قام به السواد من حيث هو
كذلك لئلا نظن انه مجرد ذلك الشئ والمتضايفان كالاب والابن اخذ كل منهما في حد الاخر لمعية
العلم بهما ولا نعلم ان التحديد بما به العلم يستلزم لا بما معه ومن علم احد المتضايفين علم الاخر بل الصواب
ان يؤخذ الذاتيان مجردين عن التضايف مع السبب الموقع للاضافة فيتنصب حدا كقولنا ان الاب حيوان
تولد اخر من نوعه من نطفته فلا مرجع فيه الى الابن وفرفوريوس اخذ كلا من الجنس والنوع في حد الاخر يحمل على
سهوه **اقول** قوله لئلا نظن انه مجرد ذلك الشئ يريد ان الشئ الذي قام به السواد مثلا عند ماخوذ
مع صفة السواد مغاير له ماخوذا من حيث هو موصوف بالسواد والمعرَّف هو الثاني لا الاول الذي
هو مجرد الشئ عن ماخوذ مع الصفة وقولنا شئ قام به السواد يحتمل الامرين وما دام التكرار بقولنا من
حيث هو كذلك لاخراج الاول وابقاء الثاني الذي قصد تعريفه قوله ولا نعلم ان التحديد بما به العلم
يستلزم لا بما معه معناه ان التحديد يجب ان يكون بما به نعلم الشئ ويستلزم العلم به على العلم بذلك الشئ لا انه
اعني التحديد يجب ان يكون بما مع العلم به نعلم الشئ لوجوب تقدم العلم بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف واما قوله
ومن علم احد المتضايفين علم الاخر واعلم ان المعرِّف يجب ان يكون معلوما حال ما يكون المعرَّف مجهولا اما في
المتضايفين فليسا كذلك بل من علم احدهما علم الاخر فان من يعلم الابوة يكون عالما بالبنوة وبالعكس فلو قيل
ما الاب فقيل هو الذي له ابن لكان ذلك تعريفا فاسدا فان السائل عن الاب لو كان يعلم ما الابن لكان
ايضا عالما بالاب لان العلم بهما معا فلا يجوز تعريف المتضايفين بعضهما بالبعض واما قوله كقولنا ان الاب
حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته فاعلم ان الحيوان احد الذاتين والاخر الذي من نوعه هو الذات الاخرى
وكونه مولدا لذلك الاخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة واعلم ان هذا ايضا عاجب ان يراد فيه
من حيث هو كذلك والا لصدق هذا على الذات الموصوفة بالابوة لا من حيث وصفها بها

وليس

وليس الغرض الا تحديد الذات مع وصفها بذلك كما قيل في تعريف الاسود وانما اهمل صاحب الكتاب ذلك
لان غرضه بيان كيفية تعريف احد المتضايفين من غير حوالة على الاخر لا غير والامثلة لا تناقش فيها قوله
وفرفوريوس اخذ كلا من الجنس والنوع في حد الاخر يحمل على سهوه معناه انه رسم الجنس بانه المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس قولا في جواب
ما هو نقلا ذلك من كلام المعلم الاول ارسطاطاليس ولم يعلم ان مراده بالنوع الماخوذ في حد الجنس هو الحقيقي
وان النوع المعرف بالجنس هو الاضافي لا الحقيقي فلا دور وهذا الذي وجده في كلام ارسطاطاليس ولم يعلم
ان مقصوده منه هو الذي اوجب ارتكاب القول بان احد المتضايفين يعلم بالاخر بسبب ان الجنس والنوع
الاضافي متضايفان فظن انه قد اخذ كلا منهما في رسم الاخر والحد اراد به صاحب الكتاب في هذا الموضع
مطلق التعريف على جاري عادته في التجوز بذلك **قال** وليس من شرط كل قول شارح ان نعرف
المشروح له حديته او رسميته فقد عرفنا اجزاءهما حين لم نعلمها بما كنت ستعرف انه احدهما هذا
ما اوردنا من التركيب الموجه الى التصور ونذكر التركيب الموصل الى التصديق **اقول**
اذا عرفنا الشئ بقول شارح سواء كان ذلك القول الشارح حدا او رسما فليس من شرطه ان نعرف
المشروح له كون ذلك القول حدا او رسما فانا قد عرفنا اجزاء الحد والرسم التي هي الجنس والفصل
والخاصة والعرض العام حين لم يكن الحد والرسم معلومين وانما عرف كل واحد من هذه الاجزاء بحده
او برسمه ولم يكن حينئذ حده ولا رسمه من حيث هما حد ورسم معروفين اذ لا سبيل الى معرفة الشئ
الا بمعرفة اجزائه وقد كنا حينئذ بصدد تعريف تلك الاجزاء واذا كانت الاجزاء حينئذ مجهولة فما هي اجزاء
له يكون ايضا مجهولا بل بعد ان علم اجزاء الحد والرسم علم ان الذي عرف به كل جزء منهما كان حدا او رسما
فقد عرفت اجزاء الحد والرسم حين الجهل بهما بما ستعرف انه واحد منهما على التعيين **قال**
المرصد الثالث في التركيب الخبري وفيه اربعة ملحات الاول في انواع القضايا وههنا مقدمة اعلم
ان للشئ وجودا في الاعيان اي في نفسه وهو المدلول عليه لا الدال ووجودا في الاذهان وهو دال
على العيني حقيقة لا وضعا ووجودا في اللفظ وهو دال وضعا على الذهني ومدلول من جهة الكتابة ووجودا
فيها وهو دال لما هو لا يختلفان بالاعصار والامم ولا كذلك الدلالة الاولى **اقول** الذي يدل على
ان الوجود في اللفظ يدل على الوجود الذهني ولم يدل على الوجود العيني انا لو راينا حجرا من بعيد وظننا حيوانا
لسميناه باسم الحيوان الذي هو الموجود في اذهاننا لا باسم الحجر الذي هو في نفس الامر واما كون اللفظ
مدلول الكتابة فقد كان يمكن ان يحصل لكل موجود في الاعيان او في الاذهان رقما في الكتابة الا ان

في حفظ ذلك مشقة وعسرا فعدلوا الى ان وضعوا لكل حرف مسموع من الحروف البسائط رقما وحاذوا
بتركيب تلك الحروف تركيب تلك الرقوم بحيث يدل المجموع من الرقوم المكتوبة على المجموع من
الحروف المسموعة فلهذا احدثت الكتابة دالة على اللفظ اولا فقد بان ان للشيء في الوجود مراتب اربعا
الوجود العيني والذهني والذي في اللفظ والذي في الكتابة ودلالتا هذين الاخيرين اعني الوجود
في اللفظ والوجود في الكتابة تختلفان باختلاف الاعصار والامم ولا كذلك الدلالة الاولى اعني دلالة الوجود
الذهني ويقال في المشهور ان الاول مدلول غير دال والثاني والثالث دالان مدلولان والرابع دال
غير مدلول وصاحب الكتاب ذكر ما قيل في الثلاثة الاول فقط واهمل ما قيل في الكتابة لانها قد تكون مدلولا عليها
من جهة اللفظ باعتبار ومن جهة الوجود الذهني باعتبار اخر وهو كونها احد الموجودات العينية قال
واللفظ المركب اما ان يكون على سبيل التقييد وهو المستعمل في الاقوال الشارحة وكثيرا ما يقوم مقامه
لفظ واحد كقولنا الحيوان الناطق المائت ويقوم مقامه الانسان وما سوى هذا من التراكيب لا يخلو
اما ان يتطرق اليه اولا والاول هو مطلوبنا وهو الخبر والقضية والقول الجازم وهو قول يصح ان يقال
لقائله انه صادق فيه او كاذب اقول هذا التعريف انما هو شرح اسم الخبر اذ لو كان تعريفا لماهيته مع
ان الصدق لا يعرف الا بانه الخبر المطابق للمخبر والكذب لا يعرف الا بانه الخبر الغير المطابق لكان ذلك تعريفا
دوريا بل عرف اسم الخبر بما يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب وعرف الصدق والكذب بماهية الخبر
فلا دور وهذا التركيب الخبري هو المستعمل في الحجة فلذلك كان في هذا الموضع مطلوبنا ولما كان نظر
المنطقي ان ينظر في الموصل الى التصور وهو القول الشارح وفي الموصل الى التصديق وهو الحجة
وكان المستعمل في الاقوال الشارحة هو التركيب التقييدي وفي الحجة هو التركيب الخبري لا جرم ذكر
صاحب الكتاب هذين التركيبين ولم يذكر غيرهما من التراكيب التي ليست تقييدية ولا خبرية مثل التمني والترجي
والقسم والنداء اذ لا مدخل لها في غرضه من هذا الكتاب وقد جرت العادة بحصر اقسامها وبيان ماهية كل واحد
منها ولا حاجة بنا الى ذكر ذلك وان كان ينتفع به في فن الخطابة وما يجري مجراها مما لم يتضمن كتاب البلاغة
قال وهذا لا يخلو اما ان يكون اذا حلل كل جزء اول له اما ان لا يصلح وحده للخبرية او يصلح فالاول
يسمى قضية حملية كقولنا الانسان حيوان او ليس والمتقدم في الوضع ههنا ونحوه يسمى الموضوع ونحو المتاخر
المحمول ومن خاصيتها بساطة اجزائها او تقيدها ان كثرت بحيث يصح ان تدل على كل واحد بلفظة واحدة
والثاني يسمى الشرطي ولا يخلو اما ان يكون اصل الارتباط بين جزئيه بلزوم او عناد والاول يسمى شرطيا
متصلا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ويسمى ما قرن به حرف الشرط من جزئيها المقدم والمقرون

يحرف

بحرف الجزاء التالي والثاني منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا وقد اخذ قضيتان فيهما
واخرجتا باقتران هذه الادوات عن الخبرية لعدم صلوح كل واحد للتصديق بعد هذه ولولاها كانت
قضايا والاولى لجزئيها ترتيب يتغير المعنى بتغيره دون الثانية قال الفاضل قوله اذا حلل كل جزء اول له اما
ان لا يصلح وحده للخبرية او يصلح احترز بلفظة اول عن المفردات التي ينتهي اليها تحليل الشرطيات وبلفظة وحده
عن كل واحد من الاجزاء الاول باعتبار التحليل حال انضمامه الى الاخر فانه اذ ذاك غير صالح للخبرية وانما
يصلح لها حال انفراده لا حال تركيبه قوله ومن خاصيتها بساطة اجزائها او تقييدها ان كثرت بحيث يصح
ان يدل على كل واحد بلفظة واحدة اي من خاصية الحملية ان لا ينفك عن احد الامرين اما ان يكون اجزاؤها بسيطة
وقد مضى مثاله او يكون متكثرة لكن التركيب فيها يكون تقييديا بحيث يصح ان يدل على كل واحد من جزئي القضية سواء
كانا بسيطين او تقييديين او احدهما بسيطا والاخر تقييديا بلفظة واحدة اما مثال الجزئين تقييديان فقولنا
الحيوان الناطق المائت يتقبل بقبل قدميه واما مثال الى احدهما فقط تقييدي فقولنا الحيوان الناطق
المائت مشاء او الانسان يتقبل بقبل قدميه فان جميع ذلك في قوة قولنا الانسان مشاء قوله وقد اخذ
قضيتان فيهما يريد في كل واحد من القسمين الشرطيين اعني الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة وقوله
فاخرجتا باقتران هذه الادوات عن الخبرية لعدم صلوح كل واحد للتصديق بعد هذه يريد ان جزئي المتصلة
اللذين هما المقدم والتالي خرجا باقتران الادوات التي هي حروف الشرط مثل ان وما يجري مجراها وحرف الجزاء
مثل الفاء في المتصلة ومثل اما واو وما في معناهما في المنفصلة عن ان يكونا قضيتين لعدم صلاحيتهما بسبب مقارنة
تلك الادوات للتصديق والتكذيب وقد كانا صالحين قبل تلك المقارنة لذلك اما بعد مقارنة هذه الادوات فلا قوله
ولولاها كانت قضايا اي لولا هذه الادوات المقترنة باجزاء كل واحدة من الشرطيتين لكانت تلك الاجزاء قضايا
لاحتمالها التصديق حينئذ قوله والاولى لجزئيها ترتيب يتغير المعنى بتغيره يريد ان الشرطية المتصلة
اذا جعل مقدمها في موضع تاليها وتاليها في موضع مقدمها لم يبق المعنى الذي كان اولا قبل تغير الترتيب سواء كان
التالي مساويا للمقدم او اعم منه واعتبر ذلك بقولنا كلما كان هذا انسانا فهو حيوان كيف لا يصدق اذا قلت كلما كان
هذا حيوانا فهو انسان بخلاف المثال المورد في المنفصلة هذا في التالي الاعم واما في التالي المساوي فكقولنا
كلما كان هذا انسانا فهو ضاحك اذا تغير ترتيب جزئيها فانها وان بقيت حافظة للصدق لكنها متصلة غير المتصلة
التي كانت قبل تغيير الترتيب وذلك بخلاف المنفصلة قال والاولى اذا كثرت القضايا في
تاليها تتكثر لتكثر الربط بالمقدم وتمام الكلام التصديقي عند اول ما قرن وان تكثرت في المقدم فلا تتكثر
ولكن هذا ان ذات الجنب احد الجزئين وبه حمى لازمة وسعال يابس وضيق نفس ونبض منشاري

كلها توحدبان فى المقدم واخرى فى التالى مربوطا به وتنحصر بخلاف المنفصل فان كثرة القضايا
لا تخرجها عن الوحدة والحملية ايضا اذ التكثر فى جزئيها حرف عطف او ما يوجب الاستقلال فى الاتحاد
يتكثر فى ايهما كان اقول انما حكم بتكثر المتصلة عند تكثر القضايا فى تاليهما دون تكثرها فى مقدمها لان التالى
حكم بلزوم صدقه عند صدق المقدم وصدق الشئ لا يتم بدون صدق اجزائه فيكون كل واحدة من تلك القضايا
التى هى اجزاء التالى لازمة للمقدم فتلك المتصلة تحصل من لزوم كل واحدة منها لذلك المقدم متصلة غير المتصلة الحاصلة
من لزوم الاخرى له واما المقدم فانما حكم بانه ملزوم وجاز ان يكون المجموع الملتئم من عدة اشياء ملزوما
لشئ ولا يكون كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ملزوما لذلك الشئ بخلاف اللازم فقد بان ان تكثر القضايا
فى التالى يوجب ان يكون لكل واحدة من تلك القضايا ارتباط بالمقدم مغاير لارتباط القضية الاخرى به
وهو المراد بقوله لتكثر الربط بالمقدم قوله وتمام الكلام التصديقى عنده اقول اما قرن معناه ولاجل تمام
الكلام التصديقى عنده او لقضية قرنت بالمقدم من القضايا التى هى اجزاء التالى قوله وان يكثر فى
المقدم فلا تكثر يريد فلا يلزم التكثر اذ قد يجوز حصول التكثر فى بعض المواد الا ان ذلك لا يكون مطردا
فى كلها ولنمتحن ما ادعاه بهذا المثال وهو قولنا ان كان هذا به ذات الجنب فبه حمى لازمة وسعال يابس
وضيق نفس ونبض منشارى فان المقدم مع كل واحد من الحمليات التى فى التالى متصلة مستقلة ولو عكست بان جعلت
هذه كلها اعنى القضايا التى فى التالى مقدما وجعل ذلك المقدم تاليا هكذا كلما كان هذا به حمى لازمة
وسعال يابس وضيق نفس ونبض منشارى فبه ذات الجنب لم تتعدد المتصلة اذ لا ارتباط التالى
بكل واحد من اجزاء المقدم بل بمجموعها وقوله توحدبان فى المقدم واخرى فى التالى مربوطا به رجع الضمير
فى به الى المقدم وقوله والحملية ايضا اذ التكثر فى جزئيها حرف عطف او ما يوجب الاستقلال فى الاتحاد يتكثر فى
ايهما كان يريد بالتكثر بحرف العطف او ما يقوم مقامه التكثر الذى لا يكون فى قوة مفرد والذى يقتضى
تعدد الربط مثل الانسان والفرس حيوان او الانسان حيوان وكاتب ويريد بالاستقلال ان لا يقع فى
موضوعيته لذلك المحمول او محموليته لذلك الموضوع الى امر آخر والا فيقع مثل قولنا كل من به حمى لازمة
وسعال يابس وضيق نفس ونبض منشارى فهو مجنوب حيث لم تتعدد الحملية مع تكثر موضوعها لكن مثل
هذا التكثر اذا كان فى جانب المحمول لزم تعددها لانه متى صدق شئ على آخر صدق كل واحد من اجزاء الشئ
عليه لاستحالة صدق الكل بدون صدق الجزء وهذا الحكم مختص بالموجبة لا بالسالبة ولا كذلك فى جانب
الموضوع فانه لا يتكثر الحملية الموجبة بتكثره الا اذا كان ذلك التكثر على الوجه المذكور قال واشترك
الشرطيتان فى انحلالهما اولا الى الحمليات ومنها الى المفردات وان لا يدل بلفظ على احد جزئيهما

الاول

الاول اقول يريد بالشرطيتين المتصلة والمنفصلة واعلم ان من الشرطيات ما يكون مركبة من شرطيات
ايضا كما يتبين فيما بعد فلا يكون اول انحلال تلك الى الحمليات ويمكن ان يقال ان مراده بانحلالهما اولا انها تنحل
الى الحمليات قبل انحلالها الى المفردات وقوله بلفظ يريد به المفرد لا المركب وقوله على احد جزئيها
الاول احترز بالاول عن الاجزاء التى سمى اليها التحليل اخيرا فان تلك يدل عليها بلفظ مفرد وذلك ظاهر
قال ولكل من هذه ايجاب وسلب فايجاب الحملية كقولنا الانسان حيوان اى المفروض
ذهنا وعينا انه انسان دون شرط تعميم وتابيد وتخصيص يقابلهما هو حيوان بخصوصية النسبة وهو سلبها
كقولنا الانسان ليس بحجر وحال ما سوى ايجاب المتصل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وهو يتعلق باثبات اللزوم وان كان بين السالبتين وسلبها ما يقطع اللزوم كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة
فالليل موجود وايجاب المنفصل ما يوقع العناد وان كان بين سالبتين مثال ما ذكرنا وسلبه ما يقطع
العناد كقولنا ليس اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا واشترك ايجاب الثلثة فى ايقاع
نسبة ما بين الجزئين والسلب فى رفع تلك النسبة اقول مقابل التعميم هو التخصيص ومقابل
التابيد هو التوقيت ولو شرطنا احد هذه الاشياء لما صدق الحمل فيما يغايره فلهذا وجب ان يوخذ
دون شرط من هذه الشرائط بل يوخذ مع قطع النظر عنها على وجه يكون محتملا لكل واحد منها واثبات اللزوم
بين السالبتين هو كما فى قولنا كلما لم تكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا فانها موجبة لثبوت اللزوم بين جزئيها
والفرق بين هذه وبين السالبة انه لا لزوم بين الجزئين فى السالبة وفى هذا اللزوم ثابت وفرق بين لزوم
السلب وسلب اللزوم فالموجبة من السالبتين حكم فيها بلزوم السلب والسالبة حكم فيها بسلب اللزوم وعلى هذا
نفس الحال فى المنفصلة الموجبة من سالبتين وما بينها وبين المنفصلة السالبة من الفرق فان معاندة السلب
غير سلب المعاندة قال والمتصلة الموجبة اذا قرن باحد جزئيها حرف السلب وادخل عليها لفظة
اما بعد حذف اداتها صارت منفصلة وان كان التالى اعم فليكن عند القلب السلب ماخوذا فيه والمنفصلة
اذا قرن باحد جزئيها السلب وادخل فيها اداة الاتصال صحت متصلة لانه اذا لم يجتمع وجودا من يلزم
من وجود احدهما عدم الآخر واذا لزم معيته وجوديهما تعاند وجود احدهما عدم الآخر اقول
يريد اولا انه كيف يقلب المتصلة منفصلة وثانيا كيف تنقلب المنفصلة متصلة اما الاول فكقولنا كلما كان العدد
اربعة فهو زوج اذا قلب الى قولنا اما ان يكون هذا العدد اربعة واما ان لا يكون زوجا وذلك بادخال حرف
السلب على التالى وحرف العناد على الجزئين مع حذف اداة الاتصال وهما حرفا الشرط والجزاء هذا فيما
يكون التالى اعم من المقدم واما ان كان مساويا له ادخلنا حرف السلب على اى الجزئين شئنا كقولنا

كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اذا قلب الى اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا او
الى اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا بخلاف المتصلة التي تاليها اعم من مقدمها فانها
لا تنقلب الى المنفصلة الا اذا اقترن حرف السلب بتاليها لا غير هذا حكم صاحب الكتاب وكانه اعتبر في الانفصال
العناد في الجمع خاصة ولم يعتبره في الخلو فانه اذا اقترن عند القلب حرف السلب بالمقدم صارت منفصلة مانعة الخلو
فلا يصح منعه من اقتران حرف السلب بالمقدم عند قلبها الى المنفصلة الا اذا عنى بها مانعة الجمع لا مانعة الخلو
فقط واما الثاني فكقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا اذا قلب الى قولنا ان لم يكن هذا
العدد زوجا فهو فرد وان كان زوجا فهو ليس بفرد او ان لم يكن فردا فهو زوج وان كان فردا فليس بزوج ما خال
حرف السلب على اي الجزئين كان مع تبديل اداة الانفصال باداة الاتصال وذلك لان المنفصلة حكم فيها بعدم
اجتماع الجزئين فيلزم من وجود احدهما عدم الاخر والا صح اجتماعهما وقد حكم بعدم اجتماعهما هذا خلف هذا آخر
لزوم المتصلة للمنفصلة واما في لزوم المنفصلة للمتصلة وهو الذي ذكر في الكتاب اولا وعلل الغرا فلانه اذا
لزم معية وجود امرين كما في المتصلة التي تساوي تاليها مقدمها فان وجد ايهما كان يعانده عدم الاخر
والا لم يلزم معيتهما فان كان التالي اعم بحيث يكون الحكم بلزومه للمقدم من غير لزوم المقدم له لزم معاندة وجود
المقدم لعدم التالي في الجمع وهو الذي اعتبره صاحب الكتاب ومعاندة عدم المقدم لوجود التالي في الخلو
ولم يعتبره وذلك ظاهر عند الاعتبار قال والمنفصلة منها حقيقية وهي التي يراد فيها بانها مانع
الجمع والخلو ومنها غير حقيقية وهي التي تمنع الجمع دون الخلو كقولنا هذا المحل اما ان يكون ابيض او يكون اسود
او تمنع الخلو دون الجمع كقولنا اما ان لا يكون هذا المحل ابيض واما ان لا يكون اسود اقول الحكم بالعناد يحتمل
اقساما ثلثة لان العناد المحكوم به اما ان يكون في الصدق والكذب معا ويسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون فردا فانه يستحيل اجتماعهما على الصدق ويستحيل اجتماعهما على الكذب يعني انه لا يجوز ارتفاعهما معا واما
ان يكون العناد المحكوم به في الصدق دون الكذب وتسمى مانعة الجمع ويفهم من ذلك احد معنيين احدهما ان يكون المراد انا
حكمنا بالعناد في الصدق ولم نحكم بالعناد في الكذب وثانيهما ان يكون المراد انا حكمنا بالعناد في الصدق مع حكمنا
باللاعناد في الكذب والمفهوم الاول اعم من الثاني ومثاله اما ان يكون هذا المحل ابيض او اسود فانه يستحيل
اجتماعهما على الصدق ولا يستحيل اجتماعهما على الكذب لجواز ارتفاعهما معا واما ان يكون العناد المحكوم به في الكذب
دون الصدق وتسمى مانعة الخلو ويفهم منها ايضا معنيان احدهما اعم من الاخر فالاعم ان يحكم بالعناد في الكذب مع عدم الحكم
بالعناد في الصدق والاخص ان يحكم بالعناد في الكذب ويحكم ايضا باللاعناد في الصدق ومثاله اما ان لا يكون هذا المحل
ابيض واما ان لا يكون اسود وكلام صاحب الكتاب يحتمل في مانعة الجمع ومانعة الخلو كل واحد من المفهومين الا ان حمله

على

على المفهوم الاعم اولى لما تعرفه في باب القياس الاستثنائي والمنع المذكور في الكتاب يريد به الحكم بالمنع والا لم يكن
المنفصلة كاذبة البتة وفي الحقيقية قد اشعر بذلك في قوله وهي التي يراد بها مانع الجمع والخلو ولم يقل في غير الحقيقية فتامل
كذلك اذ كان الاولى التنبيه في المقدمة والتفريع ثم قال وكل مانع الجمع فقط اذا ادخل اداة الانفصال على سلبي جزئيه منع الخلو فقط و
قد يأتي متصلة صادقة من جزئين كاذبين كقولنا ان كانت العشرة فردا فهي غير منقسمة بمتساويين وكذلك المنفصلة الا انها غير حقيقية
كقولنا الفلك اما ان يكون حارا او باردا في جواب من اثبتهما عليه والمتصلة لا تجب في اتصالها اللزوم بحسب اقتضاء لذات الامر
بل ان كان صحبة اتفاقا تجوز كقولنا ان كان هذا كاتبا فهو ضاحك وهما لازمان لامر غيرهما والمتصلة والمنفصلة يصح قلبهما
الى الحملية اذا صرح باللزوم والعناد كقولنا طلوع الشمس يلزمه وجود النهار او يعاند الليل وقد يصح القلب على
غير هذا الطريق والايجاب اسطقس السلب اذ الاعدام والسلوب تؤخذ في حدها ثبوت ما والا لا تفهم لها
ولا ينعكس اقول قوله وكل مانع الجمع فقط اذا ادخل اداة الانفصال على سلبي جزئيه منع الخلو فقط
علم ذلك انه اذا ادخل حرف السلب على قضية صارت السالبة هنا نقيض الموجبة والنقيضة وبعضها متى صدقت
احديهما كذبت الاخرى وبالعكس فاذا لم يجتمع قضيتان على الصدق وجاز اجتماعهما على الكذب لم يجتمع نقيضاهما
على الكذب وجاز اجتماعهما على الصدق والمثال لذلك هو المذكور في مثالي مانعة الجمع ومانعة الخلو ولهذا لم نمثل
ههنا واما قوله وكذلك المنفصلة الا انها غير حقيقية فاعلم ان الحقيقية هي التي حكم فيها بعدم اجتماع جزئيها
على الصدق وعلى الكذب معا وذلك ينافي صدقها من جزئين كاذبين واما غير الحقيقية فيجوز ذلك فيها اذا
كانت مانعة الجمع واما مانعة الخلو فلا لمنافاة ذلك اياها ايضا واعلم انه قد يأتي ايضا متصلة صادقة
من مقدم كاذب وتال صادق كقولنا ان كان الانسان طائرا فهو حيوان ومن مجهولي الصدق والكذب معا كقولنا ان كان الانسان
طائرا فهو حيوان ومن مجهولي الصدق والكذب معا كقولنا ان كان زيد يكتب فهو يحرك يده لكن لا يجوز من مقدم صادق وتال كاذب
فانه ينافي اللزوم اذ معنى اللزوم ههنا صدق التالي على تقدير صدق المقدم فاذا لم يصدق مع صدقه فليس بلازم له
وهو خلاف المقدر وكذلك المنفصلة قد يأتي تركيب صادقها من قضيتين احديهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك
ظاهر في الحقيقية وفي غير الحقيقية بمعنى الاعم وصاحب الكتاب لم يذكر في المتصلة سوى تركيب صادقها من
كاذبين اذ به يثبت المنافي وفي المشهور ان من المتصلات ما يكون اتفاقية وهي التي حكم فيها بصدق التالي مع
صدق المقدم لا لعلاقة بينهما تقتضي ذلك بل على سبيل الاتفاق كقولنا ان كان الانسان موجودا فالخلاء معدوم
هذا في الموجبة واما السالبة فهي التي حكم فيها بسلب ذلك الصدق الاتفاقي وصاحب الكتاب لا يرى ان يعد
هذه من القضايا لعدم الارتباط بين جزئيها وقد بين ذلك في بعض كتبه ولهذا لم يتعرض لها في اللمحات
بل ذكر المتصلة التي لا يكون المقدم فيها مقتضيا للتالي ولا بالعكس وهي التي عبر عنها بالتي لا تجب في اتصالها اللزوم

بحسب الصفات لذات الامر بل لو كان صحيحه ايضا يجوز كقولنا ان كان هذا كاتبا فهو ضاحك قوله وقد يصح القلب على غير هذا الطريق يريد كما في قولنا ان كان الحيوان متحركا بالارادة فهو طالب غرض فانه ينقلب الى كل حيوان متحرك بالارادة فهو طالب غرض وهذا لا يصح الا اذا كان الحد والتالي مشتركين في جزء ولهذا خصصه بقد واما القلب الذي هو بطريق التصريح باللزوم او العناد فهو مطرد قوله والايجاب ابسط من السلب اذ الاعدام والسلوب يوخذ في حدها ثبوت ما والا لا مفهوم لها ولا ينعكس يريد ان السلب لا يحصل في الذهن الا سلبا لشيء وكذا العدم اذ هو عبارة عن رفع الثبوت ورفع الشيء لا يعقل حاصلا في الذهن الا بحصول ذلك الشيء فيه فيحصلان معا واما ان ذلك لا ينعكس فلان الايجاب لا يفتقر في تصوره الى تصور السلب والعدم بل يحصل في الذهن بدون حصول السلب والعدم بل يحصل في الذهن بدون حصول السلب وهذا هو المراد بالبساطة قال اللوح الثاني في خصوص القضايا واهمالها وحصرها اعلم ان موضوع القضية اما ان يكون جزئيا وتسمى حينئذ مخصوصة وشخصية موجبة وسالبة كقولنا زيد كاتب او ليس او كليا فان لم يبين قدر الحكم وكمية الموضوع سميت مهملة موجبة او سالبة كقولنا الانسان في خسر او ليس وان بين كمية الموضوع سميت محصورة وهي اما كلية موجبة كقولك كل انسان حيوان وسالبتها كليس بعض الناس كاتبا او ليس كل فان سلب عن بعض منهما وحال الباقي لم يتعرض وليس ولا بعض نعم واذا لم يطلق حال الحرى في العلوم والاهمال غلط حذفناه ولم نعتبر غير المحصورات الاربع واللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا شيء ولا واحد ولا بعض ولا كل وغيرها اقول الجزئي الذي هو موضوع القضية سماها مخصوصة وشخصية المراد به ما نفس مفهومه يمنع وقوع الشركة فيه وهو الحقيقي لا الاضافي الذي قد يكون كليا وهو كل خاص تحت عام وقدر الحكم وكمية الموضوع يريد به الافراد الواقعة تحت الكلي الذي هو موضوع القضية فان كان الحكم على كل تلك الافراد فالقضية كلية وان كان على بعضها فهي جزئية قوله لا شعاره بحاضر الزمان وتخصيص الواحد فلان اهل العربية يقولون ان ليس لنفي الحاضر قوله وسالبتها ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل فان سلب البعض متعين فيهما وحال الباقي لم يعرض الفرق بين العبارتين ان الاولى يدل على السلب الجزئي مطابقة والثانية يدل عليه التزاما فانه اذا انتفى الحكم بالايجاب الكلي يحتمل احد الامرين اما السلب عن الكل او السلب عن البعض مع الايجاب على البعض الاخر وعلى التقديرين يصدق السلب الجزئي وكان معناه غير متعرض لحال البعض الباقي هل يصدق عليه الايجاب او السلب وكذا حال الموجبة الجزئية قوله وليس ولا بعض نعم معناه ان هذه العبارة يستعمل في السلب الكلي ايضا فانها في قوة ليس ولا واحد قوله واذا لم يطلق حال الحرى في العلوم والاهمال مغلط حذفنا ولم نعتبر غير المحصورات الاربع معناه انه قد بان من هذا التقسيم ان الحمليات اما مخصوصة ومهملة ومحصورة وان المحصورة تنقسم الى اربعة اقسام موجبة كلية وسالبة كلية

وموجبة جزئية وسالبة جزئية اما المخصوصة فهي التي موضوعها جزئي وسياتي بيان ان الحرسيات لا يبحث عليها ولا يطلب حالها في العلوم من حيث هي جزئية واما المهملة فمغلطة لانه لا يعلم هل الحكم فيها على كل افراد الكلي او على بعض افراده فهي مظنة الاشتباه فلهذا السبب حذفت المخصوصة والمهملة فلم يبق الحال هذه ما يعتبر في العلوم من الحمليات سوى المحصورات الاربع المذكورة وعلى انحصار المحصورات في الاربع بحث وهو ان قولنا الحيوان جنس قضية حملية خارجة عن الاربع لانها ليست بمحصورة لكلية موضوعها ولا مهملة لانه يتبين انها في قوة الجزئية فيلزم على تقدير ان يكون هذه مهملة ان يصدق بعض الحيوان جنس الذي معناه بعض الافراد التي يصدق عليها انها حيوان هو جنس فكذا النوع جنسا وكذا الشخص وذلك محال ولا يكون محصورة ايضا والا لصدق كل حيوان او بعض الحيوان جنس وعاد المحذور المذكور وجواب هذا الاشكال انا لا نسلم انها ليست بمهملة فان الحيوان اعم من الذي هو جنس والذي هو غير جنس والعام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص جنس قال والمهمل يذكر فيه طبيعة صالحة لان يكون قضية كلية او جزئية والانسانية لو وجب فيها من الوحدة والكثرة واحدهما كليت على الاخر ولو وجب فيها الاستغراق ما كان الشخص الواحد يقال انه انسان كما لا يقال له رجال وما قرن به احوال بشرائط لو خلي وحده كما هو كما هو لا يقتضيها والانسانية بالاشارة تخصص وبسور ما تعمم فليست تقتضيهما واسما الجموع مهملة ايضا لما قلنا واذا عرف ما علم ان الالف واللام وان كان في لغة العرب قد يراد للتعميم فانه قد يشار به الى الحقيقة الذهنية كقولهم ان الانسان عام ونوع ولو استغرق لقام مقامه لفظة كل وليس كذلك وقد يراد به تعريف المعهود فان اورد موضوعا لقضية صارت شخصية وقد يعنى به التوصيل كقولهم هذا الرجل والمهمل في قوة جزئية لانه لما كان الايجاب والسلب على الكل يدخل فيه البعض فيتيقن البعض في المهمل ويشك في الكل فاو حصل يكون في قوتها والحكم على البعض لا يقتضي موافقة الباقي ولا لا موافقته وكذلك الاهمال اقول قوله والمهمل يذكر فيه طبيعة صالحة لان يكون قضية كلية او جزئية قد علم انه لما كانت صالحة لذلك لان موضوعها كلي وكل كلي فله جزئيات اما خارجية او ذهنية وكيف كان فان الحكم يحتمل ان يكون على كل تلك الجزئيات او على بعضها فهذا معنى صلوحها للامرين قوله وما قرن به احوال بشرائط لو خلي وحده كما هو لا يقتضيها معناه ان التي اقترنت به احوال لكنها لم تقارنه الا بسبب حصول شرائط فانه اذا خلي وحده اي مع قطع النظر عن تلك الشرائط لا يكون مقتضيا لتلك الاحوال المقارنة والا لم يكن مفتقرة في مقارنتها الى تلك الشرائط وقد فرضت مفتقرة اليها هذا خلف قوله والانسانية بالاشارة تخصص وبسور ما تعمم فليست تقتضيهما اعلم ان هذا امثال لما ذكره فان الانسانية لا يعرض لها التخصص الا بشرط الاشارة ولا يعرض لها التعميم الا بشرط دخول بعض الاسوار عليها فليس الخصوص والعموم من مقتضيات الانسانية والا لم يفتقر في الاول الى الاشارة وفي الثاني الى دخول السور

الحمليات م

لا لم الا ان يصدق احدها الكل منها اذ البعض غير متعين ن

وما قرنه

فاو حصل

لانها انما كانت كذلك

وما قرنه

قوله واسماء الجموع يريد بها ما هو مثل القوم والنفر وما يجري مجراها وقوله مهملة ايضا لما قلنا يريد ما قلناه
من انها لو اقتضت امر الماضي عليها غيره وبين تخصص بالاشارة كهولاء القوم ويعمم بسورها ككل القوم ولا شيء من القوم
وهي في حكم المفردات في ذلك كالانسان من غير فرق قوله ان الالف واللام وان كان في لغة العرب قد يراد للتعميم
فانه قد يشار به الى الجمع الذهنية فاعلم ان فائدة هذا البحث منها انه قد يتوهم ان قولنا بالعربية الانسان في خسر مثلا
ليست بقضية مهملة لان الالف واللام تعطي الاستغراق والعموم واذا اسقطنا الالف واللام وقلنا مثلا انسان
في خسر صار الانسان كانت مخصوصة ولا يكون في لغة العرب قضية مهملة فازال هذا الوهم بانا لو سلمنا ان الالف واللام
في لغة العربية وضعت للاستغراق والتعميم وان كان قد وقع في ذلك خلاف ليس هذا موضع البحث فيه اذ لا فائدة
للمنطقي يتعلق به الا انه مع ذلك قد يستعمل لغير التعميم في المعاني التي اشار اليها فلا يتعين للاستغراق بحيث لا توجد في
لغة العرب مهملة قوله ولو استغرق لقام مقامه لفظة كل وليس كذلك معناه لو اعطى الالف واللام في قولنا انه؟
الانسان عام ونوع الاستغراق لصدق قولنا كل انسان عام وكل انسان نوع ويعرف ان معنى كل ههنا هو كل واحد
واحد مما يصدق عليه انه انسان فيلزم ان يصدق ان كل شخص من الناس عام ونوع وذلك محال قوله وقد يراد به
تعريف المعهود فان اورد موضوعا لقضية صارت شخصية هذا كما يقال الرجل ويراد به شخص بعينه فيكون
حينئذ يكون القضية التي موضوعها شخصية لا محالة قوله وقد يعنى به التوصيل كقولهم هذا الرجل فاعلم
ان الالف واللام ههنا ليست للتعميم ولا للدلالة على الجمع الذهنية ويماطا هراب ولا يدل على المعهود
فان الاشارة بهذا كافية فليس الا التوصيل والتزيين الذي يقتضيه طبيعة اللغة وذكر في بعض كتبه ان الالف
واللام ليس الا للتزيين وانما يتعين لغيره بالقرينة او العناية ولما لم يكن هذا البحث من ضرورة هذا الموضع لم يكن
للاولى تركه قال والشرطية المتصلة سورها كلما ودائما في الايجاب الكلي وليس كلما وليس البتة
في السلب والذي يصلح لسور ايجاب المنفصلة وسلبها الكليين وسور جزئيتها هو قد يكون اذا كان او اما
او ليس دائما او ليس كلما او قد يكون لا مقول في الشرطية المتصلة قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق وهو اتصال
جزئي موجبة لانه حيث لم يسبح وليس له سفينة او يغرق لا به قد يكون ليس او مراد فيه وفي المنفصلة يقول ودائما ليس وليس البتة
قد يكون اما ان يكون زيد في السفينة او يغرق اي اذا كان في البحر وسلبه بالاسوار المذكورة ايضا واذا اخلي اما
واذا كان ولم يكن لا يعني الجزئية والكلية والا لضادت احد السورين للكلية والجزئية وما احتيج الى الكفر
وليس كذلك وخصوص الشرطيات يعين الآن بان حصرها ولعلها انما حصرها يتعلق بالاوقات والاوضاع
كما كان في الحمليات متعلقا بالاعداد فقد تركب شرطية كلية من حمليتين جزئيتين اقول ان معنى الكلية في المتصلة
هو الحكم بان التالي لازم للمقدم في الموجبة او ليس بلازم في السالبة في كل زمان وعلى كل تقدير ووضع وسورها

في الايجاب

في الايجاب الكلي كلما ودائما كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ودائما اذا كان كذا كان كذا وفي السلب الكلي
دائما ليس وليس البتة كقولنا دائما ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اذا كان كذا كان
كذا ومعناهما في المنفصلة الحكم بان العناد بين القضيتين او القضايا في الموجبة او اللاعناد بينهما في السالبة
حاصل في كل زمان وعلى كل وضع وسورها في الايجاب الكلي دائما كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا وفي دائما
السلب الكلي دائما ليس وليس البتة كقولنا دائما ليس اما ان يكون العدد زوجا او اثنين وليس البتة اما واما
فهذه الاسوار الاربعة وهي كلما ودائما للكلي الموجب ودائما ليس وليس البتة للكلي السالب منها واحد يختص بالمتصل
وهو كلما والثلاثة الباقية تستعمل في المتصل والمنفصل ومعنى الجزئية فيهما اعني في المتصل والمنفصل الحكم باللزوم
او العناد او سلبهما في بعض الازمنة وعلى بعض التقادير والاوضاع ولهاتين الجزئيتين اسوار اربعة منها واحد
للايجاب الجزئي وهو قد يكون وهو مستعمل في الشرطيتين كقولنا في المتصل قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق وفي المنفصل اذا كان ف
قد يكون اما ان يكون زيد في السفينة او يغرق فان التالي يلزم المقدم في المثال الاول لا في كل زمان وعلى كل تقدير بل في
بعض الاوقات وعلى بعض التقادير وهو حين لم يسبح وليس له سفينة والعناد بين القضيتين في المثال
الثاني كذلك ايضا فانه لا يحصل الا على تقدير كون زيد في البحر واما على غير هذا التقدير فلا عناد بينهما والاسوار
الثلاثة الباقية هي للسلب الجزئي وهي ليس دائما وليس كلما وقد يكون لا والاوسط منها يختص بالمتصل والباقيان يستعملان
فيهما وفي المنفصل اما في المتصل فكقولنا قد يكون ليس اذا كان زيد في البحر فهو غريق او نعرف بها السوران المرادفان
له اعني ليس كلما وليس دائما واما في المنفصل فكقولنا قد يكون ليس اما ان يكون زيد في السفينة او يغرق او ليس دائما اما
هذا واما ذاك وهذه الاسوار المذكورة هي بحسب اللغة العربية ولكل لغة اسوار بحسبها هي في معنى هذه وفي العربية ايضا
اسوار هي في معناها الا ان المستعمل المشهور هو هذه فلهذا ذكرت دون غيرها واذا عقود عن الكلية والجزئية
في الشرطيتين فالمهملة فيهما هي التي لم يقترن بها سور من هذه الاسوار لا في اللفظ ولا في الفهم فاذا اخليت اداة
الاتصال كاذا كان وان كان فانه لا يعطي شيئا منهما لا الكلية ولا الجزئية اذ لو اقتضت الكلية لضادت سور الجزئية كلما يكن؟
واستغنت عن سور الكلية ولو اقتضت الجزئية فلا يقترن بها سور الكلية لمضادته لها وما احتيج الى سور
الجزئية لاستغنائها عنه فهكذا حكم صاحب الكتاب في قوله لا يعطي الجزئية والكلية والا لضادت احد السورين
للكلية والجزئية وما احتاجت الى الآخر وليس كذلك وفي هذا بحث وهو انه لا منافاة بين سور الكلية والجزئية
لصدقهما معا مع صدق الاخص منهما اذ الربط من جزئي المتصل هو اللزوم المعني للدوام بدوام صدق المقدم حيث
لم يقترن به سور يخصص اللزوم بحال او وقت فيبادر الفهم الى الدوام وله ان يعكس فيساوي وحيث علم
ان الحصر والاهمال في الحمليات كان متعلقا بالاعداد التي هي افراد الموضوع الكلي وان الخصوص فيهما يعينين

الموضوع اعني جزئيته فيجب في الشرطيات حيث كان الحصر والاهمال فيهما متعلقا بالاوقات والاوضاع ان يكون
الخصوص فيها بتعيين الآن وليس المراد بالآن ههنا ما لا ينقسم بل المراد به الوقت المعين كما يقال في المتصلة
اليوم ان جئتني اكرمتك وفي المنفصلة اليوم اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو واعلم انه ليس المراد
في كلية المتصلة ان التالي لازم في الموجبة او لا لازم في السالبة للمقدم لا وحده بل مع كل واحد من تلك التقادير
والاوضاع والا كانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات متعددة ولا معناه ان المقدم كلما صدق صدق
تلك التقادير صدق التالي في الموجبة او لم يصدق في السالبة والا كانت المتصلة المركبة من حمليتين حكما من متصلة
وحملية ويعود الكلام في تلك المتصلة الكلية وهلم جرا بل المراد بالكلية ان لزوم التالي في الموجبة او لا لزومه في السالبة
متعلق بطبيعة المقدم من حيث هي تلك الطبيعة ومتى كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى
كل تقدير واما الجزئية فهي ان لا يكون لزوم التالي او لا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم من حيث هي بل مع شرط
او حال وعلى هذا فقس حال المنفصلة ولا يخفى عليك تحقق ذلك من الامثلة السابقة وبه تندفع كثير من
الاشكالات التي اوردها المتأخرون على القضايا الشرطية ولما لم تكن كلية المتصلة والمنفصلة وجزئيتها
متعلقتين بكلية المقدم والتالي وما يجري مجراهما من المنفصلة وجزئيتهما لا جرم كانت الشرطية منقسمة الى ثمانية واربعين
قسما لان كل واحد من الشرطيتين ينقسم الى ثمانية اقسام اربع محصورات ومهملة ومخصوصة وكل واحد من
هذه الاقسام قد يكون مركبا من كليتين او جزئيتين او من كلية وجزئية وصاحب الكتاب اقتصر على ذكر الكلية من
جزئيتين وخصصها ايضا بان يكون كل واحد من الجزئيتين حملية في قوله بعد تركيب شرطية كلية من حمليتين جزئيتين
لعلمه ان من وقف على ذلك لا يخفى عليه باقي الاقسام ومثال الكلية من حمليتين جزئيتين قولنا كلما كان بعض الناس كاتبا بالفعل
فبعض الكاتب بالفعل انسان ولنقتصر على هذا المثال لاقتصاره في الكتاب على القسم الذي هذا مثاله قال
التلويح الثالث في لواحق القضايا وبعض تراكيبها واحكامها انه قد يراد في القضايا ما بعدها احكاما لا يقتضيها
مجرد الحمل كلفظ انما في العربية فانها اذا دخلت في القضية تفيد حصر الجزء المأخوذ في قضية اخرى سالبة
بالقوة او بالفعل في الجزء الآخر فتارة يقتضي حصر الموضوع في المحمول وتارة بالعكس اقول لو قلنا ليس الانسان
صاهلا انما الانسان حيوان وجب ان يكون ههنا الانسان المأخوذ في القضية السالبة وهو الموضوع محصورا
في الحيوان الذي هو المحمول سواء كانت السالبة مصرحا بها مذكورة بالفعل كما قلنا او لم تكن مذكورة الا بالقوة
واذا قلنا ليس الانسان صاهلا انما الفرس صاهل كان الصاهل الذي هو المحمول محصورا في الفرس الذي هو الموضوع
سواء كانت السالبة مذكورة بالفعل والمراد بحصر احدى الجزئين في الآخر ان لا يكون اعم منه بل اما مساويا او اخص والرئيس ابو علي
في كتاب الاشارات حمل لفظة انما دالة على حصر المحمول في الموضوع لا غير وتبعه على ذلك جماعة ممن جاء بعده والذي ذكره

صاحب الكتاب اصح فانه صرح انما بتشريع انه لا يصح ههنا ان المحمول محصور في الموضوع بل الحق ان الامر على عكس ذلك
وهو ظاهر قال وكالالف واللام في المحمول كقولنا الانسان هو الضحاك فانه يفيد حصر المحمول في
الموضوع والمساواة ويدخل في القضية حرف السلب لنفي مقتضيهما مع جواز بقاء القضية على ايجابها
ويقال ليس حرف الا ويراد اتحاد حقيقتيهما تارة والتلازم اخرى اقول قوله لنفي مقتضيهما يعني بذلك مقتضى
انما ومعنى الالف واللام في المحمول وقوله مع جواز بقاء القضية على ايجابها معناه ان الحمل اعم من الحمل المقيد
بالحصر او المساواة فاذا دخل السلب على الحمل المقيد باحد القيدين فقد سلب الحمل الخاص وقد عرفت انه لا يلزم
من سلب الاخص سلب الاعم بل قد يجوز ذلك كما في قولنا ليس الانسان هو الحجر وقد لا يجوز كما في قولنا ليس الانسان هو الحيوان
فان ليس ههنا سلب مساواة الحيوان للانسان مع صدق قولنا الانسان هو حيوان فمع صدق السلب بقيت القضية
على ايجابها لكن لا على ذلك الايجاب المخصوص فانا لو قلنا الانسان هو الحيوان بالالف واللام في المحمول لكان ذلك كاذبا
وكذلك اذا قلنا ليس انما الانسان حيوان فانه يفيد رفع حصر الحيوان في الانسان وان كان الحمل عليه صادقا
وقوله ويراد اتحاد حقيقتيهما تارة والتلازم اخرى مثال الاول قولنا ليس الانسان الا الحيوان الناطق فانه ليس المفهوم
من الانسان الا ذلك ولا يفهم من الانسان معنى غيره ومثال الثاني قولنا ليس الانسان الا الضاحك فانه معناه انه لا يوجد
انسان غير ضاحك ولا ضاحك غير انسان بل هما متلازمان متساويان قال وفي الشرطيات يقال لما كان النهار
ان كانت الشمس طالعة وهذا مع ايجاب الاتصال فيه تسليم وقوعهما وقد يقال لا يكون النهار موجودا حتى يكون او الا ان يكون
الشمس طالعة اقول الذي من اول الفصل الى ههنا في الزيادات التي تلحق الحمليات وههنا في ذكر الزيادات التي تلحق
الشرطيات وابتدأ بالتي تلحق المتصلة فمن ذلك لفظة لما فانها اذا دخلت على المتصلة افادت زيادة على مقتضاه مجرد
الاتصال الموجب الذي معناه ان المقدم اذا صدق صدق التالي وتلك الزيادة هي تسليم وقوع المقدم والتالي اللازم له
وهو المراد بقوله تسليم وقوعهما والذي في المثال الذي ذكره معناه الثاني ومن ذلك صيغة لا يكون كذا او يكون كذا
واو هنا بمعنى الى ان وكذا قولنا لا يكون كذا حتى يكون كذا او لا يكون الا ان يكون فان هذه العبارات الثلث
اعني او وحتى والا ان متعاونة المفهوم وهي تدل على كلية الاتصال قال وان شئت حذف الادوات
وتثبيت السلب وجعلتها منفصلة او حذفته ايضا وجعلتها منفصلة وهي الى الانفصال اقرب لعلم الحذف ثم يقال
لا يكون البحر حارا وهو بارد وهو منفصلة بمنع الجمع دون الخلو فان حذفت السلب انت منفصلة عن حقيقية او
تدخل اداة الاتصال عليها والتالي هو السالب لا يلزم الرفع والمنفصلة اذا اورد لازم جزئها الاعم منه بدله صارت
بدله صارت عن حقيقة كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق والاخير لازم للاكون في البحر وهو اعم
اقول لما ذكر تلك المتصلة الموجبة الكلية على تلك الهيئة المخصوصة ذكر بعد ذلك انه يمكن ان يقلب تلك المتصلة

الى منفصل ومتصل اما قلبها الى المنفصل فبان تحذف الادوات التي هي او ومعنى الى ان وحتى ولا ان يكون ونبقي السلب بحاله وندخل اداة الانفصال على جزئيها فانك اذا دخلتها عليها بعد ذلك يكون قد جعلتها منفصلة هكذا اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا واما قلبها الى المتصل فبان تحذف الادوات المذكورة وتحذف السلب ايضا فانها تصير بعد ذلك بادخال ادوات الاتصال عليها متصلة هكذا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وهي الى الانفصال اقرب لعلك تحذف فيه فاعلم ان هذا انما هو بالنظر الى اللفظ واما بالنظر الى المعنى فهي الى الاتصال اقرب كما ذكر في غير هذا الكتاب واما قوله ويقال لا يكون المحل حارا وهو بارد وهو مشعر بمنع الجمع دون الخلو فاعلم انه لما ذكر الهيات الى نحو الحمليات والشرطيات المتصلة ذكر بعد ذلك ما نحو الشرطية المنفصلة وتلك الهيئة هي المدلول عليها في العربية بقولنا لا يكون الشي كذا وهو كذا ومعناه انهما لا يجتمعان فيه مع قطع النظر عن جواز ارتفاعهما عنه اولا ارتفاعهما فهي لا تدل على منع الجمع الا بالمعنى الاعم قوله فان حذفت السلب انت منفصلة غير حقيقية فاعلم ان ذلك مثل قولنا اما ان يكون المحل حارا واما ان يكون باردا قوله او تدخل اداة الاتصال عليها والتالي هو السالب يريد ان يبين كيف يقلب هذه المانعة الجمع الى المتصل فذكر ان ذلك يحصل بان يجعل الجزء السالب تاليا والآخر مقدما مع ادخال اداة السلب عليها بحيث يصير كلما كان هذا المحل باردا فليس بحار وقوله اذ بالعكس لا يلزم اللزوم معناه انا لو جعلنا الجزء الذي فيه حرف السلب مقدما والآخر الخالي عنه تاليا وهو عكس ما فعلنا اولا لم يطرد لم يكن هذا التالي لازما لذلك المقدم كما لو قلنا كلما كان هذا المحل ليس بحار فهو بارد وانما لم يطرد اللزوم لانا لو حكمنا بامتناع اجتماع الجزئين على الصدق ولم نحكم بامتناع اجتماعهما على الكذب فكلما صدق احدهما لزم من صدقه ان لا يكون الآخر صادقا اذ لو كان صادقا لكانا قد اجتمعا على الصدق والتقدير خلافه ولا يلزم من لا صدق احدهما صدق الآخر ولا صدقه لانا لم نحكم بعدم اجتماعهما على الكذب ولا باجتماعهما عليه ومن هنا يظهر ان مراده بمنع الجمع هو المعنى الاعم منه ومن الحقيقية لا الاخص المنافي لها والا لم يقل لا يلزم الذي معناه سلب اللزوم لا لزوم السلب قوله والمنفصل اذا اورد لازم جزئها الاعم بدله صارت غير حقيقية كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق والآخر لازم الا يكون في البحر وهو اعم معناه ان المتصل الحقيقية كقولنا اما ان يكون زيد في البحر او لا يكون في البحر اذا حذفنا احد جزئيها كما لو حذفنا في هذه لا يكون في البحر ولا يغرق بحيث يصير المنفصلة هكذا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فان كلا منعا عن جزئيها اعم من نقيض الآخر فان هذه منع الخلو لا منع الجمع وهي اقسام المنفصل الغير الحقيقية اما انها منع الخلو فانهما لو كذبا مع انه يلزم من كذب الاعم كذب الاخص للزم كذب النقيضين واما انها لا تمنع الجمع فانها لو منعته للزم من صدق احدهما كان كذب الآخر فيلزم من صدق الاعم صدق الاخص وهذا ينافي

اعمية الاعم واخصية الاخص واعلم انه اذا اورد بدل احد جزئي الحقيقية ما هو اخص منه صارت غير حقيقية ايضا فانها مانعة الجمع غير مانعة الخلو فان الشيء ما هو اخص من نقيضه لو اجتمع مع انه يلزم من صدق الاخص صدق الاعم للزم صدق النقيضين وهو محال ولو لم يرتفعا لكان كلا كذب احدهما صدق الآخر فيلزم من كذب الخاص كذب العام فلا يكون الخاص خاصا ولا العام عاما هذا خلف قال وقد يركب كل من الشرطيين من مثليه ومن عدتي قسيمه ومن مثله مع الحملي ومن قسيمه معها فنقول اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود ركبت متصلة من متصلتين واذا قرنت باحدى الشرطيتين السلب وحذفت الاداة وادخلت اداة الانفصال صارت منفصلة من قسيمها ويقول اما ان يكون اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا اي اما ان يصح هذا التقسيم واما ان يصح ذلك التقسيم فهي منفصلة من مثليها او قرنت باحد جزئي الاولى السلب وبدلت الاداة الاولى للانفصال باداة الاتصال صحت متصلة من قسيمها ونقول ان كان اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس غاربة واما ان يكون الليل موجودا فهي منفصلة ركبت من مثليها وقسيمها وان قرنت سور المتصل واداته بدل الاداة الاولى للانفصال والسلب مع احد جزئيها صحت متصلة منها ونقول ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالشمس على النهار ركبت متصلة من مثلها وحملية واذا قرنت بالحملية السلب وبدلت الاداة الاولى باداة الانفصال صارت منفصلة منهما ونقول ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد ركبت متصلة من قسيمها وحملية وان بدلت الاداة وادخلت في الحملية سلبا صحت منفصلة منهما اقول قوله وقد يتركب كل من الشرطيين من مثليه يعني المتصل من متصلتين والمنفصل من منفصلتين لان كل واحد من المتصل والمنفصل قسيم للآخر وقوله ومن مثله مع قسيمه يعني المتصل من متصل ومنفصل وكذا المنفصل وقوله ومن مثله مع الحملية يعني المتصل من متصل وحملية والمنفصل من منفصل وحملية وقوله ومن قسيمه معها يعني المتصل من منفصل وحملية والمنفصل من متصل وحملية وكل واحد من المتصل والمنفصل يتركب على ستة اقسام حاصلة على اثني عشر وجها اذكرها على ترتيب ما في الكتاب الاول المتصل من متصلين ومثاله اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود الثاني منفصل من متصلين كما اذا قرنت باحدى الشرطيتين المذكورتين السلب وحذفت اداة الاتصال وادخلت اداة الانفصال صارت منفصلة من قسيميها مثل اما ان لا يكون اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون كلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود فصارت حينئذ منفصلة من قسيميها ويجب ان تعلم انك متى اضفت حرف السلب الى المقدم كانت مانعة الخلو ومتى اضفته الى التالي كانت مانعة الجمع هذا على سبيل اللزوم فان انضاف الى احد المتغيرين المنع الآخر في بعض المواد فذاك لخصوصية المادة وهذا الحكم عام في كل متصلة كيف كانت اذا اضفت حرف السلب الى احد جزئيها وجعلتها منفصلة ولا يخفى عليك حكمه بعد ما اعطيت من القوانين

الثالث منفصلة من متصلتين مثل ان يقول اما ان يكون اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون الشمس
طالعة واما ان يكون النهار موجودا اى اما ان يصح هذا التقسيم واما ان يصح ذلك التقسيم فهى منفصلة من مثليها
الرابع متصلة من منفصلتين مثل ان قرنت باحدى المنفصلة الاولى السلب وبدلت الاداة الاولى للانفصال
باداة الاتصال فيصح متصلة من قسيميها هكذا ان كان ليس اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا فاما ان يكون
النهار موجودا اى اما ان لا يصح هذا التقسيم واما ان يصح ذلك التقسيم فهى منفصلة من مثليها الرابع متصلة من منفصلتين
مثل ان قرنت الخ وهذا الحكم عام فى كل منفصلة فيها منع الخلو سواء كانت حقيقية او غير حقيقية الخامس منفصلة
من متصلة ومنفصلة مثل اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اما ان يكون الشمس طالعة واما
ان يكون الليل موجودا فهى منفصلة ركبت من مثليها وقسيمه السادس متصلة من متصلة ومنفصلة مثل ان تقرن بسور المتصلة و
اداتها بدل الاداة الاولى للانفصال وتجعل السلب على احد جزئيها فيصح متصلة منهما مثل ان كان ليس اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس غاربة واما ان يكون الليل موجودا وقد مضى نظير هذا الفصل السابع متصلة من متصلة وحملية
مثل ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالشمس على وجه الارض فهذه متصلة مركبة من مثليها وحملية الثامن
منفصلة من متصلة وحملية كما تقرن بالحملية السلب وتبدل الاداة الاولى باداة الانفصال فيصير منفصلة منهما هكذا
اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون الشمس على وجه الارض التاسع متصلة من حملية
ومنفصلة مثل ان كان هذا عددا فهو اما زوج او فرد فهى متصلة من قسيميها وحملية العاشر منفصلة من حملية
ومنفصلة مثل ان تبدل الاداة وتدخل فى الحملية سلبا فيصح منفصلة منهما والحادى عشر والثانى عشر
متصلة من حمليتين ومنفصلة منهما ولم يذكرهما فى الكتاب لكون امثلتهما قد تكررت فيه فى عدة مواضع
واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام قد يتضاعف الى غير النهاية مثلا ان المتصلة من متصلتين قد تكون
كل واحدة من المتصلتين على اقسامها الستة وكذلك الكلام فى اجزاء اجزائها وهلم جرا ويزداد فى المتصلة
بلحاظ وجوه من التقسيم لكون المركب منها تارة مقدما وتارة تاليا فان مقدمها متميز عن تاليها بالطبع بخلاف
المنفصلة فانها يتميز فيها بالوضع فقط وقد ظهر من اسناد ذكر اقسام الشرطيات كثرة [illegible] لو ذهبنا الى [illegible]
ان نعتبر صحة اللزوم فى هذه الاقسام من غير النظر الى المواد ولا اعانة فى الامثلة لعل وضوح
الغرض فيها ولنكن ذلك ضابطا قال النوع الرابع فى العدول والتحصيل وفيه ضابط
للمجمل اعلم ان كل قضية اما معدولة وهى التى جعل السلب جزء موضوعها او محمولها واما محصلة
وهى ما تسمى المحصلة وهى كل قضية حملية لا يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة وكل ما يستحق
الفاظ دالة عليه وكذلك الشرطيات الا ان الروابط قد تطوى فى بعض اللغات وقد لا تساعد الالفاظ

كما فى لغة الفرس فى قولهم زيد دانا است وبالعربية يقال زيد هو عالم واللفظ الدال على النسبة هى التى
تسمى الرابطة وفى العربية يرتبط بلفظة هو ويكون ويوجد كما يقال زيد يوجد كاتبا او كان كذلك فيصير
هذه اداة بهذا المعنى وكانت [illegible] اسماء [illegible] اذن وفى لغة العرب ان تقدم السلب
على الرابطة صيغها ونطقها فالقضية سالبة بسيطة وان تأخر عنها مرتبطا بها ويصير جزءا من المحمول
كقولنا زيد هو غير كاتب والقضية مع الرابطة تسمى ثلاثية ودونها ثنائية اقول انما سميت القضية
التى جعل السلب جزء موضوعها او محمولها معدولة لانه عدل بها من صيغة الايجاب الى صيغة السلب
واما المحصلة فعن المحصل بعد عرفتهما وقوله وهى كل قضية حملية لا يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة
فاعلم ان الموضوع والمحمول يجرى من الحملية مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة بينهما
تجرى مجرى الهيئة الاجتماعية التى هى الجزء الصورى ولهذا يجب القضية عند وجودها ويجمع ذلك
مما بعد والدليل على مغايرة هذه النسبة لكل واحد من الجزئين انا نعقل كل واحد منهما بدون هذه
النسبة ولولا مغايرتها لهما لما كان كذلك وقوله وكذلك الشرطيات يريد انها ايضا لا بد فيها من جزئين
ونسبة بينهما هى لاحدهما الى الآخر وقوله وفى لغة العرب ان تقدم السلب على الرابطة صيغها
ونطقها فالقضية سالبة بسيطة يشير الى انه ليس فى كل اللغات اذا تقدم السلب على الرابطة
كانت القضية سالبة واذا تأخر عنها كانت موجبة معدولة بل جاز فى بعض اللغات ان يكون الامر بالعكس
من هذا او غير لازم لنظام بل هو فى لغة العرب كذلك وكذا فى بعض اللغات غيرها لكنه لم يذكر منها
الا لغة العرب اذ هى المستعمل فى هذا الكتاب والسالبة البسيطة هى التى تقدم حرف السلب فيها على
الرابطة ولم يتأخر عنها حرف سلب آخر ومراده منها ذلك الا انه لم يصرح بالقيد الاخير اتكالا على القرينة وانما سميت
بسيطة لكونها لا تركيب فى احد جزئيها واما قوله والقضية مع الرابطة تسمى ثلاثية وبدونها ثنائية فمراده
بدون الرابطة فى اللفظ لا بدونها فى المعنى اذ لا يتصور القضية قضية فى الذهن بدون تصور الرابطة ولا نزيد
باللفظ ما هو مثلها مشعرة بالرابطة فان ذلك انما لا يمكن اللفظ الدال على القضية مثلا فان اللغة العربية و
ان كان قد لا يصرح بالرابطة فيها كقولنا الانسان حيوان فانها لا تخلو عن هيئة ما مشعرة بالارتباط فانا لو قلنا
الانسان الحيوان بالالف واللام فيهما او انسان حيوان بخلافهما واثبات السوق فى الجزئين لم يعقل منهما
قضية بخلاف الحال الاولى قال والفرق بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة ان الاولى تصدق على المعدوم
اذ المنفى يصح نفى كل صفة عنه والثانية اثباتية ولا اثبات الا على موجود احد الوجودين ثبت عليه الحكم بحسب احد
ثانيه او كليهما فلا نقول العنقاء هو غير بصير بل ليس هو بصيرا والموجبة المعدولة كالتى [illegible] البصير

والمعدوم فالسالبة المعدولة تصدق فيهما كقولنا فلان ليس هو لا بصير بخلاف تعاقب السلوب فان ازواجها اثبات
فقط وافرادها نفي والثنائية كونها موجبة معدولة او سالبة بسيطة يتعلق بنية المتكلم الا اذا كان اللفظ لا يستعمل الا
للعدول كغير في العربية **قال** لما ذكر الفرق اللفظي بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة ذكر بعد ذلك الفرق
بينهما من جهة اللزوم الدال على الفرق من جهة المعنى اذ كل شيئين افترقا في اللزوم وجب ان يكونا مفترقين في المعنى
ولا يجب العكس والفرق اللزومي بينهما ان الاولى اعني السالبة البسيطة كقولنا ج ليس ب تصدق على المعدوم اذ
المنفي في الاعيان يصح نفي صفاته في الاعيان والثانية اعني الموجبة المعدولة ككل ج هو ليس ب ليست كذا اذ هي
اثباتية ولا اثبات الا على موجود احد الوجودين اعني الخارجي والذهني فيثبت عليه الحكم بحسب احد ثباتيه
او كلاهما اي ان حكم بثبوت المحمول للموضوع في الخارج وجب وجود الموضوع في الخارج ولو حكم بثبوته له في الذهن
وجب وجود الموضوع في الذهن فان لم يكن الموضوع كذلك لم يكن الحملية الموجبة واما السالبة فان حكم فيها بسلب المحمول صادق
في الخارج جاز ان يكون الموضوع في الخارج وجاز ان يكون في الذهن فقط لكن لا بد من وجوده الذهني حتى يصدق فالحاصل
ان الموجبة والسالبة اشتركتا في انهما لا تصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا في الذهن وافترقتا في ان الحكم بالايجاب
في الخارج لا يصدق الا على موضوع كذلك ولا كذلك الحكم بالسلب في الخارج فعلى هذا ان لم يكن للعنقا مثلا وجود
لا يصدق ان يقال العنقا هو غير بصير بالايجاب المعدول ويصدق العنقا ليس هو بصيرا بالسلب البسيط ان كان الحكم
يتعلق بالوجود العيني وان كان يتعلق بالوجود الذهني صدقا معا فصح لذلك افتراقهما باللزوم لصدق احدهما اعني
السالبة البسيطة بدون صدق الآخر وهو الموجبة المعدولة في بعض الصور فلا بد ان يكون بينهما افتراق في المعنى وتحقيق
ذلك الفرق انه كما ان الحكم بلزوم السلب في المتصلة مغاير للحكم بسلب اللزوم فيها كذلك الحكم بثبوت السلب غير الحكم بسلب الثبوت
فالاول ايجاب وان كان المحمول عدميا والثاني سلب وان كان المحمول ثبوتيا وبهذا يظهر الفرق ايضا بين السالبة البسيطة كقولنا
زيد ليس هو كاتبا وبين الموجبة المعدولة كقولنا زيد هو غير كاتب وامثاله والموجبة المعدولة كالتي محمولها غير البصير تكذب
في البصير والمعدوم بريدانها تكذب في الموضوع الذي يصدق عليه انه بصير وفي الموضوع الذي يكون معدوما
وقوله فالسالبة المعدولة تصدق فيهما كقولنا فلان ليس هو لا بصيرا انما علم ان هذه انما كانت معدولة لكون
السلب جزءا من محمولها وكانت سالبة لاجل السلب الرافع للرابطة وهي صادقة في الموضوع البصير وفي الموضوع
المعدوم قوله بخلاف تعاقب السلوب فان ازواجها اثبات فقط وافرادها نفي يريد ان السلوب التي تكرر
كلها متقدمة على الرابطة ان كانت ازواجا فالقضية موجبة وان كانت افرادا فالقضية سالبة لان سلب السلب يلزمه
الاثبات فاذا سلبت سلب السلب فهو نفي لا محالة كذلك بالغة ما بلغت قوله والثنائية كونها موجبة معدولة او
سالبة بسيطة يتعلق بنية المتكلم معناه انا اذا قلنا زيد ليس بكاتب مثلا فان اضمرنا هو بعد ليس كانت القضية

فعلى هذا المعدوم في الذهن لا يصير موضوعا لحكم من الاحكام لكن ذلك باطل لان قولنا لا يصير موضوعا لحكم من الاحكام عليه بل الحق ان المعدوم في الذهن يصير موضوعا للسالبة دون الموجبة كما ذكره الخارجي لان فائدة الحكم بالسلب بعد الاتصور المحكوم عليه وذلك وجوده الذهني فلا يحتمل سالبة موضوعها معدوم في الذهن لانا نقول المعدوم في الذهن له في حد ذاته انه غير موجود ذهنا وله عارض عرض له ومن تلقاه متصور فان الذهن قد تصور المعدوم فيه بل عدم نفسه فبالاعتبار الاول لا يصح الحكم الايجابي عليه كما ذكر في الخارجي ويصح الحكم بالسلب عليه وشرط الحكم المطلق اعني التصور حاصل لتحقق الاعتبار الثاني في العرضي ... ر

صادق

بلك السلو ... ٢

سالبة وان اضمرناه قبلها كانت القضية موجبة معدولة قوله الا اذا كان اللفظ لا يستعمل الا للعدول كغير في العربية يعني
معناه ان بعض الالفاظ في العربية اصطلح على جعلها للعدول كغير ولا كقولنا زيد غير كاتب او لا كاتب وبعضها اصطلح
على جعلها للسلب كليس في قولنا زيد ليس بكاتب فعلى هذا يتعين الاولى للعدول لكون غير ولا لا علم وكذلك لا انضاف
على ما قيل الا ان صاحب الكتاب لم يذكرها **قال** وقد يوجب في ان القضية العدمية وهي التي محمولها يدل
على سلب شيء ممكن للموضوع او نوعه او جنسه كقولنا زيد اعمى هل هي مساوية للمعدولة كقولنا زيد هو غير بصير
او هي اخص منها وليس هذا بحث المنطقي فان ذلك يختلف باللغات ففي الفارسية هما متساويان ولا يقال للحجر كور اعمى ولا
نابينا اي غير البصير وفي العربية المعدول اعم اذ يقال للحجر غير بصير ولا يقال له اعمى والباري غير جسم وليس ذلك امرا
يمكن في حقه ولا نوعه ولا جنسه لم يبق على المنطقي ان السلب اذا تاخر عن الرابطة او ادبط بها كيف كان ان لم يعتبر التاخر كلفة
الفرس فالقضية موجبة واثبتوا الواحا في هذا البيان وهي ضائعة فالقضايا اربع موجبة بسيطة وسالبة كذلك
ومعدولتان **اقول** اما المحمول الذي يدل على سلب شيء ممكن للموضوع فكقولنا زيد هو غير بصير والذي يدل على
سلب شيء ممكن لنوعه كقولنا الاكمه هو غير بصير والذي يدل على سلب شيء ممكن لجنسه كقولنا العقرب او الخلد
هو غير بصير ومعنى مساواة العدمية للمعدولة ان يكون كلما صدقت احديهما صدقت الاخرى ومعنى كونها اخص من المعدولة
ان يكون كلما صدقت العدمية صدقت المعدولة من غير عكس والالواح التي اثبتوها هي انهم جعلوا طبقة للموجبة البسيطة
كقولنا زيد هو عادل وتحتها السالبة المعدولة كزيد ليس هو لا عادل وتحتها السالبة العدمية ليس هو بجائر وما اشكل واحدة
من هذه بسيطها ثم اعتبروا ذلك في محمول له ضد وواسطة ثم لحظوه بالنسبة الى موضوع معدوم او موجود يمتنع عليه
السلب كالحجر او يمكن عليه كالصبي او يصدق عليه واحد من الثلاثة فهي ستة ثم نظروا الى المناسبات الجارية بين ذلك
كله في العموم والخصوص والصدق والكذب وهذه الالواح مشهورة في كتبهم فلهذا لم اذكرها على وجه التفصيل ولما
كانت ضائعة لاختلافها باختلاف اللغات وخروجها عن نظر المنطقي وان تلك المناسبات لا تخفى على من وقف على الاصول
التي سميتها هذا الفصل من المنطق واعلم ان العدول وان كان قد يكون في جانب الموضوع كقولنا اللاحي جماد
الا ان المعتبر في العدول ههنا ما يكون في جانب المحمول ادمو الذي تشتبه الايجاب فيه بالسلب والفرق بينهما يسع
به في المنطق نفعا كثيرا فان الموجبة الكلية المعدولة لا يلزم ان لا جزئيا ويصح ان يجعل صغرى في الشكل الاول والثالث
ولو كانت جزئية واما السالبة الكلية البسيطة فانه يلزم ان ينعكس كلية ولا يصلح لصغروية الشكل الاول والثالث
كما تبين ذلك في اماكنه **قال** ضابط في الحمل ولنعين ههنا اجزاء الحمل وما يتعلق به اذا قلنا الحمل
فاهل يعني ليس مفهوما تاما ان الاول يعني به التساوي او الاوضح والثاني المشترك بين الترتيب ومنه ايما
مقصود فاذا قلت زيد ثواب يعتبر فيه جهة الاضافة واذا قيل هذا الحجر مسكر فلا دلالة بالقوة كما في الدرق

اي م

ساواه

تعميم

او بالفعل الكثير او العلل كلها او جزءه واذا قيل الثلج ينزل بعض المكان من انه في البلاد الباردة او الحار وان الزمان من انه في الشتاء او الصيف وحرف الربط كما اذا قيل ما علم الحكيم فهو كما تعلمه انه الى ابهما يرجع من الحكيم وعلمه وحرف الشرط كما اذا قلنا المتحرك متغير فيراعى ما دام متحركا فان اهمال هذه مغلط جدا **اقول** يريد باجزاء الحمل اجزاء القضية الحملية التي بعقد الحمل لها فتنسب تلك الاجزاء الى الحمل بهذا الاعتبار والحمل يسمى به البرج المشهور ويسمى به ايضا الحيوان المعروف والاول هو السماوي والثاني هو الارضي والناهل من اسماء الاضداد فانه يطلق على الريان وعلى العطشان وله عدة نظائر في لغة العرب كالجون الذي هو الاسود وهو بعينه الابيض والجلل الذي هو اليسير هو العظيم ومجموع ما ذكر في هذا الفصل من اعتبار مراعاته امور عشرة الاول الموضوع الثاني المحمول الثالث الاضافة الرابع القوة والفعل الخامس الكثرة والعلل السادس الكل والجزء السابع المكان الثامن الزمان التاسع حرف الربط العاشر الشرط **قال** الفصل الرابع في جهات القضايا وتصرفات فيها وفيه خمسة تلويحات التلويح الاول في الجهات اعلم ان المحمول وما يشبهه نسبته الى الموضوع ونحوه اما ان يكون ضرورية الوجود اي لا بد من كونها في نفس الامر كقولنا الانسان حيوان او ليس وضرورية اللاوجود كما في قولنا الانسان حجر او ليس او غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة كما في قولنا الانسان كاتب او ليس ويصدق على الاولى لفظة الواجب وعلى الثانية الممتنع وعلى الثالثة الممكن وهذه الالفاظ الثلثة تسمى الجهات وكل قضية لما صلح ان يصدق عليها في الايجاب احد هذه تسمى الجهات وكل قضية لما صلح ان يصدق عليها في الايجاب احد هذه تسمى مادة وان صدق على السلب اخرى والجهة قولية زائدة على نفس القضية والمادة هي باعتبار ذلك الصلوح فيعدل كاذبها لصادقها ويجعلها ويسلب جهة منها وقد يبقى موجبه **اقول** ما يشبه المحمول في الحمليات يحتمل ان يكون مرادا منه التالي في الشرطيات ويحتمل ان يكون مرادا منه عنوان الموضوع او الصفة الغير المحمول وما هو نحو الموضوع فيها يحتمل ان يريد به المقدم في الشرطيات او الموصوف في الصفة اليه كالانسان في قولنا الانسان الكاتب على وجه التقييد ويقول المراد الثاني انسب واولى لان نسبة التالي الى المقدم وان كان لا بد من صدق احد الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع عليه الا انهم لم يجروا العادة باطلاقها الا على النسب الحملية وقوله وكل قضية لما صلح ان يصدق عليها في الايجاب احد هذه تسمى مادية وان صدق على السلب اخرى معناه ان القضية باعتبار صلوحها لان يصدق عليها في الايجاب معنى لفظ الواجب تسمى مادة واجبة او معنى لفظة الممتنع تسمى مادة ممتنعة او معنى لفظة الممكن تسمى مادة ممكنة وهذه القضية على قسمين منها ما اذا صدق عليها في الايجاب احد الثلثة يصدق عليها في السلب اخرى من الثلثة غير التي كانت صادقة في حالة الايجاب ومنها ما يصدق عليها في السلب عين ما كان منها في الايجاب صادقا اما الاول فكما يصدق معنى الواجب على قولنا الانسان حيوان ويصدق معنى الممتنع على قولنا الانسان ليس بحيوان واما الثاني فكما يصدق معنى الممكن على قولنا زيد كاتب وعلى قولنا زيد ليس بكاتب قوله

والجهة

والجهة قولية زائدة على نفس القضية والمادة هي باعتبار ذلك الصلوح يريد بالقولية ما يدل عليها بالقول والقول هاهنا هو اللفظ من غير تقييد له بالمركب كما كان الاصطلاح واعا عليه اولا فعلى هذا ما يدل عليه بلفظ الواجب هو الجهة الواجبة وما يدل عليه بلفظ الممتنع هو الجهة وما يدل عليه بلفظ الممكن هو الجهة الممكنة وبهذا يظهر الفرق بين المادة والجهة فان الجهة هي ما يصدق على القضية من مدلولات هذه الالفاظ وما يصدق على الشيء هو لا محالة زائد على ذلك الشيء فتكون الجهة زائدة على القضية واما المادة فهي القضية بعينها لا امر زائد عليها لكن لا من جميع الاعتبارات بل باعتبار صلوحها لصدق احد الثلثة عليها كما مر قوله ويعدل كاذبها لصادقها ويجعلها ويسلب جهة منها يريد ان الجهة الكاذبة على القضية كقولنا الانسان يجب ان يكون كاتبا تبدل بالجهة الصادقة عليها كما اذا قلنا يجب يمكن فعلى الانسان يمكن ان يكون كاتبا فان المادة في الحالتين واحدة بحالها وهي في هذا المثال الامكان قوله ويسلب جهة منها وقد يبقى موجبه نحو كما في قولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا مع صدق الانسان حيوان فقد سلبت جهة القضية التي هي الامكان في هذا المثال مع بقاء تلك القضية على ايجابها ولما لم يكن بقاؤها على الايجاب بعد سلب الجهة منها مطردا في الجميع قيد ذلك بقد وهذا مع ما قبله من الفروق بين المادة والجهة وقيل ايضا في الفرق بينهما ان المادة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما بالوجوب او الامكان او الامتناع والجهة هي حكم العقل بتلك الكيفية سواء كان الحكم مطابقا للامر نفسه او لم يكن وهذا على غير اصطلاح صاحب الكتاب في المادة فانه جعلها هي القضية باعتبار صلوحها لصدق احد الثلثة عليها ولم يغير الاصطلاح في الجهة **قال** والجهة لما كانت لفظة دالة على وثاقة الرابطة وضعفها فمكانها عندها والقضية المصرح بجهتها تسمى رباعية وفي السالبات حرف السلب مكانه قبل المحمول لانه ينفيه وفي الثلاثيات قبل الرابطة والسور مكانه قبل الموضوع لانه معين كميته وان كان قد يتوسع في وضعها الا كذلك **اقول** الجهات التي تدل على وثاقة الرابطة وضعفها هي الامهات وهي الثلثة المذكورة اما غيرها كالاطلاق العام او الامكان العام فلا يدل على وثاقة الربط او ضعفه لاحتمالها الوثيق كالضروري والضعيف كالامكان الخاص وانما سميت المصرح بجهتها رباعية لكون ما فيها الموضوع والمحمول والرابطة والجهة وقوله وان كان قد يتوسع في وضعها الا كذلك فهو كما يقال ليس الانسان حجرا في الثنائية او ليس الانسان هو الحيوان في الثلاثية او الناس ليس ولا واحد منهم بحجر حتى يعين مكان السور **قال** ويقال للواجب والممتنع الضروري وان كان احدهما في الوجود والاخر في العدم ثم الضروري اما مطلقة عن مصاحبة الشرط لذاتها كقولنا الله تعالى حي واما مشروطة اما بشرط دوام الذات كقولنا كل انسان حيوان لا بمعنى انه لم يزل ولا يزال بل ما دام ذاته موجودة واما بشرط ان يكون الموضوع موصوفا بما وضع معه كقولنا المتحرك متغير ما دام متحركا وفرق بينه وبين ما قبله فان ذلك وضع فيه اصل الذات وههنا وضع الذات مع صفة التحرك اللاحقة بامر يحصل دونها واما بشرط وقت معين كقولنا القمر بالضرورة كاسف وغير معين كقولنا الانسان بالضرورة متنفس

هذا مخالف لمصطلح القوم من ان لفظ الموجهات لا تخرج بذلك وانما المشهور ان الجهة هي اللفظ الدال على المادة اعني الوجوب والامتناع والامكان الثابت للنسبة في نفس الامر ويطلق بجهة على حكم العقل بالمعنى المذكور طابق ما في نفس الامر او لم يطابق وقد صرح لفظ المتن بالاول في قوله هذه الالفاظ الثلثة تسمى الجهات وكذلك قوله بعد هذا والجهة لما كانت لفظة دالة على وثاقة الرابطة الى الاخر والمراد بالصلوح المذكور للمتن هو صلاحية اطلاق احد الالفاظ الثلثة لا تحمل معاني الالفاظ التي هي الجهات عليها الا بعد صدق احد المعاني الثلثة لها في نفس الامر فاطلق الصلوح واراد به وقوله والمادة هي هي اي تحققها في ذاتها وجرم بها مادة في صادقها باعتبار ذلك الصلوح لا ان نفس القضية باعتبار الصلوح كما تم ان يهم يعني ان المصنف في المادة عن مصطلح القوم وان الجهة بالمعنى الثاني اعني حكم العقل تعود الجهة قرينته فان الفرق قد يطلق على الزائد والاعتبار تعارف قوالن الثاني هو المصطلح في هذه الجملة لذا وعلى هذا الجهة يحتمل الجهة عن المادة في الصدق فان الجهة بالمعنى الثاني قد يحتمل دون الاول ويعد التوجه لكلام المصنف ان موافقة لكلام القوم الذي ذكر ان ١٥٩

او بشرط في المحمول كقولنا الانسان ماشٍ ما دام ماشيا وهذا معاد ايضا مما ذكرناه وان كان له ضرورة جهة غيره
اقول قوله اللاحقة بامر منفصل دونها يحترز بذلك عما يدل عليه المتحرك بالمطابقة فانه يدل كما عرفت على شيء ماله الحركة
والشيء من حيث هو هي ليس بامر منفصل الذات الا ان يكون جسما مثلا او غير ذلك لو كان اما قوله او بشرط في المحمول اعلم ان هذا
شرط في صدق الضرورة ويستدل به عليها اذ لا يجب ان يتبع وليس بشرط في حصولها في نفس الامر فان وجه الشيء لا ينافي امكانه
وسبق ذلك قال وبعد الوقت المعين وغير المعين في موضوع اللازم ضروري ليس يرجع الى الحكم وقتا ما وغير ذلك من
الاوقات وشرائط الحكم ان تعرضت فهي من حيث احد الجنس و اللاضرورة بها جهة ستة اصناف اقول مقصوده
ان يبين ان الضرورات كلها يرجع الى الضرورة بحسب الذات اما التي بحسب الوصف المعين وغير المعين فلان الحكم الوصفي بالنسبة
الى ذلك الوصف بلا لازم ضروري للموضوع كحكم السماءات اللازمة لها فانها تسوق القمر الى الكسوف والخسوف و
سائر الكواكب الى الشروق والغروب فالضرورة في الوصف بالحقيقة الناشي لذلك اللازم وهي ضرورة ذاتية لا وقتية والما كانت
لذلك اللازم لانه لولا ملاحظة الذهن نسبتها اليه لما امكن الحكم بها اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الوقت هذا ما يختص
بالضرورة بحسب الوصف واما البيان فيما يعم الضروريات التي ليست بحسب الذات سواء كان بشرط الوقت
او بشرط غيره فلان غير ذلك اللازم الضروري سواء كان في ذلك الغير من الاوقات او من شرائط الحكم لا يخلو اما ان يعرض
لنفي التقييد او لا يعرض فان تعرض له كما يقال القمر في وقت الحيلولة يعني فالموضوع ان كان القمر وحده فوقت الحيلولة
يكون ماخوذا في جانب المحمول جزءا منه ويكون نسبة الخسوف وقت الحيلولة الى القمر ضرورية بحسب الذات لا بحسب الوقت
وشرط وان كان الموضوع هو القمر وقت الحيلولة فذلك الوقت ماخوذ حينئذ في جانب الموضوع جزءا منه ونسبة
الخسوف الى هذا المجموع ضرورية بحسب الذات ايضا وكذلك ان تعرضنا في الحكم لشرط غير الوقت وان
لم يتعرض في القضية للاوقات والشرائط لا بالذكر اللفظي ولا الفكري فلا ضرورة بها اعني تلك الاوقات
والشرائط بل كانت القضية مطلقة اذ يستحيل الحكم بالضرورة بحسب الوقت او الشرط مع عدم التعرض
لهما وبهذا يتبين انه لا يمكن ان يحكم بشيء من الضرورات الست الا وان يكون تلك الضرورة المحكوم بها بحسب ذات الموضوع
فالضرورات الست المذكورة وهي الضرورية المطلقة والتي بشرط الذات وبشرط الوصف الذي جعل مع الموضوع
موضوعا وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين وبشرط المحمول كلها يرجع الى ما ذكرنا قال
والمشروطة الاولى جعلنا هاهنا مع الضرورية الاولى في اطلاق الضرورة لوجوب النسبة فيهما لنفس الموضوع
والمحمول ولم يشترط في هذه المشروطة لا دوام الذات حتى يجعلها مخالفة بعده ولا نعني بالضروري الوجود
غيرهما اقول الضرورية المطلقة والتي بشرط الذات اشتركتا في ان طبيعة الموضوع والمحمول
فيهما تقتضي وجوب نسبة المحمول الى ذلك الموضوع ولا تفتقر وجوب تلك النسبة الى امر خارج عنهما من وصف

اووقت او غيرهما واذا اطلقنا لفظة الضرورة نريد بها القدر المشترك بينهما فهما وان اختلفا في المعنى فليس بينهما
مباينة بحيث لا يدخل احدهما في الآخر فانا كما يكون بينهما مباينة بمعنى ان لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر
وهو المراد بالمخالفة البعيدة لو كنا اشترطنا في المشروطة بشرط الذات حد انه ما دام هذا الشرط يكون المخالفة
مباينة لما كان بحيث ذات الموضوع فيهما ازليا فاذا قلنا كذا ضروري الوجود لكذا فلا نعني بالضروري الوجود غير احدى الضرورتين
المذكورتين قال وقد يوصد للشيء غير ضروري له كما هو لبعض الناس لازم للوجود او سلب دائم كسواد احد ولا بياضه
ولا ضرورة لهما الدوام ولا لاحد دائم غير ضروري في الكليات اذ ما لا وجوب فيه لا مرجح فلا يعين لجزم العقل
بالدوام وايضا ما ليس بذاتي ولا لازم للماهية هو جائز المفارقة فلا سبيل لمعرفة دوامه في الجزئيات
اقول قوله كسواد احد هو مثال الدوام الغير الضروري في الايجاب كما اذا قلنا زيد اسود
فان السواد لازم لوجود زيد غير منفك عنه وقوله ولا بياضه هو مثال الدوام الغير الضروري في السلب كما
اذا قلنا زيد ليس بابيض فانه ما دام موجودا يصدق ذلك السلب عليه وقوله ولا ضرورة لهما الدوام اي لذلك
الايجاب وذلك السلب اذ لو كانا ضروريين لذات زيد مثلا لاطردا في جميع اشخاص الناس اذ يكون ذلك لنفس
الانسانية فان ما ينفصل به زيد على الانسانية عرضيات خارجة عن الذات كما عرفت قوله ولا لاحد دائم
غير ضروري في الكليات اذ ما لا وجوب فيه لا مرجح فلا يعين لجزم العقل بالدوام معناه انه لما اثبت الدوام
الغير الضروري في الجزئيات اي في القضايا التي موضوعها جزئي وهي الشخصية بين بعد ذلك استحالة ذلك في الحمليات
الموجبة الكلية لان المحمول اذا لم يكن واجبا لها فهو اما ممكن واما ممتنع ولا سبيل الى الامتناع بعد فرض الوقوع فتعين
الامكان والممكن كما سيعرف نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فلا يترجح احدهما على الآخر الا بمرجح و سيعلم
ان مع المرجح يحصل الوجوب بحيث لا وجوب لا مرجح وحيث لا مرجح لا ترجح واذا لم يترجح عند العقل الحكم باحد طرفي
الايجاب والسلب في القضية فلا يتعين احدهما للعقل الجازم بدوامه او لا دوامه قوله وايضا ما ليس بذاتي
ولا لازم للماهية هو جائز المفارقة فلا سبيل لمعرفة دوامه في الجزئيات يريد ان يمنع احتمال الدائم الغير الضروري
في القضايا الموجبة الكلية بوجه آخر وهو ان المحمول اما ذاتي واما عرضي والعرضي اما لازم للماهية او غير لازم
فالاقسام ثلثة الذاتي والعرضي اللازم للماهية والعرضي الغير اللازم لها فهذا المحمول لو كان ذاتيا للموضوع او لازما
لماهيته كان ضروريا له والتقدير انه ليس بضروري هو فكونه ما كان ذلك فلا سبيل الى الحكم بدوامه في الجزئيات اعني
كل فرد من الجزئيات الداخلة تحت ذلك الموضوع وان كان ذلك يجوز في فرد او افراد منها معينة كما قيل في
الحكم بسواد احد ولا بياضه ويكون الحكم في ذلك الفرد او تلك الافراد المعينة اما بطريق المشاهدة او غيرها
مما يجري مجراها ولا سبيل الى ذلك في كل فرد منها لانها غير محصورة ولا محدودة فان من تلك الافراد ما لا يقع

ابدا بل او حجه في الذهن فقط ثم ان ما يقع ايضا منه ما لم يقع بعد ولا يمكن ان يحكم بحكم دائم نعم هذه الجهات
باسرها الا ان يكون طبيعة ذلك الموضوع تقتضي ذلك الحكم ومتى كانت مقتضية له كان ضروريا وههنا بحث
وهو انه فسر النسبة الضرورية في اول هذا الفصل عند كلامه في المواد بما لا يمكن كونها في نفس الامر على هذا
فلا يكون دائم غير ضروري لا في الكليات ولا في الجزئيات فان كل الاشياء واجبة لوجوب اسبابها المنتهية
الى الواجب الوجود لذاته وبيانه في علم ما بعد الطبيعة بحسب ذلك على الاستقصاء فان قيل نحن نلحظ الوجوب
بالنسبة الى ما هو الموضوع لا الى الاسباب الخارجية قلنا حينئذ يغير ما وقع الاصطلاح عليه في تفسير الضروري
وبعد المسامحة فلا يصدق على هذا التقدير ان الحكم على الكليات بالدوام لا يكون الا مع الضرورة لجواز الحكم بالنظر
لا بالنظر الى ماهية الموضوع بل باسباب اخر فلا يكون الحكم ضروريا اذ وجوبه لا من جهة الموضوع ويكون مع ذلك
دائما كالحكم الدائم لكل فلك مع انها حاصلة له لامور خارجة عن ماهيته **قال** وظن منه ان لا ضروري غير دائم في الكليات
ولم يوف ان من اللوازم لوازم ماهية تسوق جميع جزئياتها الى امر فيصح الحكم الخاص انما به **اقول** ان بعض الناس لما
رأى انه يجوز الحكم الدائم الغير الضروري في الكليات ظن وجوب عكسه وهو ان لا ضروري غير دائم فيها وهذا الظان
ينتقض عليه ما ظنه بما نحققه من ان بعض الماهيات يكون لها لوازم لذاتها ويكون تلك اللوازم تقتضي سياقة كل واحد
من الجزئيات الواقعة تحت تلك الماهيات الى امر ما فيصح الحكم الخاص لكل تلك الجزئيات بذلك الامر الذي كان ذلك اللازم
للماهية سائقا اليه ويكون ذلك الحكم لا محالة ضروريا بحسب الوقت الذي حصل ذلك الامر فيه وذلك كما مثلنا به من
الحركة السماوية للافلاك والكواكب فانها لازمة لماهية كل كوكب كوكب وتلك الحركة تسوق كل واحد من تلك الكواكب الى
الشروق والغروب في وقت ما فيصح الحكم بان كل كوكب يشرق ويغرب بالضرورة في ذلك الوقت وهو حكم ضروري غير دائم
قال والامكان قد يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الاصطلاح العامي وحمل الخواص ما تسلب
الضرورتان اي الوجود والعدم عنه وصح الامكان العامي على طرفيه لصدق الغير الممتنع عليهما تحت
اسم الامكان وقد دخل الواجب في الاول دون الثاني فصارت الاقسام ثلثة واجب وممكن وممتنع والذي
ليس ممكنا بالمعنى الثاني هو اما ضروري الوجود او العدم ويتعين في سلب الاول الامتناع ويدخل الاربعة من
الضروريات تحت الثاني لتوقف ضرورتها على غير نفس الموضوع والمحمول وعموم خصوص الامكان بالقضية العرفية
عن الشرائط الاربعة ايضا كقولنا الانسان كاتب فصارت الاقسام اربعة ضروري الوجود والعدم
وما له ضرورة ما وممكن واخرون اخذوا الامكان بحسب الحال التي في المستقبل فان كان الشيء وجوده
وعدمه في كل وقت من المستقبل فهو ممكن وان وقع والا فلا وجميع الاعتبارات صحيحة **اقول**
لما حصر الجهات في الوجوب والامتناع والامكان وبين ان الوجوب والامتناع اشتركا في الضرورة

لان الوجوب

لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عبارة عن ضرورة العدم وحسن ذلك ان يكون الجهات
باسرها داخلة تحت الضرورة والامكان فمن اول الفصل الى ههنا تكلم في جهة الضرورة وما يتعلق بها ومن
ههنا شرع في جهة الامكان وما يتعلق بها فقوله والامكان قد يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم انما جعله ما
يلازم ذلك السلب ولم يجعله عبارة عن نفس سلب الضرورة المذكورة لانه لو جعله كذلك لما امكن له ان يجعل ليس بممتنع
ان يوجد لازم الممكن بالامكان العام ان يوجد اذ الشيء لا يكون لازما لنفسه وقوله وقد دخل الواجب في الاول
دون الثاني لان ما ليس بممتنع الذي هو الامكان العامي قد يكون واجبا وقد لا يكون واما ما ليس بممتنع ولا واجب
الذي هو الامكان الخاصي فانه لا يكون واجبا البتة لاستحالة صدق النقيضين وقوله والذي ليس ممكنا بالمعنى الثاني
هو اما ضروري الوجود او العدم لان الاقسام لما كانت ثلثة فاذا سلب واحد تعين احد الباقيين وقوله ويدخل
الاربعة من الضروريات تحت الثاني يريد بالاربعة الضرورية المشروطة بالوصف العنواني والوقتية والمنتشرة والتي بشرط
المحمول وقوله فان كان الشيء وجوده وعدمه في كل وقت من المستقبل فهو ممكن وان وقع ينبه بذلك على ان وقوع الشيء
ووجوده لا يخرج ذلك الشيء عن الامكان الاستقبالي وقوله وجميع الاعتبارات صحيحة يريد به جميع هذه المفهومات
الاربعة من لفظ الممكن واعلم انه انما وجب تمييز بعض هذه المفهومات عن بعض لئلا يقع الغلط بسبب اشتراك الاسم
قال ومن ظن ان من شرط الممكن ان لا يكون موجودا في الحال بل معدوما لان الوجود يخرج عن الامكان الى الوجوب
لم يعلم ان العدم ايضا على هذا الوجه يخرجه الى ضرورة العدم فان لم يخل هذا فلا يخل ذاك ثم اذا كان الممكن يعني
ان لا يمتنع ممكن العدم يعني ان لا يكون في الحال معدوما فيكون موجودا وهو بعينه ممكن الوجود فيشترط في لا وجوده
وجوده والوجود الحالي لا ينافي العدم في الاستقبال فضلا عن الامكان والامكان على المرتبات واقع
بالاشتراك على الاخص ايضا باعتباري جهة عمومه وخصوصه وكل على حسابه متواطئ **اقول** قوله
فان لم يخل هذا فلا يخل ذاك يريد انه لما كان الشيء لا يخلو من الوجود او العدم فلو كان الوجود يخرج عن الامكان
الى الوجوب لكان العدم يخرج عن الامكان الى الامتناع فلم يكن للشيء امكان البتة لا حال الوجود ولا
حال العدم لكن القائل بان من شرط الممكن ان لا يكون موجودا في الحال لا ينكر الامكان فان ادعى ان الوجود يخل
بالامكان لاخراجه الى ضرورة الوجود ولم يقل في العدم انه يخل به لاخراجه الى ضرورة العدم فقد كابر
بل متى كان العدم لا يخل بالامكان وجب ان يكون الوجود ايضا غير مخل به وقوله فيشترط في لا وجوده وجوده
معناه انه لما عنى ان ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم وان ممكن العدم يعني ان لا يكون في الحال معدوما فلما كان ممكن الوجود
كان موصوفا بالامكان لاستحالة الخروج عن العدم والوجود فلو كان من شرط الممكن ان لا يكون موجودا في الحال
لكان من شرطه ان يكون موجودا في الحال هذا خلف وقوله على المرتبات يريد بالمرتبات ما هو بالخصوص والعموم

فان الاول الذي هو الامكان العامي اعم من الثاني الذي هو الامكان الخاصي والثاني اعم من الثالث الذي هو الامكان
العاري عن شي من الضروريات فانه كلما صدق سلب الضرورتين اعني التي بحسب الذات وبحسب الشرط عن طرفي الوجود
والعدم صدق سلب التي بحسب الذات عنهما وكلما صدق سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين المذكورين صدق الضرورتان
سلبها عن احدهما لاستحالة وقوله بالاشتراك يريد به ما هو لفظي فقط وقوله وعلى الاخص ايضا باعتباري
جهة عمومه وخصوصه يريد ان الامكان يصدق على الامكان الثالث بمعانيه الثلثة المترتبة العام والخاص والاخص
ويصدق على الامكان الثاني بمعنيين منها فقط وصدقه على الامكان الثالث بهذه المعاني المختلفة انما هو
بالاشتراك اللفظي ايضا وقوله وكل على جزئياته متواطئ معناه كل واحد من الامكانات يصدق على الجزئيات
الواقعة تحته بالتواطئ فالممكن العامي يقال على هذا الممكن العامي وعلى ذلك الممكن العامي ولا اختلاف هنا
وعلى هذا فقس كل واحد من الامكانين الباقيين قال فان قيل الواجب ان كان ممكنا ان يكون وممكن الكون
ممكن اللاكون فالواجب ممكن اللاكون وان كان غير ممكن وما ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب ممتنع قلنا الواجب ممكن بالمعنى
العام ولا ينعكس الى ممكن ان لا يكون لانه لا يخلو عن ممتنع الكون وممتنع اللاكون فيه وهو غير ممكن بالامكان الخاص
ولا يعتبر في سلبه ضرورة العدم بل قد يصح مع سلبه ضرورة الوجود فاستعمال الامكان على الاشتراك ولا يمنع
الى غلطهم ان الممتنع ممكن ان لا يكون فينعكس الى ممكن ان يكون لانا بالمعنى العام ولا ينعكس الى ممكن ان يكون اقول
هذان سؤالان احدهما على الواجب والاخر على الممتنع وجوابهما اما الذي على الواجب فهو انه لا يخلو
من احد امرين اما ان يصدق عليه انه ممكن ان يكون او لا يصدق عليه ذلك فان صدق عليه انه ممكن ان يكون
وممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب ممكن اللاكون هذا خلف وان لم يصدق عليه انه ممكن فهو غير ممكن ان لا يكون
فهو ممتنع فالواجب ممتنع وهو خلف ايضا وجوابه ان الواجب يصدق عليه كلا الامرين اما الاول وكلاهما غير ممكن
فبالمعنى العامي وهو لا ينعكس الى ممكن ان لا يكون لا يخلو عن ممتنع الكون وممتنع اللاكون فيه بل الذي
ينعكس الى ذلك هو الممكن الخاصي واما الثاني فبالمعنى الخاصي ولا يعتبر في سلبه ضرورة العدم بل قد يصح
مع سلبه ضرورة الوجود انما الذي يعتبر في سلبه ذلك هو الامكان العامي منشأ الغلط استعمال الامكان
على الاشتراك واما الذي على الممتنع فهو انه يصدق عليه انه ممكن ان لا يكون وممكن ان لا يكون ينعكس اي السؤال الذي
الى ممكن ان يكون فالممتنع ممكن ان يكون هذا خلف وجوابه ان الممتنع يصدق عليه ممكن ان لا يكون
بالمعنى العامي وهو لا ينعكس الى ممكن ان يكون انما الذي ينعكس الى ذلك هو الذي بالمعنى الخاصي وهو غير صادق
على الممتنع قال وسالبة كل جهة ولا بد من تقديم اداة السلب فيه على الجهة غير السالبة الموصوفة
بتلك الجهة ولا بد من تأخير السلب فيه عن الجهة فسالبة الضرورة والامتناع غير السالبة الضرورية والممتنعة

لصدق

لصدق الاولى في مادة الامكان دونهما وسالبة الامكان غير السالبة الممكنة لان هذه تكذب في مادة ضرورة الوجود
والعدم وهو يصدق اقول القضية التي سلب فيها الجهة كليس بالامكان الخاصي كل انسان حيوان غير القضية
التي سلب محمولها عن موضوعها موصوفا بتلك الجهة مثل بالامكان الخاص ليس كل انسان حيوانا ودليل المغايرة
صدق المثال الاول دون الثاني ولا بد من تقديم اداة السلب في القضية التي فيها الجهة مسلوبة على تلك الجهة
ولا بد من تأخيرها عنها في القضية التي وصف سلب محمولها عن موضوعها بالجهة وتقدير كلام صاحب الكتاب هكذا
وسالبة كل جهة غير السالبة الموصوفة بتلك الجهة ولا بد من تقديم اداة السلب على الجهة في الاول ومن تأخير السلب عنها
في الثاني الا انه قدم واخر وجعل قوله ولا بد من تقديم اداة السلب فيه على الجهة حشوا بين موضوع القضية ومحمولها
وعلى هذا يكون سالبة الضرورة غير السالبة الضرورية وسالبة الامتناع غير السالبة الممتنعة وسالبة الامكان
غير السالبة الممكنة اما الاول فدليله ان سالبة الضرورة تصدق في مادة الامكان لان الممكن الخاصي يصدق عليه
انه ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم واما السالبة الضرورية فلا تصدق في تلك المادة لمنافاتها لها كما عرفت
واما الثاني فلمثل ذلك ايضا فان سالبة الامتناع تصدق على مادة الامكان والسالبة الممتنعة لا تصدق فيها
واما الثالث فلان السالبة الممكنة تكذب في مادة ضرورة الوجود كقولنا بالامكان الخاصي ليس الاربعة زوجا
وفي مادة ضرورة العدم كقولنا بالامكان الخاصي ليس الانسان حجرا وسالبة الامكان تصدق في المادتين ولغير
مثاله من نفسك ويجب ان لا تغفل عما يقع بسبب التقديم والتأخير من اختلاف المعاني في غير هذا المذكور
مثل ليس كل حيوان انسانا الذي هو سلب جزئي وكل حيوان ليس بانسان الذي هو سلب كلي ومثل يمتنع ان يكون كل حيوان انسانا
الصادق وكل حيوان يمتنع ان يكون انسانا الكاذب ومثل العام كالحيوان جنس والعام جنس كالحيوان
في صدق الاول وكذب الثاني واعلم ان كل ما حكم به في هذه المباحث من وجوب التقديم والتأخير فهو بحسب لغة
العرب فليس بعام في جميع اللغات بل يجوز في بعضها ان يكون الامر بالعكس ولا يختلف المعنى بسبب التقديم
والتأخير كما كان يختلف في هذه اللغة قال النوع الثاني في تلازم ذوات الجهة اقول اعلم ان ذوات الجهات
منها ما يتعاكس ومنها ما يجري فيها لزوم دون تعاكس وليس من شرط كل لازم العكس وهذه طبقاتها

متعادلات — متعادلات

واجب ان يكون	ليس بواجب ان يكون	واجب ان لا يكون	ليس بواجب ان لا يكون
ليس بممكن العامي ان لا يكون	ممكن العامي ان لا يكون	ليس بممكن العامي ان يكون	ممكن العامي ان يكون
ممتنع ان لا يكون	ليس بممتنع ان لا يكون	ممتنع ان يكون	غير ممتنع ان يكون

متعادلات

ممكن ان يكون الخاص	ليس بممكن ان يكون الخاص
ممكن ان لا يكون الخاص	ليس بممكن ان لا يكون الخاص

اقول نريد بالتعاكس لزوم كل واحد منهما للآخر والضابط في اللوازم التي لا تعاكس بين الطبقات لما كانت ثلاثا كان بعض كل واحدة منها لازما اعم من كل واحدة من الطبقتين الباقيتين وهي تلازم تمكن ان يكون الخاص ويمكن ان لا يكون نظر وعنوان احدهما هو الآخر بعينه اذ لا معنى للامكان الخاص الا سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم والتلازم يستدعي المغايرة لكن المساهلة في امثال هذه الاشياء لا تضر في الغرض المقصود قال

اللوح الثالث في المقول على الكل هي التي قيل محمولها على المقول عليه موضوعها فاشتملت على عقدي حمل فاذا سالبها البسيط ايضا تكذب في المعدوم لزوم ايجاب العقد الاول عليه فاستوى مع الايجاب المعدول اقول قوله التي قيل محمولها على المقول عليه موضوعها نريد على كل ما قيل عليه الموضوع قوله فاشتملت على عقدي حمل فان لها الموضوع الذي هو عنوان وبايهما المحمول القضية قوله فاذا سالبها البسيط ايضا تكذب في المعدوم للزوم ايجاب العقد الاول عليه معناه ان السلب في المقول على الكل وان خلا عن العقد الثاني للحمل فانه لا يخلو عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واذا لم يخل عن عقد ايجابي مستدع لموضوع موجود وجب لا محالة ان ذلك السلب لا يصدق على المعدوم وقوله فاستوى مع الايجاب المعدول نريد انهما استويا في انهما لا يصدقان الا اذا كان موضوعها موجودا في الخارج ان حكم بثبوت المحمول او العنوان الذي جعل مع الموضوع موضوعا لذلك وهذا البحث لم اجده في غير كلام صاحب الكتاب وفيه اشكال وبيانه وافق على ان الموجبة الجزئية بعض السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما لكذبا فاجتمع النقيضان على الكذب وهو تحال فلا بد فيه من ترك احد القولين اما ان السالبة المقولة على الكل لا تصدق على الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا تناقضها وجوابه ان ذلك انما يلزم عليهم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج وحينئذ لا تكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضين على هذا التقدير ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما نبين في شرائط الموضوع ولعل التشكيك لا يلزم قال ومنها شرائط في الوضع والحمل اما الاول فاذا قلنا كل ج ب فلا نعني كل الجيم لما علمت انه عام ونوع لا يقع الكل موجهه ولا كليته اذ يحمل على كل واحد ما ليس كل منهم الى كل لازم واحد ونحوه ولا الكل الذي هو كل مجموعي فمعناه الجميع وما يحكم على الآحاد بالكل العددي ما لا يصح عليه كقولنا الانسان دون نفس واحد ولا كذلك الجميع ولا نعني الجيم من حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم يكن حين جهوت والا ما صح ان يقال المتحرك قد يسكن وصحته لعدم اخذه من حيث هو ولا نشترط ايضا ملاكون جيم بل مع استواء النسبة الى الشرطين ولا نعني الموصوف به في احد الوجودين بل ما يعمها دائم او لم يدم ولا نشترط اخذهما فيه اقول ان في القضية التي فيها مقول على الكل شرائط منها ما هو من جانب الموضوع ومنها ما هو من جانب المحمول اما التي في جانب الموضوع فاذا قلنا كل ج ب ففيه شرائط اربعة الاول لا نعني الجيم الكلي لما علمت ان الكلي عام ونوع لا يقع موضوعا لكل واحد واحد

الفرق بين المطلقات والموجهات اعلم ان القضية التي فيها المقول على الكل صح

وقد خصص الكلام بالموجبة فان اريد التعميم قيل هي التي حكم فيها بالمحمول ايجابا او سلبا على كل ما قيل عليه صح

فان الحكم بالسلب او الايجاب يستدعي تصور الموضوع ممتنع فرض عدمه لا يمكن كونهما الذي لزم في الخارجي الموضوع واعلم ان هذا الجواب مبني على وجوب وجود الموضوع في السالبة فيهنا وفيه بحث سبق ذكره على انا حينئذ لا الفرق بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة د

كل انسان

من جزئيات ح موقعه الثاني لا نعني كلية ح بمعنى كل المفهوم منه والا ما صدق حمل اللازم الواحد ونحوه كالعرض المفارق
عليه كما تقال كل انسان ضاحك او كاتب فان الضاحك او الكاتب ليس كل مفهوم الانسان الثالث لا نعني به كل الشيء
فانه كل مجموعي معناه الجميع وقد نحكم على الاحاد بالكل العددي بما لا يصح عليه ذلك الكل المجموعي كقولنا كل انسان دون نفس
واحدة فانه صادق اذا اريد بالكل كل واحد واحد من الناس ولا يكون صادقا اذا اريد به كل الناس بمعنى الجميع الرابع
لا نعني الجسم من حيث هو جسم بل نعني ان الذات الموصوفة ح بالفعل وان لم يكن ح حينئذ والا ما صح ان نقول المتحرك
ساكن اذ لو اخذ المتحرك من حيث هو متحرك لما امكن ان يسكن البتة لاستحالة اجتماع الحركة والسكون على
شيء واحد الخامس لا نعني به ح لا من حيث هو ح والا ما صدق كل اسود جامع للبصر بل يجب ان يوجد مع استواء النسبة
الى الشرطين اعني شرط من حيث هو ح وشرط لا من حيث هو ح السادس لا نعني به ما هو ح في الاعيان الخارجة
والا ما صدق قولنا كل خلاء بعد السابع لا نعني به ما هو ح في الذهن فقط لا في الاعيان والا ما صدق كل انسان
حيوان بل ناخذه على ما يعم الموصوف به في احد الوجودين الخارجي والذهني الثامن لا نعني به ما هو ح دائما والا
لم يصدق كل منخسف قمر التاسع لا نعني ما هو ح لا دائما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا بشرط الدوام ولا اللادوام
فيه العاشر لا نعني ما [illegible] ح لصدق كل متحرك متغير الحادي عشر لا نعني ما صفته ح لصدق كل جسم متغير الثاني عشر
لا نعني ما هو ح بالقوة على مصطلح الشيخ الفارابي بل بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابي علي فانه هو المصطلح عليه في
مباحث صاحب الكتاب والثلاثة الاخيرة لم يذكرها في هذا الكتاب من شرائط الموضوع وهي مما يجب ان ينبه عليها

قال واما في الحمل فعني الضرورية يقولنا الضرورة هو ب ما دام موجود الذات وان لم يكن ح ان كان مما يجوز
زواله فانه اعم في هذه المادة من جهة استمرار الحكم من قولنا ما دام ح وان كان ما دام ح اعم منه من وجه لصحته
ههنا وفيما شرط في الموضوع اقول هو الان يتكلم في الشرائط التي في جانب المحمول وبدأ بالقضية الضرورية ومعناها
في قولنا كل ح ب ان كل واحد ح ما دامت ذاته موجودة هو ب ولا نريد بذلك انه ب ما دام ح صادقا عليه
بل هو ب في حال صدق ح عليه وفي حال لا صدقه عليه ان كان ح مما يجوز زواله عن الذات ككل منخسف حيوان
وكل كاتب بالفعل انسان فان ح قد يزول عن الذات او قد لا يجوز زواله كما في قولنا كل ذي نفس ناطقة انسان والحكم الضروري
بهذا المعنى هو اعم في هذه المادة اعني في المادة التي يصدق فيها المحمول ما دامت ذات الموضوع موجودة من الحكم بالضرورة
في مادة لا يصدق فيها المحمول ما دام الموضوع موجودا بل ما دام موصوفا بانه ح وذلك العموم انما هو من جهة استمرار الحكم في حالتي
كونه ح ولا ح وان كان الحكم في المادة التي يصدق فيها المحمول على الموضوع ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به ووضع
معه كقولنا كل ح ب ما دام ح اي ما دام موصوفا بانه ح فهو اعم من الحكم الضروري في مادة كل ح ب ما دامت
ذات ح موجودة الا ان هذا العموم هو من جهة اخرى غير جهة استمرار الحكم وتلك الجهة هي انه كلما صدق كل ح ب

منقسمة

كما في بعض النسخ

ى انه كلما صدق كل ج ب مادام الذات الذى هو ج موجودا صدق كل ج ب مادام ج وليس كلما صدق الثانى صدق الاول فالثانى وهو الحكم بما دام ج يصح فى مان صدق ما دام موجود الذات وفى مان ما سرطه فى الموضوع كقولنا كل ج ب لا دائما بل مادام موصوفا بانه ج فالضروريه بحسب الوصف اذا لم يشترط فيها اللادوام بحسب الذات هى اعم من الضروريه بحسب الذات من هذا الوجه **قال** ومن الدائمة الغير الضروريه دائما غير ضروره مادام ذاته موجودا وان لم يكن ج هذه صورتها والكذب كليه **اقول** لما تكلم فى الضروريه بحسب الذات تكلم بعد ذلك فى القضيه الغير الضروريه وهذه على صنفين منها ما حكم فيها بالدوام مضافا الى الحكم باللاضروره وهى التى ذكرها ههنا ومنها ما حكم فيها باللاضروره فقط وهى الممكنه وهى التى يتكلم فيها بعد ذلك فاما هذه الدائمه اللاضروريه فهى كما نقول كل ج دائما غير ضروره مادام ذاته موجودا موت لا فى حال كونه ج فقط بل وان لم يكن ج اى وان لم يكن الجهة صادقه عليه كما سيوشاله وهذا صورة هذه القضية بحسب الحكم فالقول فى المقول على الكل وان كان لا يمكن صدقها لما بيناه ان الحكم بالدوام فى الكليات لا يكون الا ضروريا **قال** ومن الممكنه يمكن ان يكون ب العام او الخاص او الاخص ومن الضروريات الاربع موت مادام ب او مادام ج او تعيين الوقت او تبهمه حذفت من الموجبه وان لم تتعرض لجهه وحال ودوام ولا دوام بل يقتصر على ذكر المحمول فهى القضيه المطلقه العامة وهى وان حصرت فى الاعداد مهملة من الاوقات والقضيه لو كانت تعنى من الجهات والضمائمات شيئا ما صح عليها خلافه فمن حيث هى صالحه للكل فاذا قلت كل ج ب لا تعنى دوام الباتية ولا دوامها ولا اتفاق الاعداد فى وقت الاتصاف بل ان اتصف بالباتية بعض موضوعات الجيم فى وقت والبعض فى اخر يصح ويطرد هذه المطلقة فى الضروريات الست اذا لم يشترط الدوام وقد يصح نقلها من الايجاب الى السلب كما عمل الحكيم حيث قلب كل فرس نائم الى لا شى من الفرس بنائم والضروريات الاربع اذا حذف خصوص شرائطها مقيدة باللادوام كقولنا كل ج ب لا دائما بل وقتا ما هى المسماه بالمطلقة الوجوديه وسياتى شه قلب موجبها الى سالبها ولا تصدق مع مادة الضروره **اقول** لما تكلم فى الضروريه والدائمة الخاليه عن الضروره شرع بعد ذلك فى الممكنات وما يدخل تحتها من الموجهات فاما الممكنات فكما نقول كل ج يمكن ان يكون ب بمعانيه الثلث العام والخاص او الاخص وقوله فى الممكنه يمكن ان يكون ب يريد كل ج يمكن ان يكون كذلك وانما لم يذكر الموضوع فى هذه القضايا الان كلامه انما هو ههنا فى شرائط المحمول وقد عهد منه التمثيل بالجيم موضوعا وبالباء محمولا وقوله ومن الضروريات الاربع موت مادام ب اشارة الى الضروره بشرط المحمول وقوله او مادام ج اشارة الى الضروره بشرط الوصف العنوانى وقوله او تعيين الوقت اشارة الى الضروره بشرط وقت معين وقوله او تبهمه اشارة الى الضروره بشرط الوقت الغير المعين وقوله كما عمل الحكيم يشير الى الحكيم ارسطاطاليس فانه يمثل بالمثل فى المطلقه ينعكس الحكم الايجابى فيها سلبا والسلبى ايجابا وقوله وسياتى بيانه قلب موجبها الى سالبها

الوصف العنوانى
وله الغير الوقت المعين
الى الضروره ... ح

وبيانه اذا كان الايجاب بغير دوام بعين صدق السلب فى حالة اخرى فهى البته يلزم من صدق الموجبه منها صدق السالبه بخلاف المطلقة فانها وان كان قد يقلب عن الايجاب الى السلب الا ان ذلك غير لازم فيها لانها لا تصدق فى مادة الدوام واللادوام وذلك القلب لا يصح الا فى مادة اللادوام خاصة وقوله ولا تصدق فى مادة الضروره لان هذه حكم فيها باللادوام والضروريه لابد وان يكون دائمة فمادة الضروره منافيه اياها **قال** وقوم جعلوا مطلقتهم ما وقع فى الماضى او الحال والممكن بحسب المستقبل والواجب ما اشتمل على الازمنة الثلاثة وهذا من خواص الجهات واذا اتى زمان لم يوجد فيه من الالوان غير السواد او غيره من مراتب العموم والخصوص صح ان كل لون سواد مطلقتهم لانه وجد قبل الوقوع ممكن بامكانهم ولا امكان ولا اطلاق بحسب الحمل الحقيقى فان ههنا ما الضروره الا انا حصرنا غير السواد وهذه الجهة سميت وقيده **اقول** هذا اصطلاح ثان فى الموجهات فالمطلقه بحسبه مثل كل ج ب من الجهات الواقعه فى الماضى او الحال او المستقبل يوجد فى كل واحد من هذه الازمنة وهذه كما انها مخالفة للموجهات بالمصطلح الاول بحسب المعنى مخالفه لها فى اللزوم ايضا فان كل واحد من هذه قد تصدق على تقدير لا تصدق معه فى التسميه على ذلك التقدير كما تصدق كل لون سواد بالاطلاق الوجودى على تقدير ان يوجد زمان لا لون فيه الا السواد ولا تصدق ذلك بالاطلاق الذى على ذلك التقدير وكما تصدق قبل ذلك الزمان المفروض هذه القضيه بعينها بالامكان الوقتى ولا تكون صادقه بالامكان الماخوذ بحسب المصطلح الاول فى الحمل الحقيقى لحصول الوان كثيره غير السواد **قال** والامكان العام اعم من جميع الجهات ومن المطلقه العامة من هذه الجهه وان كانت هى اعم من جهه صدقهما على الضرورى والوجودى اذا صرح بها جهة وكلتا المطلقتين لدى التصريح جهه لان لفظها حال ولم يعلم انه لم يدل على وثاق الربط وضعفه وحال اصلا بل فيه عدم التعرض للكل **اقول** قوله فان الممكنه يدخل فيها اشياء لا تقع ابدا وهو مثل قولنا زيد هو كاتب فانه يصدق ولو كان زيد امتناع طول عمره وليس المطلق العام هكذا فانه لا يصدق الا اذا كان المحمول يصدق على الموضوع بالفعل فى الموجبه او يسلب عنه كذلك فى السالبه واعلم انه حيث كان فى الموجهات ما هو اعم من المطلق العام بالعموم المطلق لم يصح ان يجعل اعم من كل ذوات الجهه والا لصدق على كل منها لصدق العام على كل الخاص وليس كذلك بل هو اعم من جميع الفعليات ولصاحب الكشاف على المطلقه العامة مباحث كثيره ذكرها فى كتاب المطارحات لا حاجه الى ذكرها وقد استصوب فى كثير من كتبه حذف المطلقة لكونها مغلطه كما حذفت جملة اعداد الموضوع لاشتراكهما فى الاهمال وقوله وكلتا المطلقتين لدى التصريح جهه لان لفظها حال يريد بلدى التصريح عند التصريح وبحال امرا ما لاحقا للقضيه بعد تقومها بذاتياتها وقوله ولم يعلم انه لم يدل على وثاق الربط وضعفه وحال اصلا فيه نظر وهو ان الممكنه العامة ايضا كذلك لانه لا دلالة فيها على وثاق الربط وضعفه كما بينا فوجب ان لا يكون جهه ايضا وقوله بل فيه عدم التعرض للكل ممنوع اذ فيه قيد الفعل كما ذكر والقضيه من حيث هى قضيه لا يشترط فيها ذلك والا لما صدقت القضايا

نوجب وقت وجوده والممكنه يشمل كل ج ممكن التى تقع فى المستقبل فانه يصح ان يكون ذهبى ب اى وقت منه والدائمه يشمل كل ج مما يصدق فى الماضى او الحال او المستقبل

بالامكان ح

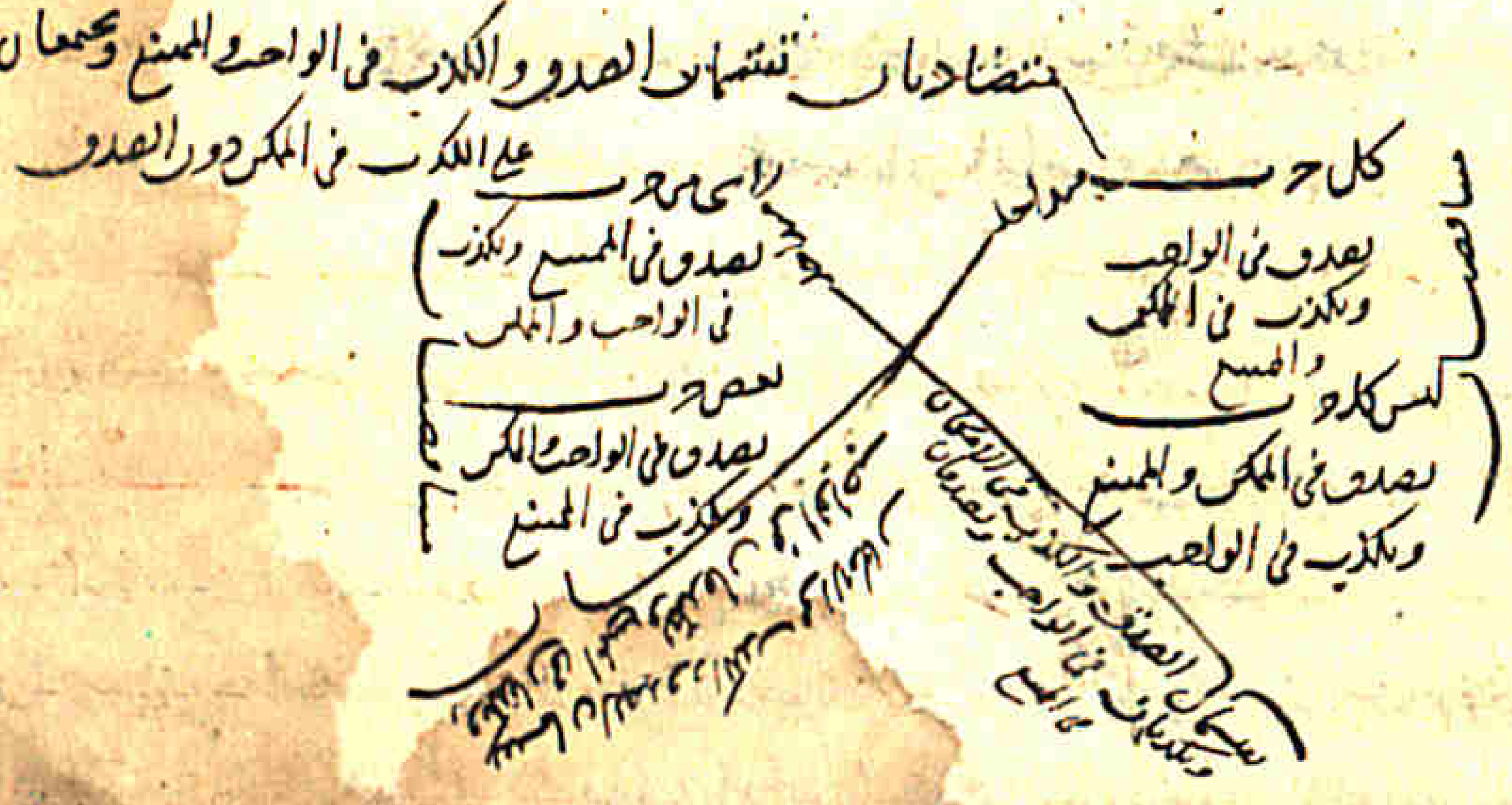
الممكنة ولهذا وغيره راى صاحب الكتاب حذفها الا انه ذكرها في اللوحات اتباعا للمشهور قال
واما السلب في المقول على الكل اما في الاطلاق العام فيعنى ان لا يعرض لحال دون حال بل كل ج سلبى عنه ب او
تسلب عنه او ليس ب من غير تعرض جهة وضعه والمتداول في اللغات لا شئ من ج ب ونفهم ما دام ج حتى لو وجد ج
وصدق يكذب فزاد على الاطلاق وفي لغة العرب يقولون هيچ ج ب نيست وكذا معناه فانهم ما تعرضوا فيه
للاحاد اقول لما فرغ من الكلام في الايجاب الذي في المقول على الكل شرع الآن في السلب الذي في المقول
عليه وبدا بالمطلقة لكون الضروريات والدائمة الغير الضرورية والممكنات يعرف حالها مما تقدم في الايجاب
واما المطلقة العامة والمطلقة الوقتية فهما مختصتان بزيادة بحث ومعناه اذا عبر عنها بلا شئ من ج ب مثلا
على ما هو المتداول في اللغات يوهم ذلك زيادة على ما يقتضيه مجرد الاطلاق وتلك الزيادة هي تقييد السلب بما دام الموضوع
موصوفا بما وصف به ووضع معه فان التنفس وان سلب عن كل انسان مطلقا فانا اذا عبرنا عنه بالعربية لقولنا
لا شئ من الانسان بمتنفس لم تصدق هذا القول اذ المفهوم على مقتضى اللغة سلب المتنفس عنه ما دام انسانا ولا شك
ان ذلك غير صادق فهذه العبارة تفهم منها زيادة فيكون اخص مما يقتضيه السلب المطلق وهي كون ذلك السلب في جميع اوقات
الوصف العنواني ولهذا السبب عدل عن هذه العبارة الموهمة الى العبارات الثلث المذكورة وهي كل ج سلبى عنه ب
او كل ج يسلب عنه ب او كل ج ليس ب لعدم ابهامها ذلك وهي تشبه الايجاب المعدول وليس مراده منها ذلك بل السلب
وفي لغة الفرس ايضا اذا اعتبر واعن السلب المطلق في المقول على الكل يقولون هيچ ج ب نيست فيفهم منه ايضا الزيادة
المذكورة اذ معناه مطابق لمعنى قولنا لا شئ من ج ب لانهم لم يتعرضوا فيه لاحاد الموضوع كما لم يتعرض لها في لا شئ من ج ب كذا
قال ومن الوجودية يقول كل ج سلبى عنه ب نفيا ضروريا لادائما والنظم المشهور لا يطابق
من الوجوديات الا لما شرط في الموضوع واما في الضرورة فلا فرق بين النظمين الا ان قولنا كل ج بالضرورة ليس ب يتعرض فيه للاحاد بالفعل ملاقية للضرورة وقولنا بالضرورة لا شئ من ج ب ليس فيه تعرض للاحاد بالفعل ملاقية للضرورة
وقولنا بالضرورة لا شئ من ج ب ليس فيه تعرض للاحاد الا بالقوة بل يوجه لكل ج على انه ليس ب اقول
قوله والنظم المشهور يريد به لا شئ من كذا كذا بالعربية وهيچ كذا كذا نيست بالفارسية وقوله لا يطابق
من الوجوديات الا لما شرطه في الموضوع هذا هو الذي سماه المتاخرون بالعرفية الخاصة مثل لا شئ من ج ب ما دام ج
لادائما فهو وجودي مشروط بشرط ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه فهو اخص من مفهوم الوجودية المفصول
وقوله واما في الضرورة فلا فرق بين النظمين يريد بالنظمين النظم الذي يشبه الايجاب المعدول والنظم المشهور
وقوله الا ان قولنا بالضرورة ليس ب يتعرض فيه للاحاد بالفعل ملاقية للضرورة هذا هو النظم الذي يشبه
الايجاب المعدول وقوله وقولنا بالضرورة لا شئ من ج ب ليس فيه تعرض للاحاد الا بالقوة هذا هو النظم المشهور

ويريد بالقوة انه يدل على الاحاد بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة والتضمن والحاصل ان في الضرورة لا يدع الفرق المعنوي بين النظمين
في تلازمهما في الصدق واما في الاطلاق العام والوجودي فهو قادح فيه لصدق النظم الاول فيهما دون الثاني قال
ويعلم حال الجزئيين من الكليين فقولنا بعض ج ب يصح مطلقا وان كان في وقت لا غير وكل بعض اذا كان كذا يصح كل بعض
مطلقا فيصح كل واحد فمن سلم الاول واوجب على الكلية عموم الاوقات لعموم الاحاد فقد اخطا والحكم على بعض شئ
بجهة لا ينافي صحة الحكم على البعض الآخر بجهة غيرها فان بعض الاجسام متحرك بالضرورة كالفلك وبعضها موجود غير ضروري
وبعضها بالامكان بحيث وسائر الاطلاق او الوجود الصادق في مادة الواجب غير السالبة الموصوفة باحديها الكاذبة فيها
اقول قوله وكل بعض اذا كان كذا يصح كل واحد يريد ان صدق الحكم الدائم في بعض افراد الموضوع
صح ذلك في البعض الآخر منه فيصح في كل بعض من افراده واذا صح في كل بعض منها فذلك هو صحته في كل فرد من الافراد
التي يدخل تحت الموضوع واعلم ان هذا وان كان حقا في نفسه الا ان هذا البيان بعينه يوجه في الحكم الدائم الغير الضروري
في الكليات فانه اذا جاز في هذا الجزئي جاز في الجزئي الآخر وفي كل جزئي فيصح الحكم به على كل افراد الموضوع ويمكن الجواب عنه
بانه وان جاز ذلك في نفس الامر الا ان الحكم به متعذر لعدم الاطلاع على احوال كل الجزئيات ان لم يكن الحكم متعلقا بالطبيعة الكلية
ومتى كان الحكم متعلقا بها كان ضروريا واما في هذا الموضع وهو الحكم على كل واحد من ج بانه ب في وقت لا غير فالاطلاع
على الجزئيات غير متعذر لما بينا من وجود لازم لماهيته يسوق كل واحد من الجزئيات الى الحكم وقتا ما لا غير فيكون
ذلك الحكم ضروريا بحسب ذلك الوقت فلو كان الحكم دائما لكانت الضرورة دائمة ايضا فيصدق الضرورة المطلقة
وفرضت غير صحيحة هذا خلف قال النهج الرابع في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة والآخر كاذبا ولا يجمع الصدق والكذب فيهما ثم لا يلزم ان يتعين
الصادق عندنا فان قولينا زيد يمشي غدا زيد لا يمشي غدا متناقضان ولا يتعين عندنا وكذا نحوهما من الممكنات
والخلو من الايجاب والسلب فان كذب الايجاب معناه ان الامر ليس كما اوجب وكذا السلب سواء كان خالفه
الايجاب غير صادق اقول ان شرح هذا التعريف المذكور ههنا للتناقض هو ان الاختلاف وباقي
القيود مميزة فان الاختلاف قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردين كالبصير واللابصير والذي بين قضيتين قد يكون
بالايجاب والسلب وقد لا يكون كالحملية والشرطية والمحصلة والمعدولة والكلية والجزئية والمطلقة وغير ذلك
والاختلاف بالايجاب والسلب قد يكون واحدهما صادق والآخر كاذب وقد لا يكون كزيد انسان زيد ليس بحجر
والمقتسمان الصدق والكذب اما لذاتهما كزيد انسان زيد ليس بانسان او لا لذاتهما بل لخصوص المادة كزيد
انسان زيد ليس بناطق فقوله ثم لا يلزم ان يتعين الصادق عندنا الى قوله ذلك لعندنا لان الصادق في نفس الامر
لا بد وان يكون متعينا لا بهام الممكنات كلها في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لذاته فيتعين كما تبين ذلك

في علم ما بعد الطبيعة قوله وكذلك نحو ما من الممكنات يريد بذلك جميع الممكنات الا استقباليه فان الماضي والحاضر من الممكنات تعين وقوعها لا وجرها بخلاف الممكن الاستقبالي فانه لا يتعين الا بالنظر الى اسبابه المنتهية الى الواجب لذاته قال ومن شرط التناقض رعاية التقابل فليراع في القضيتين اتحاد الموضوع والمحمول والربط والاضافة والكل والجزء والزمان والمكان والشرط والقوة والفعل وفي الجملة يتفقان لا محالة في جميع ما وراء الايجاب والسلب مما يتغير به حال القضية اقول قد سبقت امثلة هذه التي يجب مراعاتها في ضابط الحمل فلا حاجة الى تكرار ذلك ههنا وجماعة من المتاخرين جعلوا هذه كلها عائدة الى اتحاد الجزئين فانا اذا قلنا زيد اب اى لعمرو وزيد ليس باب اى لخالد كان المحمول مختلفا فان ابوة احدهما غير ابوة الاخر وعلى ذلك فقس البواقي واشترط بعضهم اتحاد الجزئين والنسبة فقط لعود الكل اليها وقيل يكفي اتحاد النسبة فانها تختلف باختلاف جزئي القضية وبعد ان عدد هذه احتاط بقوله وفي الجملة يتفقان لا محالة في جميع ما وراء الايجاب والسلب مما يتغير به حال القضية لانه لم يتبين انحصارها فيما ذكره منها قال ومن المحصورات زيادة شرط وهو ان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فيختلفان في الكمية اعني الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني الايجاب والسلب والا لاجتمع الاقسام فان الكليتين في مادة الامكان يكذبان ويسميان المتضادتين لان من خاصية الضدين امتناع الاجتماع في الوجود دون العدم وكل كلي اذا اخذ موضوعا وجزئيه محمولا كذب الكليتان فيه وصدق الجزئيتان وتسمى الجزئيتان الداخلتين تحت التضاد فاذا كذب كل ج ب ان كان لا شيء صادقا فكذلك ليس بعض فلما لم ينعكس اطرد احدى بعضا دون الكلي وكذلك في السالب ما عنبر الاختلاف في الكم ومن التي يحفظ فيها الجهة قد يحتج الى رعاية امور فيها ديسباني اقول قوله وكل كلي اذا اخذ موضوعا وجزئيه محمولا فيه مساهلة فانه يستحيل ان يكون المحمول اخص من الموضوع ويكون القضية صادقة وقولنا مثلا بعض الحيوان انسان الموضوع فيه بعض الحيوان لا الحيوان فكيف الكلي وليس الانسان اخص من تلك البعض وقوله كذب الكليتان فيه وصدق الجزئيتان مثاله اجتماع كل حيوان انسان مع لا شيء من الحيوان بانسان على الكذب واجتماع بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان على الصدق قوله فاذا كذب كل ج ب ان كان لا شيء صادقا فكذلك ليس بعض فلما لم ينعكس اطرد احدى بعضا دون الكلي وكذلك في السالب معناه اذا كذب كل ج ب فلا يخلوا اما ان يكون لا شيء من ج ب صادقا او جزئيه صادقا فان كان صادقا صدق ليس بعض ج ب ولا ينعكس اي لا يلزم من صدق هذه السالبة الجزئية صدق السالبة الكلية ما لم يتبين ان الصادق مع كذب كل ج ب ليس بعض ج ب واما لا شيء من ج ب فصدقه مع كذب الكلي الموجب مشكوك فيه وليس بمطرد بل صدق السلب الجزئي هو المطرد واذا كذب لا شيء من ج ب فلا يخلو اما ان يصدق كل ج ب او جزئيه فان صدق الكلي صدق الجزئي ولم يلزم العكس وقوله ما عنبر الاختلاف في الكم اي ظهر ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية وبالعكس

والسالبة

والسالبة الكلية يناقضها الموجبة الجزئية وبالعكس واعلم ان شرط الاختلاف بالكم ليس بزائد على ما مر من الشروط بل هو داخل فيها فان قوله يتفقان لا محالة في جميع ما وراء الايجاب والسلب مما يتغير به حال القضية يعم ذلك وغيره فان قولنا كل ج ب نقيضه ليس كل ج ب وقولنا بعض ج ب الذي مفهومه شيء مما هو ج ب نقيضه لا شيء من ج ب فليس الاختلاف عند التحقيق الا في الايجاب والسلب فقط ولو عرف التناقض بانه اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير لكفى لكن التفصيل اوضح واشهر واظهر والعجب ان تناول قوله وفي المحصورات زيادة شرط بان يكون الزيادة في اللفظ لا في المعنى ليتمشى كلامه قال واذا اخذت الواح التناقض وطبقة الكليات الموجبة تقابلها سوالب جزئية ولم يصدق الكلية في المواد الثلاثة الا في الواجب وطبقة سوالب الكليات لم يصدق منها كلي الا في الممتنع واذا اخذت طبقة مختلفات الكم دون الكيف ففي طبقة السوالب اقتسم السالبتان في الامكان وكذبتا في الواجب وصدقتا في الممتنع وفي طبقة الموجبات اقتسم الموجبتان الامكان وكذبتا في الممتنع وصدقتا في الواجب وفي مختلفات الكيف فقط اقتسم ما خلا الامكان يعرف ان الاقتسامات في هذه لخصوص المواد فلم يعتبر ولا ساقط في المهملات لانها في قوة الجزئيات اقول هذه المناسبات تتضح بهذا اللوح



داخلتان تحت التضاد تقتسمان الصدق والكذب في الواجب والممتنع وتجتمعان على الصدق في الممكن دون الكذب وحكم المهملتين حكمهما في ذلك لان المهملات في قوة الجزئيات قال فاذا اخذ ما علمنا منقول المطلقة لا بعض لما من جنسها اي بالاطلاق وليس لانا ان لم نشترط فيها الدوام صدق موجبها وسالبها معا كما تكلب الحكيم ولم يكن بعضها سلب الاطلاق فانه بعد سلب الاطلاق كل ما يثبت من الجهات الثبوتية في الحقيقة لا ساقيها ولا بد من سلب حتى يناقضها وعن الدائم لا يناقضها مقيد الدائم فلا نشترط بالضرورة والا يكذب مع المطلقة في مادة السالب الدائم الغير الضروري ولا نشترط ايضا بغير الضرورة والا يكذب معها في مادة السالب الدائم

الضروري وهو الامتناع بل الدائم مطلقا وان كان في الكليات بعينه ضرورية فقولنا كل حرك بالاطلاق
بعضه دائما ليس بعض حرك ولا شئ مطلقا محذوف الزيادة العرفية بعض دائما ومن هو سمي المطلقة كليتها الدائم
اقول ظن بعضهم ان بعض قولنا بالاطلاق كذا هو بالاطلاق ليس كذا بعدم الاطلاق على السلب وليس كذلك
هو لما ذكرنا من جواز انقلابها من الايجاب الى السلب وذلك في مادة اللادوام لان الدوام غير مشترط فيها
فهي بان يكون في مادة الدوام وبان في مادة اللادوام فيستلب ايجابها سلبا وسلبها ايجابا كما قلب الحكيم
ارسطاطاليس كل فرس نائم الى لاشئ من الفرس بنائم وظن بعضهم ان بعض بالاطلاق كذا ليس بالاطلاق
كذا بعدم السلب على الاطلاق وهذا لا يحون فانه بعد سلب الاطلاق كل ما يثبت من الجهات المنوية في
الحصر لا يكون منافيا للمطلقة لانه داخل فيها والمطلقة تعمه وغيره وهذا بخلاف الضرورة والامكان فان
كل جهة تثبت بعد سلب ايهما كان تكون منافية له وتحقيق هذا البحث انه لو كان بعضها سلب الاطلاق
فان كانت مثلا موجبة فاما ان تبقى على ايجابها بعد سلب الاطلاق او لا تبقى فان بقيت كانت مطلقة او يصدق عليها الاطلاق
لدخولها فيه فلا يكون سلب الاطلاق سلبا له هذا خلف وان لم تبق على ايجابها فهي سالبة ولهذا حكم بانه لا يبقى
من سلب حتى يناقضها وعلى هذا القياس لو كانت مثلا سالبة وههنا بحث وهو ان انكار ان بعض الاطلاق
كذا هو ليس بالاطلاق كذا مكابرة للبديهة واحتجاجه بان كل ما يثبت من الجهات المنوية في الحقيقة
لا ينافيها لا يلزم منه ان لا يكون سلب الاطلاق سلبا لها فان بعد سلب الاطلاق لم يبق شئ من تلك الجهات
بل يلزم السلب لا محالة وهذا الاشكال لا ينحل الا بايضاح مراد صاحب الكتاب من هذا الكلام على
التحقيق ومراده منه ان المطلقة لم يتعين فيها الاطلاق جهة للسلب فان عين حتى قيل بالاطلاق
كل حرك او كل حرك بالاطلاق كان المعنى ان قولنا كل حرك قضية مطلقة او قولنا كل حرك هو مطلق
او بالاطلاق وحينئذ يكون الاطلاق محمولا وذلك القول موضوعا ويكون النسبة بينهما ضرورية وليس الكلام
فيه فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضع فقد ثبت انه لا بد من سلب حتى يناقضها ان كانت موجبة ولا بد من ايجاب
حتى يناقضها ان كانت سالبة وصاحب الكتاب غرض الكلام في الموجبة لما ان السالبة عليها وايد يعرف هذا وذلك
السلب ان لم يكن الا بعين الايجاب في وقت صدقت المطلقة فلا يناقضها ذلك السلب بعينه الدائم
وذلك الدوام يجب ان لا يتقيد بقيد اصلا لا قيد الضرورة ولا غير ذلك من القيود فانه لو اشترط فيه ولا قيد اللاضرورة
الضرورة لصح النقيضان على الكذب فيما ان السالبة الدائمة الغير الضروري مثل ما يكذب زيد كاتب بالاطلاق
اذا كان اميا ويكذب معه زيد ليس بكاتب بالضرورة والجواز ليس بكاتب دائما عن ضرورة ولو اشترط فيه
اللاضرورة لكذب مع المطلقة في مادة السلب الدائم الضروري الذي هو الامتناع فيجمع النقيضان على الكذب
هذا

هذا خلف وذلك مثل كذب قولنا كل انسان حجر بالاطلاق العام وكذب بعض الناس ليس بحجر بالدوام
الغير الضروري والحق هو السلب الدائم الضروري فان كانت المطلقة حينئذ حرك حتى يكون بعضها كليا
فانه بعينه ضروريا لبعض الكلي مع الدوام لما عرفت ان الدوام في الكليات لا يكون الا مع الضرورة فالمحصورات الاربع في
المطلقة العامة يكون نقائضها هكذا اما الموجبة الكلية كقولنا كل حرك بالاطلاق فنقيضها دائما ليس بعض حرك واما السالبة
الكلية كقولنا لا شئ من حرك بالاطلاق فنقيضها بعض حرك دائما بيسير ولا يلتفت في هذه السالبة الكلية الى الزيادة الى بعضها
العرف في قولنا لا شئ من كذا كذا وهي السلب عن الموضوع ما دام موصوفا بما وضع معه وما اشير اليها قبل بل افهم من
هذه العبارة ما يقتضيه مجرد الاطلاق وقد عرفته واما الموجبة الجزئية كقولنا بعض حرك بهذا الاطلاق فنقيضها
لا شئ من حرك دائما وبعينه لم يكن الدوام في هذا البعض ضروريا لما عرفت واما السالبة الجزئية كقولنا ليس بعض حرك بذلك
الاطلاق ايضا فنقيضها كل حرك دائما وبعينه ضرورية ايضا لكونه محكوما به في الكليات قال وفي الوجودية
اذا قلنا كل حرك بعينه ليس بالوجود كل حرك بل اما بالدوام العدم العددي بعض حرك او ليس لانه اذا سلب الوجود
فقد بقي ضرورة الايجاب في الكل او السلب عنه او الضرورة الدائمة في الجزئين او الدائم الغير الضروري فيهما والدائم
المطلق في البعض ايجابا وسلبا تغني عن تعديدها واذا قلنا بالوجود لا شئ من حرك فنقيضه ليس انما بالوجود لا شئ
من حرك بل اما دائما مطلقا بعض حرك او دائما ليس بعض الاقسام الستة المذكورة ونقيض قولنا بالوجود بعض حرك
ليس انما بالوجود شئ من حرك بل اما دائما كل او لا شئ لاعتبار جهات البعض لا ينافيه ونقيض قولنا بالوجود ليس بعض حرك
دائما كل او دائما لا شئ اقول قوله بالدوام العديم القيدين يريد بهما قيد الضرورة وقيد اللاضرورة
وقوله لانه اذا سلب الوجود فقد بقي ضرورة الايجاب في الكل او السلب عنه او الضرورة الدائمة في
الجزئين او الدائم الغير الضروري فيهما وجه الحصر في ذلك انه اذا سلب الوجود فاما ان يبقى الايجاب
الكلي او لا يبقى فان بقي فلا بد وان يكون دائما والا لم ينافي الاصل وذلك الدوام اما مع الضرورة فيصدق
ضرورة الايجاب في الكل وفي البعض ولا مع الضرورة ولا يخلو اما ان يصدق بعين الايجاب الدائم
في الكل وفي البعض وان لم يبق بعين السلب الدائم اما في الكل او في البعض وعلى التقديرين اما مع الضرورة
او لا مع الضرورة فلا يلزم بعض الوجودية احد امور ثمانية فلنذكرها على ترتيب ما في الكتاب الاول
الايجاب الضروري في الكل الثاني السلب الضروري في الكل الثالث الايجاب الضروري في البعض الرابع السلب
الضروري في البعض الخامس الايجاب الدائم الغير الضروري في البعض السادس السلب الدائم الغير الضروري
في البعض السابع الايجاب الدائم الغير الضروري في الكل الثامن السلب الدائم الغير الضروري في الكل
ولما كان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة لا جرم اسقط صاحب الكتاب الاخيرين لم يذكرهما فبقي اللازم
النقيض

دائما

ح البعض

احد امور ستة قوله والدائم المطلق ايجابا وسلبا تغنى عن تعديدها العلة فى ذلك لان الايجاب الدائم فى البعض يدخل
تحته الايجاب الدائم فى الكل والايجاب الضرورى فيه وفى البعض والسلب الدائم فى البعض يدخل تحته السلب الدائم
فى الكل والسلب الضرورى فيه وفى البعض فكانت الثمانية مندرجة فى الايجاب والسلب الدائمين فى البعض
فاستغنى بهما عن تعديد هذه الثمانية وكانا لازمين لنقيض الموجبة الكلية الوجودية قوله بل افاد انها مطلقا
بعض ج ب اودائما ليس يريد بالاطلاق ههنا عدم التقييد بالضرورة واللاضرورة وقوله لنقائض الاقسام
الستة معناه انه اذا انتفى الاصل ثبت لا محالة احد الاقسام المذكورة ويستغنى بالدائمين الجزئيين عن تعديدها
وقوله وبعض قولنا بالوجود بعض ج ب ليس انما بالوجود شىء من ج ب بل افاد انما كل او دائما لا شىء لا غير
فيه نظر وهو ان ذلك يجتمع مع الاصل على الكذب فانا اذا قلنا بعض الاعداد زوج لا دائما وهو كاذب مع كذب
قولنا كل عدد زوج دائما ولا شىء من العدد بزوج دائما والحق ان بعض العدد زوج دائما وبعضه ليس بزوج دائما
فيصدق ان يكون بعض الموجهة الجزئية اما الايجاب الدائم فى الكل او السلب الدائم فى الكل او الايجاب الدائم فى البعض
مع السلب الدائم فى البعض الآخر وفى هذا الكتاب اهمل هذا الثالث وذكره فى بعض كتبه غيره ولا بد منه ولو قدم السور
على حرف الانفصال هكذا كل ج اما دائما ب او دائما ليس ب لدخلت الاقسام الثلثة فى هذين القسمين كما دخلت
فى لازم نقيض بعض العدد زوج لا دائما لو عبرنا عن ذلك اللازم بقولنا كل عدد اما زوج دائما او ليس بزوج دائما و
قوله اذ جهات البعض لا اثر فيه يريد انه لا حاجة بعد ذلك الى ذكر الدوام او الضرورة فى البعض ايجابا وسلبا
لانها غير منافية للجهة الجزئية لما عرفت انه اذا احكم على البعض بحكم لا يلزم ان يكون البعض الآخر مخالفا فى ذلك
الحكم او موافقا وقوله ونقيض قولنا بالوجود ليس بعض ج ب دائما كل او دائما لا شىء يعنى ان نضاف اليه ثالث
بحيث يصير نقيض هذه الوجودية السالبة هكذا اما دائما كل ج ب او دائما لا شىء من ج ب او دائما بعض ج ب مع
كون البعض الآخر دائما ليس ب واذا قدم السور على حرف الانفصال بقولنا كل ج اما دائما ب او دائما ليس ب
دخلت الاقسام الثلثة ونريد بالبعض فى هذا وما قبله لازم النقيض فان عبر البعض هو ليس بالوجود وكذا
بعض كل موجهة ملوما تقدم حرف السلب فيها على الجهة وقد يتجوز فى تسمية لازم النقيض نقيضا فافهم ذلك

قال وقوم احالوا لجعلوا بعض المطلقة من جنسها بقالوا كل ج ب ما دام ج ما خوذا بشرط الدوام
فى الموضوع واعلم انها خرجت عن الاطلاق ومع ذلك اذا اخذ من جنسها ليس بعض ج ب ما دام ج تكذبان فى
بعض مواد الوجوديات كقولنا الانسان متنفس وان اخذ بعضها المطلقة العامة فليست من جنسها

اقول زعم بعضهم ان المطلقة اذا اخذت بزيادة قيد على ما يقتضيه الاطلاق وهو ان يكون ثبوت المحمول
او سلبه فى جميع اوقات الوصف الذى جعل مع الموضوع موضوعا كان بعضها حينئذ مطلقة ايضا وكانت هذه الزيادة

حيلة

حيلة فى كون بعضها من جنسها فالمطلقة الماخوذة مع هذه الزيادة تسمى مطلقة عرفية وصاحب الكتاب ابطل ذلك بان هذه
الزيادة اخرجتها عن الاطلاق فلم تبق مطلقة ومع كونها غير مطلقة فليس لها نقيض من جنسها اى مطلقا فان بعضها لو
اخذ مطلقا لكان الاطلاق اما بهذا المعنى العرفى او بالمعنى العام والقسمان باطلان اما الاول فلان بعضها لا يصح ان يكون
عرفيا لانه قد يجتمع معها هو بعضها فى بعض المواد الوجودية على الكذب كما يكذب كل انسان متنفس ما دام انسانا ويكذب معه ليس بعض الناس بمتنفس ما دام انسانا
واما انه ليس بعضها مطلقا عاما فلان المطلقة العامة ليست من جنس المطلقة العرفية وفى بطلان كونه مطلقة عامة
وجه اخر لم يذكره صاحب الكتاب وهو انهما يجتمعان على الصدق ككل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا وليس بعض الكاتب
متحرك الاصابع بالاطلاق العام وقد ذكرت ذلك لئلا يتوهم ان بعضها او لازمه المساوى هو المطلقة العامة
لان كلام صاحب الكتاب يوهم ذلك لان المتبادر الى الذهن من قوله وان اخذ بعضها المطلقة العامة
فليست من جنسها هو ان بعضها فى نفس الامر كذلك الا انه ليس من جنس المطلقة العرفية واعلم ان الصواب فى
لازم بعض هذه المطلقة هى التى يكون الحكم فيها فى بعض اوقات الوصف العنوانى وهى التى تسمى مطلقة حينية فانا
اذا قلنا كل ج ب ما دام ج نصدق عليه انه ج كان لازم بعضه المساوى ليس بعض ج ب فى بعض اوقات كونه ج
من غير تعرض لها فى الاوقات وعليه يقاس لازم بعضها فى المحصورات الثلث الباقية ويجب ان تعلم ان مراده
بكون المطلقة العامة ليست من جنس المطلقة العرفية كونها ليست من نوعها لان المطلقة العرفية داخلة تحت المطلقة
العامة وهى اعنى العامة جنس لهذه العرفية من حيث هما كذلك فلولا ان يكون مراده ذلك لكان حكمه انها ليست
من جنسها لا يكون حقا فهو اذن يريد بالجنس النوع متجوزا من الاصطلاح المنطقى ولعل مراد من زعم ان لها بعضا
من جنسها هو على الوجه المصطلح عليه فى المنطق وعلى هذا التقدير لا يصح كلام صاحب الكتاب فى ابطاله

قال والدائمة الغير الضرورية اذا قلنا فيها بعض ج ب دائما غير ضرورى او ليس بعض ج ب كذلك
بعضه ليس يلى الدوام الغير الضرورى شىء من ج ب او ليس شىء من ج ب بالدوام الغير الضرورى اى ليس ينعكس بنو غير
نقيض السالبة الجزئية وقوله وبقى اما ضرورة الايجاب او السلب فى الكل او الوجود ايجابا وسلبا فيه
فيهما هو لازم نقيضيهما والضمير فى فيه عائد الى الكل وفى فيهما عائد الى الموجبة والسالبة الجزئيتين يطلب لازم بعضيهما
وانما بعث هذه الاقسام الثلثة اذ كذب الاصل الموجب الجزئى على تلك الجهة فاما ان يصدق على تلك الجهة او لا يصدق فان
كان الاول فكذب الاصل اما لكذب الدوام او لصدق الضرورة وذلك على كل واحد من التقديرين اما فى الكل او فى البعض
فان كذب الدوام فى ايجاب البعض صدقت الوجودية اللادائمة ايجابا وسلبا فى الكل مع مراعاة تقديم السور
على حرف الانفصال لما علمت وان لم ينبه فى الكتاب عليه وان صدقت الضرورة فاما فى الكل او فى البعض لكنها فى البعض
لا ينافى الاصل فيبقى صدقها فى الكل وان كان الثانى صدق السلب الدائم فى الكل وقد تبين ان هذا الدوام لا بد

لجواز ضرورى بعض غير ... اللاضرورى فى ...

وان يكون ضروريا ومولده وكليتاهما كاذبتان كما دريت يريد انك قد علمت ان الدوام الخالي عن الضرورة
لا تصدق الحكم به في الكلية الموجبة ولا في الكلية السالبة فلهذا ذكر لازم بعض الجزئيتين ولم يتعرض لذكر لوازم الكليتين
في الدوام الغير الضروري ويجب ان تعلم ان كونهما كاذبتين لا يقتضي ان يطرح ذكر لوازم نقائضهما فانه قد ينتفع
بذلك في العلوم وانا اذكر ذلك وان اهمله صاحب الكتاب فلازم بعض الموجبة منهما اما السالبة الجزئية الدائمة
او الموجبة الجزئية اللادائمة او الموجبة الجزئية الضرورية ولازم بعض السالبة منهما اما الموجبة الجزئية الدائمة
او السالبة الجزئية اللادائمة او السالبة الجزئية الضرورية قال والوقتية ان عين فيها الزمان وقصد
الايجاب والسلب صح التناقض والذي قال انه اذا قيل كل ج ب في وقت ما عنى بعضهم ان ليس
بعض ج ب في ذلك الوقت الذي فيه كل ج ب لم يدر انه اذا كذب كل ج ب كذب ليس بعض ج ب المشروط
بوقت كون كل ج ب وليس وقتا معينا يتعرض له اقول اذا كان الحكم في القضية موجبة كانت او
سالبة في زمان معين مخصوص وقصد ذلك الزمان بعينه في الايجاب والسلب كانت الموجبة مناقضة
للسالبة وبالعكس لان الشيء الواحد في الزمان الواحد لا يكون ثابتا للشيء ومسلوبا عنه في ذلك الى بعينه فمن عين
ذلك الزمان فان كان الحكم في زمان غير معين فقد توهم بعضهم ان بعض تلك القضايا التي حكم فيها بذلك يوما تخالفها
في الكم والكيفية محكوما فيها بان المحمول ثابت للموضوع ان كان سالبا او مسلوبا عنه ان كان موجبا في الوقت
الذي فيه الحكم في مناقضتها وذلك خطأ لانه اذا كذب كل انسان ضاحك مثلا كذب ليس بعض الانسان
بضاحك في وقت كون كل انسان ضاحكا لان كل ما يكون مشروطا بامر كاذب فهو كاذب في وقت ما
لا محالة ولا كذلك في الوقتية فان الوقت فيها معين متعرض له بعينه في الموجبة والسالبة وهذه ليس
الوقت فيهما معينا لمكن ذكره في القضيتين المتناقضتين قال وقولنا كل ج ب ما دام ج لا دائما فنقيض
ليس كل ج ب ما دام ج لا دائما بل اما بعض ج ب دائما او ليس بعض ج ب ابدا او ليس بعض ج ب في بعض
اوقات كونه ج ولا يحتاج الى ذكر دوام السالبة في كل ج او سلبها في جميع اوقات كونه ج لان ذكر البعض
ههنا في التناقض يغني عن ذكر الكل كما عرفت وبعض قولنا لا شيء كذا ليس لاى كذا بل ليس بعض د اما
او بعض ج ب ابدا او في بعض اوقات كونه ج وقس على هذا بعض الجزئيتين وبدل في البعض البعض بالكل
اقول هذه هي التي تسمى بالوجودية العرفية وبالعرفية الخاصة ولازم بعضها احد الامور الثلثة
المذكورة لا على التعيين اما في الموجبة الكلية فلانه ان لم تصدق دائما ان لا تصدق الايجاب اصلا او تصدق فان
لم تصدق صدق اوسط الثلثة وهو ليس بعض ج ب ابدا في المثال الذي ذكره وان صدق الايجاب
لكن لا مع احد القيدين فان فات قيد ما دام ج صدق الثالث وهو ليس بعض ج ب في بعض اوقات كونه ج

ای ان عین الوقت فیها بالحکم الاول احتمل علی الکذب کما تقدم وان ترک الوقت علی ابهامه لم یتناقضا لجواز اختلاف وقتیهما اذ المبهم لا یتعین له حتی تتعرض لذلک المتعین فتحد الوقت فیهما ٥ ر

وان فات

وان فات قيد الدوام بدوام الذات صدق الاول وهو بعض ج ب دائما ولما كان الحكم على البعض يدخل تحته
الحكم على الكل لم يحتج الى ذكر دوام الثابتة في كل ج او سلبها عن كل في جميع ازمنة كونه ج صادقا عليه في الاول
والثاني واعلم انه لما كان الحكم في كل الاوقات داخلا تحت الحكم في بعضها لم يفتقر ايضا الى ذكر دوام سلب الثابتة
عن ذلك البعض في كل وقت لان ذكر البعض في التناقض سواء كان في الاعداد او في الاوقات يغني عن ذكر كل
تلك الاعداد او كل تلك الاوقات كما عرفت في بعض الوجودية ان صدق الكلية داخل تحت صدق الجزئية فيغني الجزئية
عن الكلية وكذلك الحال فيما يتعلق بكل الاوقات وبعضها وهذا يقتضي ان يستغني عن الثاني بما لما ثبت لا يخلو فيه الا انه
لا مناقشة في ذلك اذ لا ضرر في ذكره وان كان لا فائدة فيه واما في السالبة الكلية فعلى قياس ما قيل في الموجبة الكلية
فانه لا يعزب عنه شيء منه واما في الجزئيتين اعني الموجبة والسالبة فلا فرق بينهما وبين الكليتين الا ان يبدل في لازم بعضهما
البعض بالكل ففي كل موضع قيل في لازم بعض الكليتين بعض كذا كذا او بعض كذا ليس كذا يقال في لازم بعض
الجزئيتين كل كذا كذا او كل كذا ليس كذا هذا مراد صاحب الكتاب ولا بد ان يراعي ما قيل في لازم بعض جزئيتي الوجوديتين لئلا يجتمع الاصل مع كل واحد من احد اما فرض انه لازم بعضه على الكذب كما نبه عليه في غير
الملوحات وينبغي ان يجعل ذلك معيارا في بعض كل قضية مركبة ترد عليك قال ولنقائض الضروريات
اورد ما هاهنا هذه الالواح ولوازم نقائضها المتعاكسة العامة معها لتؤثر حيث ترادفت الاسلوب في بعض سالبة

بالضرورة كل ج ب	لا يمكن ان لا يكون كل ج ب	بالضرورة لا شيء من ج ب	ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب
ليس بالضرورة كل ج ب	ممكن ان لا يكون كل ج ب	بالضرورة بعض ج ب	لا يمكن ان لا يكون بعض ج ب
بالضرورة ليس بعض ج ب	ليس يمكن ان يكون بعض ج ب	ليس بالضرورة شيء من ج ب	ممكن ان يكون شيء من ج ب
ليس بالضرورة بعض ج ب وليس ج	ممكن ان يكون كل ج ب		

ثم كل خطين متناقضان على الطول ومتلازمان
على العرض وعلى القطر مثلا لازما بعض كل واحد ومناقضا لازم كل واحد والامثلة بينها من العام
اقول اما المتناقضان على الطول فمثل بالضرورة وليس بالضرورة والامكان ومكن واما المتلازمان
على العرض فمثل بالضرورة كل ج ب ولا يمكن ان لا يكون كل ج ب واما مثلا لازما بعض كل واحد ومناقضا
لازم كل واحد فمثل بالضرورة كل ج ب ويمكن ان لا يكون كل ج ب فان كل واحد لازم بعض الآخر او ما متعاكسا عليه
وهو بعض لازمه ايضا وعبر عن اللزوم المتعاكس بالتلازم في قوله مثلا لازما بعض كل واحد وصحة هذه
الدعاوى كلها ظاهرة بالنسبة الى من عقل الاصول السالفة لا يحتاج في بيانها الى اكثر من التنبيه عليها
لا غير فلهذا اقتصر على الايراد دون البيان قال وقولنا كل ج ب بالامكان الخاص نقيضه ليس بالامكان
الخاص كل ج ب بل اما بالضرورة في البعض ايجابا او سلبا او بالامكان لاى ليس بالامكان لاى وسمى العام بعينهما

جزئيتي الوجوديات ٢ م

نقيضيهما وفي الجزئيتين هكذا في الكل اقول لازم نقيض الموجبة الكلية الممكنة الخاصة هو اما
الموجبة الجزئية الضرورية او السالبة الجزئية الضرورية لانه لما لم يصدق سلب الضرورة عن الطرفين
صدق ثبوتها على احدهما لا بعينه اما على كل افراد الموضوع او على بعضها وعلى التقديرين يصدق في
البعض وكان هو المتيقن صدقها على كل افراده مشكوكا وعلى تقدير ان لا يصدق يلزم اجتماع النقيضين على الكذب لو كان
البعض اولا لازمه احدى الكليتين هذا خلف وهاتان الجزئيتان الضروريتان هما نقيضا لازم نقيض السالبة الكلية الممكنة
الخاصة هكذا نقيضها ولازمه الا انه بدل البعض من افراد الموضوع بالكل منهما على قياس ما علمت هما من نقيض
ان لا اهمال بعدم السور على حرف الانفصال ليلا يخرج عن احد لازم النقيض قسم ربما كان احق فيلزم كذب النقيضين
مع الاصل كما قد بينته فيما تقدم وذلك مما اغفل في هذا الكتاب قال اللوح الخامس في العكس
اعلم ان العكس هو جعل موضوع القضية محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب اقول
هذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل هو تبديل كل واحد من جزئي القضية ذوي الترتيب بالآخر
مع بقاء الصدق بحاله والاحتراز بذوي الترتيب هو عن المنفصلة فانه لا تغير بقلبها عن حالها الا بالوضع دون الطبع
واذا ابدل كل واحد من جزئيها بالآخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة فانه ليس الاعتبار باللفظ بل المعنى
ولا يجوز التقييد ببقاء الكذب والا لم يكن للموجبة الكلية عكس جزئية فانه يكذب كل حيوان انسان ولا يكذب كل او
بعض الانسان حيوان وصاحب الكتاب يعترف بانعكاسها لكنه نقل اشتراط بقاء الكذب من بعض الكتب من غير تامل له
قال وتبدا بالسالبة الضرورية وان كان فيه مخالفة العرف لغرض لنا فنقول اذ احلنا بالضرورة
لا شيء من ج ب فيصح عكسه بالضرورة لا شيء من ب ج والا صح بعض ب ج بالامكان العام فنضع وجوده ونفرض
البعض من ب الموصوف بج شيئا معينا هو د فد ب وج كما انه بعض ب الموصوف بج فهو بعض ج الموصوف
بب وقد كنا قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب فيصدقهم معه محال وكان ذلك صادقا فيكذب هذا لانه محال وما اقتضى
الى كونه محالا وهو بعض ب ج فيصح بالضرورة لا شيء من ب ج اقول اما مخالفة العرف فلان عادتهم في الكتب
الابتداء بالسالبة المطلقة العامة واما غرضه بالمخالفة فلان الضرورية هي الاشرف والاهم في العلوم وكليتها
منعكسة كنفسها في الكم والجهة وحال المطلقة العامة بخلاف ذلك فان عنده ان الاولى اطراحها لكونها
مغلطة وفي السلب لا عكس لها اصلا فلكونها اشرف واهم من المطلقة ابتدأ بها ولكون سالبتها الكلية تنعكس كنفسها
كلية بخلاف موجبتها قدم الكلام في عكس السالبة منها على الكلام في عكس الموجبة وبرهان ان السالبة الكلية
منها تنعكس مثل نفسها هو انه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة صدق لا شيء من ب ج بالضرورة اذ لو لم يصدق ذلك
لصدق نقيضه لانه لا خروج للنقيضين عن الصدق والكذب وذلك النقيض هو بعض ب ج بالامكان العام كما عرفت

مراده ان الكليتين ليستا نقيضين للممكنة المذكورة لجواز اجتماعهما مع الاصل على الكذب وصدق الجزء منه ٥ زر
لان الموجبة الكلية لازم ان السالبة الكلية وما ساويها ولازم العص الشي هو بعينه لازم لنقيض اللازم المساوي والجزئيتان اعني الموجبة والسالبة من الممكنة الخاصة صح

بلغ

ونقيض

في مقابل النقيض لكن هذا الذي هو نقيض المدعى كاذب فيكون المدعى صادقا وهو المطلوب وانما قلنا ان
مناقض المدعى الذي هو بعض ب ج بالامكان العام كاذب لانه لو كان صادقا للزم من فرض وقوعه محال وكل ما لزم من
فرض وقوعه محال فليس بممكن فيكون الممكن ليس بممكن هذا خلف وانما كان وقوعه مستلزما للمحال لان ذلك الوقوع
يستلزم صدق بعض ب ج بالفعل ومتى صدق ذلك صدق بعض ج ب بالفعل بدليل انا نفرض البعض من ب الذي هو ج
شيئا معينا ولنسمه د فذلك الدال بعينه هو ج وهو ب فيصدق ان بعض ما هو ج هو ب بالفعل وهذا لا يصدق مع الاصل
البتة لان صدقه معه محال فلو كان صادقا مع كون الاصل صادقا للزم المحال فالحاصل ان نقيض المدعى الذي هو الموجبة الجزئية
الممكنة العامة ادى الى المحال وكل ما ادى الى المحال محال ومتى كان الامر كذا كان نقيضه الذي هو المدعى صادقا لاستحالة ارتفاع النقيضين وقد ادعى
جماعة من المتاخرين ان عكس السالبة الضرورية لا يلزم ان يكون ضرورية بل دائمة وناقضوا هذا البرهان بما لا يخفى وجه الخلل فيه
عند تامل ما ذكر من الاصول وقد عرفت ان الدوام في الكليات لا يخلو عن الضرورة فبرهان كون العكس ح اعني هو برهان
كونه ضروريا ومع ذلك عدم الفارق بين الدائم والضروري فيبعد الحاجة الى التطويل بالاطناب بذكر المناقضات
قال والموجبة الكلية الضرورية لا تنعكس كلية لجواز ان يكون المحمول كالحيوان اعم من الموضوع كالانسان ولا تنعكس
كليا ولا بد لها من عكس فانه اذا كان بالضرورة كل ج ب فنجد شيئا معينا هو موصوف بالجيمية والبائية ولنكن د
فهو من الجيم الموصوف بب فيكون من الباء الموصوف بالجيمية واذا لم يحصل العكس كليا فيصح جزئيا وهو بعض ب ج و
لا تنعكس ضروريا لجواز ان يكون المحمول كالانسان ضروريا للموضوع كالكاتب والموضوع غير ضروري للمحمول بل ممكن
ولا تنعكس غير ضروري ايضا في جميع المواضع لجواز ان يكون الموضوع والمحمول كل منهما ضروري للآخر كالانسان والناطق
فالواجب ما يعمهما وهو الامكان العام وهو اولى من الاطلاق العام في بعض المواضع لانه لا يتم ما لم يثبت فلم يتناول
جميع الممكنات الخاصة بخلاف الامكان العام ونبين هذا العكس بطريق آخر فنقول ان لم يصح ممكن ان يكون بعض ب ج
العام فيصح بالضرورة لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب كما بينا عكسه وقد كنا قلنا بالضرورة كل ج ب
والجزئية الموجبة الضرورية ينعكس جزئية موجبة ممكنة عامة بالبيان المذكور من الافتراض والخلف والسالبة الجزئية الضرورية
لا عكس لها لان الموضوع العام كالحيوان قد يسلب بالضرورة المحمول الخاص كالانسان عن بعضه وبالعكس لا يصدق
اقول متى صدقت الموجبة الكلية الضرورية ككل ج ب بالضرورة صدق عكسه جزئيا كبعض ب ج
اذ لا بد من وجود شيء يصير هو ج وهو ب ولا يلزم صدق عكسها كليا لصدق كل انسان حيوان بالضرورة
مع كذب كل حيوان انسان بشيء من الجهات فالعكس الجزئي متيقن ولا يلزم ان يكون ضروريا لصدق كل كاتب انسان بالضرورة
مع عدم صدق بعض الناس كاتب بالضرورة ولا يلزم ايضا ان يكون غير ضروري لصدق كل انسان ناطق بالضرورة مع صدق
كل ناطق انسان بالضرورة فالعكس هو ما يعم الضروري وغير الضروري وهو ان يكون العكس موجبا جزئيا ممكنا عاما

فالمغايرة ... بابطال

واما مطلقا عاما لكن المطلق العام لا يساوى الاعم بخلاف الممكن العام فلم يكن يثبتنا من هذا الدليل الا هو ما يلزم ان يكون عكسا بمعنى هذا البرهان الا الموجب الجزئى الممكن العام فهذا تلخيص ما ذكره فى عكس الموجبة الكلية الضرورية فان قيل لم لم يجعل العكس مطلقا عاما مع كونه لازما ايضا فانه وان لم يثبت بالبرهان الذى ذكره الا انه يتبين ببرهان آخر وهو انه سيتبين ان الموجبة المطلقة العامة تنعكس مطلقة عامة والضرورى يصدق عليه الاطلاق العام فيصدق عكسه مطلقا عاما لان لازم اللازم لازم وذكر الاخص فى العكس اولى من ذكر الاعم ولا شك فى ان الاطلاق العام اخص من الامكان العام كما مر فهو اولى بان يجعل عكسا قلت انما عدل عن الاطلاق العام الى الامكان العام لانه يصح ان يكون عكسا لجميع الموجهات الكلية والجزئية بخلاف الاطلاق العام فانه لا يصح فى عكس الممكنات لانه لاعم مما لم يقع والممكن جاز ان لا يقع فلم يساو لجميع الممكنات الخاص بخلاف الامكان العام والاعال لو كان عدولهم عن الاطلاق العام لعموم الامكان العام عكسا للجهات لما جعل عكس المطلق العام فى الموجبات مطلقا عاما الا انا يجب بانه لما انحفظ الاطلاق العام فى عكس المطلقة العامة كان اولى وفى غيرها لما لم ينحفظ الجهة كان الامكان العام لاطراده ولكل الخبط فيه اولى هذا هو العذر الذى ذكره المصنف فى غير هذا الكتاب ولو انه جعل عكس الفعليات من الجهات سوآ كانت كلية او جزئية مطلقا عاما وجعل عكس الممكنات منها ممكنا عاما كان اولى وابعد من الخبط قريب ولما لم يختل بذلك شى من القواعد وكان اختياره ان يترك الاطلاق العام لاهماله وتغليطه وكثرة الخبط فيه العزم عدل عنه الى الامكان العام والاجود ان نقسم الموجهات الى ثلثة اقسام احدها ما يصدق عليه المطلقة الحينية التى هى بعض المطلقة العرفية وهى ما حكم فيها بثبات المحمول للموضوع او سلبه عنه فى السالبة فى بعض من اوقات الوصف الذى جعل مع الموضوع موضوعا والذى يصدق عليه ذلك من الموجهات المذكورة هو الضرورية المطلقة والتى بحسب الوصف والدائمة والمطلقة العرفية وثانيها ما يصدق عليه الاطلاق العام دون الحينى الى من غير لزوم صدق الحينى عليه كالضرورتين الوقتية والوجودية وثالثها ما يصدق عليه الامكان العام من غير صدق شىء من المطلقات اعنى من غير لزوم صدقها كالممكنات ثم برهان ثنيه بالخلف ان عكس كل قسم من الموجبات الجزئية الموجبة ما صدق على ذلك القسم سوآ كان الاصل الموجب كليا او جزئيا بان يوخذ نقيض المدعى ويعكس الى ما لا يصدق مع الاصل او يضم نقيض المدعى الى الاصل فينتج المحال واعتبر امثلة ذلك من نفسك واعلم ان الطريق الخلفى الذى ذكره ثانيا فى بيان عكس الموجبتين الكلية والجزئية وان كان صحيحا الا انه يرجع آخر الامر الى الطريق الذى قبله وهو طريق الافتراض لان فى بيان عكس السالبة الكلية الضرورية لنقيضها فرضنا الممكن واقعا بالفعل ثم بينا انعكاس تلك الموجبة الفعلية بالافتراض فبيانه بالافتراض ابتدآء اولى من التطويل الذى يرد بنا آخر الامر اليه ويجب ان يعلم ان عدم العكس فى مادة واحدة يكفى بيانا لكون القضية غير منعكسة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد فى كل المواد

العكس ليس كل قضية لازمة للاصل بعد تبديل الطرفين بل اخص قضية تلزم بعد التبديل المذكور فالامكان العام لا يصح عكسا لجميع الموجبات للزوم ما هو اخص منه ولو كان يكفى فى العكس القضية التى تلزم الكل لكان عكس السالبة الكلية الضرورية الكلية ممكنة ايضا لانها لازمة فى كل ما تنعكس من السوالب وليس كذلك على ما صرح به فليس كذلك حال الامكان فلزوم جميع الموجبات لا يكون عكسا لبعضها بل يجب ان يكون عكس كل واحدة مغايرا للعكس الاخرى

وحيث

وحيث لم يطرد لم يلزم فلهذا اقتصر فى عدم انعكاس الموجهات الكلية كلية على مثال واحد فى مادة واحدة وكذا فى عدم انعكاس السالبة الجزئية الضرورية فانه عوّل فى ذلك على انه يصدق ليس بعض الحيوان انسانا بالضرورة مع كذب ليس بعض الناس حيوانا بشى من الجهات قال واما الممكنات فالسالبة الممكنة الخاصة والعامة لا تنعكس لما يصدق سلب محمول ممكن كالكتابة عن موضوع ضرورى كالانسان فلا سالبة العكس حتى يقال ممكن ان لا يكون شى من الكاتب انسانا وكذلك الجزئى فان الانسان موضوع الكتابة لا غروض لها الا عليه فيكون دونها ولا يكون دونه فتسلب عنه ولا تسلب عنها اقول لما فرغ من عكس الضروريات شرع فى عكس الممكنات وبدأ فيها بالسالبة كما كان ابدا يفعل بها لملاحظة الترتيب ولولا مراعاته لذلك لكان الابتدآء بالموجبة ههنا اولى لان الايجاب افضل من السلب ومع كونه افضل منه فان السوالب فى الممكنات لا عكس لها والموجبات تنعكس وحاصل ما ذكره فى منع انعكاس الممكنات السوالب انه يصدق بالامكان العام والخاص لا شى من الانسان بكاتب وليس بعض الناس بكاتب ولا يصدق لا شى من الكاتب بانسان او ليس بعض الكاتب بانسان لان الكتابة خاصة للانسان لا تحمل الا عليه ولا يكون موجودة دون وجوده ولا كذلك نسبة الانسان الى الكاتب كما عرفت وقد جرت عادته بالمساهلة فى امثال ذلك قال والموجبة الكلية الممكنة العامة والخاصة والجزئية تنعكس جزئية لما بينا بالافتراض وعكس الممكنة الخاصة لا يأتى ممكنة خاصة لجواز ان يكون المحمول الممكن للموضوع ضروريا له الموضوع كالضاحك بالفعل للانسان فاذا قيل بالامكان كل انسان ضاحك لا ينعكس ممكنا بل ههنا ضرورى والضرورة غير مطردة ايضا لجواز ان يكون موضوع ومحمول كل منهما ممكن للآخر كالكاتب والضاحك بالفعل فيصح ممكنا والذى يعم الوجهين هو الممكن الخاص الامكان العام فنقول اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان والا فبالضرورة لا شى من ب ج وكان كل ج او بعضه ب بالامكان هذا محال اقول الموجبة الممكنة اما كلية واما جزئية وعلى كل واحد من التقديرين فاما ممكنة خاصة او ممكنة عامة وكيف كانت من هذه الاقسام الاربعة انعكست الى موجبة جزئية ممكنة عامة والبرهان على ذلك من وجهين احدهما ان طريق الافتراض يثبت صدق الموجبة الجزئية فلا يخلو اما ان يطرد مع ذلك صدق الموجبة الكلية او لا يطرد لكن قد عرفت عدم اطراده فتعين الايجاب الجزئى لا غير وهذا الايجاب الجزئى لا يخلو اما ان يطرد معه الضرورة او الامكان الخاص او لا يطرد لان الايجاب اطرادهما لما بيناه فى الكتاب فتعين عدم اطرادهما ومع كونهما غير مطردين فلا ينفك المادة عن ان يكون احدهما وايهما صدق صدق الامكان العام فكان هو المستغنى للايجاب الجزئى وثانيهما طريق الخلف وهو انه اذا لم يصدق احد الاربعة صدق نقيض المدعى والا يصدق نقيضه وهو السالب الكلى الضرورى المنعكس كنفسه وعكسه لا يصدق مع الاصل كما عرفت هذا خلف وقد عرفت ان هذا البيان الخلفى لا بد وان يرجع الى البيان الافتراضى فكان الاكتفاء به اولى واعلم انه يكفى فى بيان انعكاس الموجبات الممكنة ان يقال اذا امكن كل ج ب او بعض ج ب بالفعل امكن بعض ب ج بالفعل لان الفعلية الجزئية لازمة للفعلية الكلية

وعدم صدق المدعى عكسا فى مثال واحد يكفى فى علم الانعكاس وفى استعماله لفظ الكتابة مساهلة لانها غير محمول بل المحمول الكاتب ح

فبالضرورة لا شى من ب ج ح

والجزئية بالامراض وامكان الملزوم يستلزم امكان اللازم ولا بد وان يكون في تلك الامكان عاما للدخول
كل الامكانات تحته ويستغنى بذلك عن تطويلات لا حاجة اليها وجماعة من المتاخرين زعموا ان الموجبة الممكنة
غير معلومة الانعكاس وطعنوا في البيان الخلفي والافتراضي مما نجده في كتبهم وتعرف وجه الجواب عنه
بما اعطيت من الاصول **قال** فان قيل ان السالبة الممكنة في قوة الموجبة فنقلبها اليها ونعكس الموجبة
ثم تقلب الى السلب فتكون السالبة الممكنة انعكست فيقال اذا قلبت الى الايجاب وعكست صارت ممكنة عامة موجبة
لا تنقلب الى السلب **اقول** هذا شك اورده على ان الممكنة السالبة لا تنعكس ثم اجاب عنه وانما اخره الى بعد
الكلام في عكس الممكنة الموجبة لان الشك مبني عليه اما الشك فهو ان الممكنة الخاصة سالبتها في قوة موجبتها فالسالبة منها
تقلب الى الموجبة ثم تعكس تلك الموجبة موجبة ثم تقلب ذلك العكس الموجب الى السالب انما يكون ذلك السالب
عكسا للسالبة مثاله ليس بعض ج ب بالامكان تنقلب الى بعض ج ب بالامكان وينعكس بعض ب ج بالامكان
ثم تقلب الى ليس بعض ب ج بالامكان فيكون ليس بعض ج ب بالامكان انعكس الى ليس بعض ب ج بالامكان والحكم
فيه انه لا ينعكس هذا خلف واما الجواب عنه فهو انه اذا كانت قضية الاصل ممكنة خاصة وقلبت الى الايجاب ثم عكست
صارت موجبة جزئية ممكنة عامة والممكنة العامة لا يلزم ان تنقلب من الايجاب الى السلب ولا من السلب الى الايجاب فلا يتاتى
العكس لكونه ماخوذا في تعريفه حفظ الكيفية التي هي الايجاب والسلب **قال** والمطلقة العامة السالبة والوجودية
لا عكس لهما خلافا للظاهريين الذين احتجوا بطريق الخلف ولم يعلموا ان الخلف يبتني على النقيض ولا نقيض لهما وان
اخذ النقيض دائمة جزئية فتنعكس مطلقة موجبة جزئية فان العكس لم يحفظ جهات الضرورة والدوام فلا تناقض السالبة
المطلقة وانظر انا اذا اعلمنا بالاطلاق ولا شيء من الانسان ضاحك بالفعل كيف لا يتاتى ان نقول ولا شيء مما هو ضاحك بالفعل
انسان **اقول** الظاهريون هم الذين يحكمون بالظاهر دون تامل لما هو الحق في نفس الامر ولذلك لما حكموا
بانعكاس السالبة المطلقة العامة والوجودية اذا كانتا كليتين اما اذا كانتا جزئيتين فما وجدنا من نقل ان احدا
حكم بعكسهما وصاحب الكتاب حكى عنهم انهم يحكمون بذلك في السالبة مطلقا ولم يقيدها بالكلية وذلك توهم
انهم ادعوا للمطلقة السالبة الجزئية عكسا وليس كذا فيجب ان يحمل كلامه على الكلية لا غير وظاهر ان من رأى
ذلك وما يتمثل به يوكده واحتجاجهم على انعكاسهما بطريق الخلف هو هكذا اذا صدق لا شيء من ج ب بالاطلاق العام
على رأي من ادعى ذلك فهو محال لان المطلقة والوجودية لا نقيض لهما من جنسهما كما عرفت وقوله فلا نقيض لهما
يريد به ذلك اذ ليس في القضايا ما ليس له نقيض وان اخذ النقيض دائمة جزئية او غيرها من الفعليات انعكست
الى مطلقة عامة موجبة جزئية فان العكس لم يحفظ جهات الضرورة والدوام فصدق بعض ج ب بالاطلاق العام
فلا يناقض السالبة المطلقة التي هي الاصل فلا يتم الخلف وهذا بحل الفاظ الكتاب **قال**

وللمطلقة الكلية والجزئية الموجبتان ينعكسان جزئيتين لما بينا بالافتراض وكذا الوجودية وكلاهما ينعكسان بالاطلاق العام
فان المحمول الوجودي كالمتنفس للموضوع كالحيوان ذي الرئة الا ان يتاتى العكس فيه وجوديا بل ضروريا وفي موضع يكون الموضوع و
المحمول كل منهما وجودي للآخر كالمتنفس والنائم اللذين هما محمولا الانسان مثلا بالوجود ينعكس كل منهما على الآخر
بالوجود فما يعم المادتين الاطلاق العام وسائر البيان الخلفي ايضا مفيد فيقول اذا كان ج ب بالاطلاق كلا او بعضا ج ب
فبالاطلاق بعض ب ج والا فدائما لا شيء من ب ج وقد كان كل ج او بعض ج ب هذا محال **اقول**
انا خص الكلام في انهما لا ينعكسان وجودية او ضرورية بالوجودية وفي انهما ينعكسان مطلقة عامة بالمطلقة العامة لان الوجودية
اخص من المطلقة العامة وكلما لم ينعكس الاخص الى شيء لم ينعكس الاعم الى ذلك الشيء وكلما انعكس الاعم الى شيء انعكس
الاخص الى ذلك الشيء لان لازم الاعم لازم للاخص فهذا هو الغرض من هذا التخصيص وحاصل ما ذكر بيانا
هو انه لما كان العكس الجزئي متيقنا بالافتراض وتعين مع ذلك صدقه فعليا بالافتراض ايضا وكان العكس
الضروري والوجودي غير مطردين وجب ان يكون المطرد ما يعم المادتين من الفعليات وذلك هو
الاطلاق العام واما البيان الخلفي ففيه عود الى البيان الافتراضي فان الكلية الدائمة بين عكسها بالخلف
ففيه عود الى البيان الافتراضي فان السالبة الكلية الدائمة بين عكسها بالخلف بان نقول اذا صدق دائما لا شيء من ج ب فان لم يصدق
دائما لا شيء من ب ج صدق نقيضه وهو بعض ب ج بالاطلاق العام ثم نفرض شيئا معينا هو د وج فيكون ذلك البا ج وذلك
الجيم ب وقد كان لا شيء من ج ب دائما هذا خلف فالافتراض مستعمل في عكس السالبة الدائمة فان قيل يمكن بيان عكسها
لا باستعمال الافتراض بل بان يضم بعض ب ج بالاطلاق الى الاصل وهو لا شيء من ج ب دائما فينتج بعض ب ليس ب دائما وذلك
محال قلت انه على هذا التقدير ايضا لا حاجة الى هذا التطويل بل يبين عكس الجزئية المطلقة بانه ان لم يصدق بعض ب ج بالاطلاق
فلا شيء من ب ج دائما فنضمه الى الاصل وهو كل ج ب او بعض ج ب بالاطلاق فينتج كل ج او بعض ج ليس ج دائما هذا خلف
ويمكنك ان تبين بهذا الطريق جميع العكوس في الموجبات والسوالب ويحتمل ان يكون صاحب الكتاب انما عدل عن هذا الطريق
لكونها مبنية على انتاجية الشكل الاول الذي لم يتبين بعد فاستقبح احوالة على امر مستانف فان دفع ذلك بان
ضروب الشكل الاول بديهية الانتاج قيل هب انه ليس كل البديهيات مستغنية عن التنبيه والاكتساب لتوقفها
على التصورات التي قد لا تكون اولية ومع ذلك فهو طريق واضح سهل عام في جميع العكوس **قال** ساقة
اعلم ان الشرطيات المتصلة حالها في التناقض والعكس حال الحمليات فبعضها كلي وبعضها جزئي وقد يكون
ليس البتة وعلى هذا فقس وعكس كلما قد يكون وليس البتة ليس البتة وهكذا في الجميع **اقول** الساقة
عند ارباب العربية هي آخر الجيش استعارها هنا لكون ما هي متضمنة له كالتذييل على مباحث التناقض والعكس
وكالخاتمة لهما وانما خص المتصلة بذلك دون المنفصلة لان المنفصلة لا عكس لها كما عرفت بل تجري مجرى الحمليات

في النقيض لا في العكس والمتصلة تجري مجرى الحمليات فيهما اما في التناقض فكما ان نقيض الموجبة الكلية في الحمليات
كقولنا كل ج ب هي السالبة الجزئية كقولنا ليس بعض ج ب كذلك في المتصلات نقيض كلما كان ا ب فجـ د وهي
موجبتها الكلية ليس كلما كان ا ب فجـ د وهي سالبتها الجزئية وكما ان في الحمليات نقيض الموجبة الجزئية هي السالبة
الكلية كذلك في المتصلات نقيض موجبتها الجزئية مثل قد يكون اذا كان ا ب فجـ د هي السالبة الكلية كليس البتة ان كان
ا ب فجـ د واما العكس فقد يكون اذا كان جـ د فا ب اذ حكم المقدم في المتصلة حكم الموضوع في الحملية وحكم التالي حكم المحمول
والسالبة الكلية مثل ليس البتة اذا كان ا ب فجـ د عكسها ليس البتة اذا كان جـ د فا ب وهكذا في جميع المحصورات
بجري المتصلة في النقيض والعكس مجرى الحملية فالموجبة الجزئية تنعكس كنفسها والسالبة الكلية لا عكس لها وانت يمكنك
ان تعتبر صحة ذلك في المواد من نفسك **قال** وعكس النقيض هو جعل مقابل الموضوع بالايجاب او السلب محمولا
ومقابل المحمول موضوعا والكيفية باقية والصدق بحاله فقولنا كل انسان حيوان عكس نقيضه كل ما ليس بحيوان ليس بانسان
لانك جعلت الموضوع في المحمول فلا يحمل على المحمول الا يحمل عليه الموضوع وقولنا بعض الانسان حيوان عكس نقيضه بعض ما ليس بحيوان ليس
بانسان **اقول** هذا التعريف انما يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل هو جعل كل واحد من مقابل جزئي القضية الآخر
بالايجاب والسلب بمكان الآخر مع بقاء الكيفية والصدق وما ذكره من انعكاس الموجبة الكلية فهو مختص بما يصدق على الدوام
اما بحسب ذات الموضوع كالضرورية والدائمة واما بحسب الوصف الذي جعل مع الموضوع موضوعا كالتي ضرورتها بحسب وصف
الموضوع والمطلقة العرفية وجهة العكس تكون من هذه الجهة الاصل فانه ان لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج باحدى هذه الجهات
صدق بعض ما ليس ب ليس هو ليس ج على الجهة المناقضة فبعض ما ليس ب هو ج على تلك الجهة فعكس بالعكس المستوي الى بعض ج هو
ليس ب ما يعطي العكس من الجهة الى لا يصدق مع الاصل هذا خلف وهذا البيان لم يذكره المصنف وذكره غيره واما اذا
كانت جهة الاصل مطلقة او ممكنة فانه لا ينعكس كذلك اللهم الا بزيادة قيود لا حاجة الى ذكرها ومثال ذلك قولنا
كل انسان هو ضاحك بالفعل فانه لا ينعكس بالعكس المذكور الى كل ما ليس بضاحك بالفعل هو ليس بانسان ودليله
وهو ان الموضوع محصور في المحمول لكونه اخص منه او مساويا له فما لا يحمل عليه المحمول الذي هو الاعم او المساوي لا يحمل
على الموضوع الذي هو الاخص والمساوي انما يتناول الا الضرورية والدائمة اما بحسب ذات الموضوع او بحسب وصفه
المعتبر بها ونحوها واما في المطلقات والممكنات فلا اساوا اما هذا الدليل الا بزيادة قيد في مقابل المحمول وهو
الدوام في المطلقات والضرورة في الممكنات ككل ما ليس بضاحك دائما هو ليس بانسان او كل ما ليس هو بالضرورة
كاتبا كذلك ان كان الاصل كل انسان كاتب موجها بجهة الامكان العام فيجب حمل كلام صاحب الكتاب على ذلك
او على التخصيص ببعض الجهات الكلية ولعله لاجل هذا لم يقل الموجبة الكلية عكس نقيضها كذا ولا قولنا كل ج ب عكس نقيضه
كذا بل حكم بان كل انسان حيوان عكس نقيضه كل ما ليس بحيوان هو ليس بانسان تنبيها منه ان هذا الحكم ليس في كل الجهات

بل في بعضها وما ذكره ايضا في عكس نقيض الموجبة الجزئية فغير مطرد ايضا فان قولنا بالضرورة بعض الحيوان هو ليس بانسان
بالايجاب المعدول لا يلزم منه بعض اللاانسان هو ليس بحيوان كذلك ولعله لم يعمم الحكم في كل موجبة جزئية لهذا السبب ويؤكد
انه قصد ترك التعميم في الموجبتين تعميمه اياه في السالبتين فان ذكر التعميم في بعض المحصورات بعد ذكر البعض الآخر
من غير تعميم يقتضي في ظاهر الامر ان لا يكون ذلك اتفاقا بل لغاية مقصودة **قال** والسالبة الكلية عكس نقيضها
لا يصح كليا فانا اذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر ليس لنا ان نقول لا شيء مما ليس بحجر ليس بانسان ويكون معناه كل ما ليس بحجر
انسان وهو كذب بل يصح عكس نقيضه جزئيا وكذلك السالبة الجزئية فانا اذا قلنا لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب فيصح ليس بعض
ما ليس ب ليس ج ومعناه بعض ما ليس ب ج وان لم يصح هذا صح لا شيء من غير الباء هو غير ج فينعكس لا شيء من ج غير الباء
فيكون معناه كل ج ب وقد قلنا ليس بعض ج ب **اقول** يجب ان تعلم ان حكم السوالب في عكس النقيض كحكم الموجبات
في العكس المستوي في اصل العكس وفي كميته وفي جهته وحكم الموجبات فيه كحكم السوالب في المستوي كنفسها كذلك
الموجبة الكلية في عكس النقيض وكما انها لا تنعكس في المطلقات والممكنات فكذلك الموجبة الكلية ههنا ولما كانت
السالبة الجزئية لا تنعكس في المستوي اصلا فكذلك الموجبة الجزئية في عكس النقيض فعلى هذا ينبغي ان تعامل السالبة الكلية
والجزئية ههنا بالموجبة الكلية مثال في الكمية والجهة بالبيان المذكور ولم يعين صاحب الكتاب جهة العكس في هاتين وبعض
ما قلنا يكون جهة عكس الضرورية والدائمة والتي ضرورتها بحسب الوصف والمطلقة العرفية مطلقة حينية وجهة
عكس المطلقة العامة والوجودية والوقتيتين مطلقة عامة وجهة عكس الممكنات ممكنة والبيان هو ذلك البيان بعينه
قال وفي بعض هذه المواضع يحتاج الى تقييد ذهني كقولنا بعض الانسان موجود عكس نقيضه
بعض ما ليس بموجود في الاعيان اي بما هو في الذهن ليس بانسان اذ ما ليس بموجود عينا لا بعض له فيه
اقول انما ذكره في عكس النقيض لا يستمر في الجميع بل يحتاج في تصحيح بعضه الى اضمارات وتقديرات
وتعديلات ذهنية فان محمول الموجبة الكلية والجزئية اذا كان عاما لجميع الموجودات كالشيء والموجود والامكان العام
لا يصح ان يجعل نقيضه موضوعا لقضية اخرى موجبة كما اذا قلنا كل انسان شيء فانه لا يصح لنا ان نجعل عكس نقيضه
موضوعا لقضية اخرى موجبة كما اذا قلنا كل ما ليس بشيء في التصور الادراكي والوجود العيني هو ليس بانسان
وكذا اذا قلنا بعض الانسان موجود وهو المثال الذي ذكره لا يتأتى عكس نقيضه بعض ما ليس بموجود
في الاعيان فهو كذا او بعض ما هو موجود في الذهن وليس بموجود في الاعيان فهو كذا لان ما ليس بشيء
في الاعيان او ليس بموجود فيها لا يكون له كل او بعض في الاعيان فلا بد ان يكون ذلك البعض في
الذهن والا استحال الحكم عليه ولهذا ادعى بعضهم ان الموجبة الكلية لا تنعكس بعكس النقيض الا ان فسر
عكس النقيض بانه جعل مقابل المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا مخالفة الكيفية وبقاء الصدق

محسد يكون عكس بعض هذه الموجبة الكلية بهذا التفسير كل ما ليس بحي ليس هو انسانا اذ السلب لا يتوقف صدقه على وجود الموضوع كما يتوقف صدق الايجاب عليه واعلم ان عكس النقيض لما لم يكن محتاجا اليه في الاقيسة كما يحتاج الى العكس المستوي وكان فيه خبط كثير وتقصر في تحصيله الى ما ذكر من الاضمار والتقييد لا جرم نبه عليه صاحب الكتاب ولم يفصل الكلام في موجهاته ولم يتم البرهان على بعض قال فان قيل كيف ان السالبة الكلية والموجبة الجزئية ينعكسان وكذلك ان قولنا لا شيء من الحائط في الوتد لا ينعكس لكون لا شيء من الوتد في الحائط وكذلك قولنا بعض الشيخ كان شابا لا ينعكس لكون بعض الشاب كان شيخا قيل ان العكس من شرطه جعل الموضوع بكليته محمولا وكذلك المحمول وفي القصيرين ما جعل في وكان الذات بهما جزء المحمول ليس معهما وعكسهما الصحيح لا شيء مما في الوتد حائط وبعض ما كان شابا فهو شيخ واذا احلنا قضية كذا لا ينعكس معناه لا يجب ان ينعكس اقول ختم الكلام في العكس بذكر فائدتين يشفع بالتنبيه عليهما احدهما انه ينبغي الاحتراز من ان يشتبه بعض الموضوع او المحمول بكله كما في الشكلين اللذين اوردهما على العكس المستوي واجاب عنهما ومنشاؤهما اخذ جزء المحمول على انه كله للاشتباه الواقع بينهما من جهة اللفظ وقوله كلهم ان السالبة الكلية يجب ان يضاف اليه التي يصدق عليها الدوام الذاتي او الوصفي لان الواجبات كذا ما ادعى عكسهما لم يتوجه عليه شك وظاهر ان مراده ذلك والمثال الذي تمثل به يحققه وثانيهما هي ان القضية اذا احلنا انها غير منعكسة فليس معناه انه اذا احيل موضوعها او ما يقابل محمولا ومحمولها او ما يقابل موضوعا لا يصدق حينئذ كذلك في شيء من المواد بل معناه انه لا يجب ان تنعكس اي لا يطرد عكسها في كل مادة اطرادا واجبا لذات تلك القضية فان اتفق صدق العكس في مادة فهو لخصوصية تلك المادة لا لصورة القضية فقط او للصورة مع الجهة ولولا ذلك لما صح حكمنا بان السالبة الجزئية لا تنعكس فانه يصدق بعض الناس ليس بحجر وبعض الحجر ليس بانسان وكذا في كثير من السوالب المطلقة والممكنة والحاصل انا نريد بكون كذا لا ينعكس انه لا يجب ان ينعكس لا انه يجب ان لا ينعكس وقد نبهت على الفرق بينهما من قبل

مطلع

قال المرصد الخامس في تركيب الحجج وفيه مطالع المطلع الاول في حصر الحجة واقسام صورها وموادها وفيه عشر ملوحات الاول في نفس الحجة وموادها وتقسيم صورها اعلم ان الحجة قول مؤلف من اقوال يقصد به ايقاع التصديق بقول آخر ولها اقسام والعمدة من الاقسام انما هو القياس وسنذكر باقي اقسامها ان شاء الله تعالى اقول هذا التعريف لا يتناول القياس الشعري وهو الذي يولف من المخيلات اذ لا يحصل منه تصديق كما ستعرف بل يحصل منه ما يقوم مقام التصديق فاذا اردنا ادراج القياس الشعري فيه قلنا الحجة قول مؤلف من اقوال يقصد به ايقاع التصديق او ما يقوم مقامه بقول آخر ويراد بالقول ما يعم المسموع والمعقول كما تبين في باب التعريفات واقسام الحجة ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل ووجه الحصر انا اذا احتججنا بامر على امر فاما ان يكون

التلويحات

من الامرين عموم وخصوص اولا يكون فان كان فاما ان يستدل بالاعم على الاخص ويسمى بالقياس او بالاخص على الاعم ويسمى بالاستقراء وان لم يكن بينهما عموم وخصوص يسمى التمثيل وفي هذا الحصر نظر وهو انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فكل انسان ضاحك فهذا قياس مع انه استدلال على المساوي بالمساوي ولما كان العمدة من الاقسام هو القياس لا جرم لم يتعرض صاحب الكتاب لتحقيق الحصر قال القياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ولولا التقييد بالقضايا لم يخرج من الحد القضية الواحدة التي لزم منها لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها وبقولنا لذاته يخرج به الضرب العقيم اذا اتفق صدق نتيجته لخصوصية المادة وغيرها وكنتيجة تستنتج عن قياس لا تنتهي الى انتاجها الا بمقدمة اخرى لم تذكر اقول ليس المراد من القول القول اللفظي بل الفكري ويريد بالقضايا ما زاد على الواحد من غير اعتبار مذهب معظم اهل العربية ان اقل الجمع ثلاثة وفي التقييد بالقضايا تخرج القضية الواحدة من الحد نظرا الى ان القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم نعقل مثلا باللفظ او بالفكر ان هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لما لزم في الذهن لها عكس وسياتي بيان انه لا يلزم الحكم التصديقي من اقل من مقدمتين لكن المحافظة في ذلك لا تخلو نفعا في العلوم ومثال الضرب العقيم الذي يتفق صدق نتيجته بخصوصية المادة قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق معه ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق وليس المراد من ايقاع وصدق نتيجتها ان لها نتيجة في نفس الامر بل المراد صدق ما يدعى انه نتيجة لها فان ذلك ربما يسمى نتيجة على بعض المجازفين كما يسمى صدق ما يتوهم انه نتيجة لغير خصوصيات المواد قولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك لمادة لكونها كاذبة واما النتيجة المستنتجة عن قياس لا يتادى الى انتاجها الا بمقدمة اخرى لم تذكر فهي مثل العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا القول الا باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض ويحترز بقول آخر عن صدق احدى القضيتين عند صدق مجموعهما وهذا لم يذكره صاحب الكتاب لكن قصده ذلك وان لم ينبه عليه فان قيل قولنا ان كان آ ب فج د لكن آ ب اعترفتم انه قياس وهو ينتج فج د وليس ذلك قولا آخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي اجيب عنه بان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال هذه حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب بخلاف النتيجة من حيث هي قضية جزم بها فلا اعتراض بها قال والقضية اذا جعلت جزء القياس تسمى مقدمة واجزاؤها الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد تسمى حدودا والاجزاء الغير الذاتية كالجهات وادوات السلب وغيرها ولا الذاتية التي لا تبقى بعد التحليل كالروابط مثال القياس ومقدمتيه والمتعلق به قولنا كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ فالقولان الاولان هما المقدمتان ومجموعهما قياس والثالث اللازم منهما هو النتيجة

الا اصل بانه ان يلزم للعكس غاية ما في الباب انه الضابط للمذكور دليل اللزوم لو كان دليل اللزوم الا مدخل ان اللزوم لكان ان الشكل الثاني للعقيم لا يلزم غيره نتيجة لذاته فانه ايضا قياس مشكل ثان وكل شكل ثان بلازمه النتيجة ١٥

ولم يشترط في القياس ان يكون مقدمتاه مسلمتين بل ينبغي ان يكونا بحيث لو سلمتا لزم منهما ما لزم سوآء وجد التسليم بالفعل او لم يوجد
ومن خاصيته صحة صورة القياس تسليم لزوم قول منه ولا يوجد هذا في صحة المادة **اقول** لاجل ان المقدمة
هي القضية التي جعلت جزء قياس لم نقل في تعريف القياس انه قول مولف من مقدمات لئلا يلزم تعريف الشيء
بما لا يعرف الا به وبعضهم عرّف المقدمة بانها القضية التي جعلت جزء حجة وان لم يكن تلك الحجة قياسا
والاجزآء الغير الذاتية يجب ان يفهم منها ما يكون اجزآء من لفظ المقدمة وليست من المقومات التي
لا يتصور القضية قضية الا بها وتلك هي المحكوم عليه وهو ما يكون اجزآء من لفظ الموضوع وما يشبهه والمحكوم به وهو
المحمول وما يشبهه والربط بينهما وما عدا هذه من الجهات وادوات السلب وغيرها هي اجزآء من اللفظ لا غير
والمحكوم عليه والمحكوم به هما اللذان يبقيان بعد التحليل واما الرابطة فانها تعدم عند التحليل لانها تجري
من القضية مجرى الصورة ومن شان الصورة انها لا تبقى عند انفكاك الاجزآء المادية كصورة البيت ونريد بالافراد
في هذه المواضع المفردات التي لا تنحل الى غيرها بل ما هو اعم من ذلك وهو الاجزآء التي تنحل القضية اليها اولا
سوآء كانت مفردة كما في الحمليات او مركبة كما في الشرطيات ولولا ذلك لما دخلت المقدمة الشرطية من
القياس المركب من الشرطيتين او من الشرطية والحملية تحت هذا الحكم وتسليم المقدمتين الماخوذ في تعريف القياس ليس
المراد به كونهما مسلمتين في نفس الامر بل المراد انهما بحيث لو سلمتا لزمت النتيجة سوآء كانتا مسلمتين في انفسهما
او لم تكونا فانا اذا قلنا كل انسان حجر وكل حجر فرس لزم منه كل انسان فرس مع ان المادة في المقدمتين كاذبة
ولا كذلك المادة فانها لا يلزم منها شيء سوآء كانت صحيحة او لم تكن ملازمة النتيجة مختص بصورة القياس دون مادته
قال والقياس لا يخلو اما ان يذكر فيه احد طرفي بعض النتيجة بالفعل او لم يذكر والاول يسمى استثنائيا كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ذكر فيه احد طرفي نقيض النتيجة وهي النتيجة بعينها او نقول
لكن ليس النهار موجودا فليس الشمس طالعة ذكر فيها احد الطرفين وهو نقيض النتيجة والذي لم يذكر فيه بالفعل ذلك كما ذكرناه
من المثال الاول وان كانت النتيجة بالقوة داخلة في قولنا كل ب ا **اقول** مقصوده ذكر وجه انحصار
القياس في قسمين استثنائي واقتراني وذكر تعريفهما في ضمن ذلك وحاصله ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا
احدهما فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني وقيد بالفعل لان الاقتراني فيه احد طرفي نقيض النتيجة بالقوة مثل قولنا
كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا النتيجة في المقدمة الثانية منهما بالقوة لدخول ج تحت ب ولا يرد ان احد الطرفين
مذكور بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيضها لانها خرجت بامرار ادوات الشرط عن الخبرية وعن الصلوح للصدق والكذب بل
المراد انها مع قطع النظر عن تلك الادوات المعتبرة بها يكون مذكورة **قال** والقياس الاقتراني قد يكون من سواذج القضايا
الثلث وقد يكون من مختلطات بعضها مع بعض كما سنذكره ويوجد في الاقتراني حد مكرر في المقدمتين مثل ب في ما سلف

هذا الغير صحيح فان الجهات وادوات السلب الفاظ تقصد بها معانيها فالفاظها جزء من لفظ القضية ومعانيها جزء من معناها نعم ليست جزءا يصير به القضية قضية بل من الاجزآء المعنوية التي يلحق القضية فتصير باعتبارها ذات جهة او سالبة او غير ذلك فهي جزء من القضية الماخوذة بذلك الاعتبار ولازم للقضية من حيث هي بعينه فليست اجزآء من اللفظ لا غير ا ه

من المثال

واحده
من المثال يسمى الحد الاوسط ويسقط في النتيجة والكائن في المقدمتين حق بحقه ويسميان الطرفين والراسين والذي
يصير موضوع النتيجة او مقدمها يسمى الاصغر والذي يصير محمول النتيجة او تاليها الاكبر والمقدمة التي
فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وما يالف المقدمتين يسمى اقترانا والاقتران المنتج قياسا
وكيفية وضع الحد الاوسط عند الطرفين يسمى شكلا وهي اعني الاشكال اربعة اقسام فان الحد الاوسط اما ان يكون
محمول الصغرى موضوع الكبرى او محمولهما او موضوعهما او موضوع الصغرى محمول الكبرى والاول هو البين الانتاج منها و
يسمى الشكل الاول لانه يبين بذاته ويبين به غيره وهو المنتج للمطالب الاربعة وذو الشرفين اي الموجب الكلي
لا ناتج له في الاشكال غيره اما غيره فلا ينتج الا الكلي دون الايجاب او الايجاب دون الكلية كالثاني والثالث
والذي هو عكس الاول بعيد عن الطبع لا يسقط لكونه قياسا وفيه كلفة شاقة اسقطوا الثاني والثالث
يكاد الطبع يسقط لمناسبتهما من نفسهما **اقول** لما قسم القياس الى استثنائي واقتراني شرع
في تقسيم الاقتراني وقسمه من وجهين الاول انه اما ان يكون من سواذج القضايا الثلث او من
مختلطات بعضها مع بعض اما الذي من سواذجها فهو اما من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين واما
الذي من مختلطاتها فهو اما من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وسيرد ذكر ذلك
وامثلته والوجه الثاني من التقسيم هو الذي الى الاشكال الاربعة وقدم عليه ذكر الاصطلاحات
لاحتياج التقسيم اليها وهي عشرة الفاظ الحد الاوسط والطرفان والراسان والحد الاصغر والحد الاكبر
والصغرى والكبرى والاقتران والقياس والشكل فاذا قلنا كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا فما مثل ب المكرر
في المقدمتين الساقط من النتيجة كما سقط من قولنا كل ج ا هو الاوسط وانما سمي بذلك لانه واسطة علمت
النتيجة وما مثل ج وا اللذين يختص كل واحد منهما بواحدة من المقدمتين هما الطرفان والراسان ايضا
وج الذي هو موضوع النتيجة منهما يسمى الحد الاصغر وا الذي هو محمولها يسمى الحد الاكبر وكل ج ب
التي هي المقدمة التي فيها الحد الاصغر تسمى الصغرى وكل ب ا التي فيها الحد الاكبر يسمى الكبرى وتاليف
هاتين اعني الصغرى والكبرى يسمى الاقتران وان كان منتجا كهذا المثال يسمى القياس كما سبق وكيفية وضع
ب الاوسط عند ج وا اللذين هما الاصغر والاكبر تسمى شكلا واعلم ان هذا لا يختص بما تركب من حمليتين
وعليه يقاس ما تركب من شرطيتين او من شرطية وحملية على ان يجعل المقدم من المتصلة في حكم الموضوع من الحملية والتالي
منها في حكم المحمول من هذه وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وانما سمي الشكل الاول اولا لان لزوم
ما يلزم عنه هو لزوم بديهي ولزوم ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذا بل يبين بهذا الشكل وما يتبين به
غيره قبل ذلك الغير لا محالة وانما سمي لاجل تخصيصه بانتاج الموجب الكلي بذي الشرفين لان الايجاب

اشرف من السلب والكلى اشرف من الجزئي والذى ينتج الكلى دون الايجاب هو الشكل الثانى فانه لا ينتج الا
السلب والذى ينتج الموجب دون الكلية هو الشكل الثالث فانه لا ينتج الا الجزئى وستعرف ذلك
وعكس الاول هو الشكل الرابع لان الاوسط فى الاول محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى وفى الرابع موضوع
فى الصغرى محمول فى الكبرى والكلفة التى فيه هى احتياجه فى بيان لزوم النتيجة عنه الى عكس او الى تبديل
كل واحدة من المقدمتين بالاخرى حتى يرتد الى الاول بخلاف الثانى والثالث فانهما ربما لا يفتقران
الى ان يرتدا الى الاول وربما يكتفى بعكس واحد فى ردهما اليه وكون الثانى والثالث يكاد الطبع يتفطن
لقياسيتهما من نفسهما معناه التفطن لذلك من غير حاجة الى ردهما الى الاول واما الثانى فانه
لو قيل زيد هو ابو عمرو وحتى قيل زيد طويل وابو عمرو ليس بطويل لتم من نفس هذا القياس ان زيدا
ليس هو ابا عمرو واما الثالث فانه لو زعم زاعم لا شى من الانسان باسود كفى فى تكذيبه قولنا
زيد انسان وزيد اسود **قال** واشرك الثلثة فى ان لا نتيجة فيها عن سالبتين الا فى سوالب
هى فى حكم الموجبات والشكل الثانى فيه تفصيل يذكر ولا عن جزئيتين ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية
والنتيجة تتبع اخس المقدمتين فى الكم والكيف لا غير الا فيما سنذكر ولو تبعت الاشرف لكانت
اتم فى نفس حكمها وخبريتها مما ينتجها وهو المقدمة الاخرى **اقول** السوالب التى هى فى حكم
الموجبات لا تكون على الحقيقة موجبة للنتيجة من حيث هى سوالب بل من جهة ما يلزمها من الايجاب
فيكون انتاجها من حيث هى سوالب بالعرض لا بالذات فلا حاجة الى استثنائها والتفصيل الذى
فى الشكل الثانى هو انه قد ينتج من سالبتين اذا كانت جهة احديهما لا تصدق على جهة الاخرى
وهذا مبنى على ما ستعرف ان تكون احدى المقدمتين فى حكم الموجبة فيكون انتاجها بالعرض كما ذكرنا
وفى انتاج هذا الشكل الثانى بالذات وعدّه فى جملة الاقيسة نظر سنذكره ان شاء الله تعالى
ودليل اشتراك الثلثة فى هذه الاحكام هو استقراء المنتج من كل شكل منها ومن لا يلازم بلا غير ان النتيجة
لو لم تتبعها للاخس فى الجهة كما يلزم تبعيتها له فى الكم والكيف والاستثناء بعد ذلك هو
عن تبعيتها للاخس الكيفى فان الموجبة قد تستنتج من المركب من موجبة وسالبة وسيتحقق ان
ذلك لكون التى هى سالبة مستلزمة للموجبة فهو بالحقيقة ليس باستثناء واحترز بنفس حكمها وخبريتها
فيما استدل به على ان النتيجة لا تتبع الاشرف من المقدمتين عن المقدمات المنتجة لوجود واجب الوجود مثلا
فان النتيجة هنا اشرف من المقدمات لكن ذلك من جهة المادة لا من جهة الحكم والخبرية وما ينتجها هو المقدمة
الاخرى التى هى الاخس واعلم ان ذلك ليس بدليل ولا علم بل هو اعادة الدعوى بعبارة اخرى

الاشكال

ومع

ومع ذلك هو منقوض بالنتائج التى تتبع فى الجهة اشرف المقدمتين كما سنحققه وربما امكن ان يتكلف
لذلك جواب لكن ذلك يكون دليلا مستقلا بنفسه غير المذكور ههنا والاولى ان يبين عدم تبعية النتيجة
للاشرف فى الكم والكيف بالاستقراء التام مع تخصيص الدعوى بهما من غير تعرض للجهة فانها
قد تتبع الاشرف كما نبه عليه **قال** الشكل الاول وهو الذى يكون الاوسط فيه محمول الصغرى
وموضوع الكبرى وله شرطان احدهما ان يكون الصغرى موجبة او فى حكمها كالممكنات والوجوديات السالبة
ليدخل فى الاوسط فيتعدى الحكم الى الاصغر اذ لو باينه فلا تعدى كما يوجد الاوسط نوعا مباينا للاصغر
ويسلب عنه ويحمل على الاوسط حتى يعمهما من الجنس وغيره كقولنا لا شى من الانسان بطائر وكل طائر
حيوان لو جاءت النتيجة لكانت سالبة البتة لان النتيجة تتبع الاخس وهى لا شى من الانسان بحيوان
ولا شك فى كذبها وفى السالبتين يوجد الاكبر خاصة او فصلا للاصغر والاوسط مباينا لهما فلو جاءت النتيجة
لكانت سالبة ويكذب البتة والثانى ان تكون الكبرى كلية لئلا يندرج الاصغر فى الاوسط فيتعدى اليه الاكبر
ولو كانت جزئية فيجوز ان يقع الاوسط جنسا للاصغر وعاما اخر ويحمل على بعضه فى الكبرى الجزئية الموجبة
او السالبة موافقه او مخالفة فى الموجبة ما يسلب عنه وفى السالبة ما يثبت عليه فلا نتيجة **اقول**
اعلم ان كلامه الآن فى تعريف ماهية هذا الشكل بحصر الاعتبارات الحملية وكذا فى الشكلين الباقيين
ولهذا اقتصر على ذكر الموضوع والمحمول فى قوله وهو الذى يكون الاوسط فيه محمول الصغرى وموضوع الكبرى
ولم يتعرض للمقدم والتالى وما يشبههما من المتصل والشرطان يريد بهما اللذين لا يتحقق قياسية
هذا الشكل الا بمجموعهما ومتى فقد واحد منهما لم يكن قياسا اذ لا يلزم منه نتيجة حينئذ ويريد بما فى حكم الموجبة
السالبة التى تصدق ايجابا كما تصدق سلبا ويريد بالممكنات الخاصة منها لا العامة فان قولنا ممكن
ان لا يكون الخاص بخلاف الممكن العام وكذا الوجوديات فى كون موجبتها فى قوة سالبتها لما بينا انها البتة
يكون الخاص ينقلب ايجابها سلبا وسلبها ايجابا فالصغرى ان كانت ممكنة خاصة سالبة او وجودية سالبة جاز ذلك
فى هذا الشكل وانما اشترط ان يكون الصغرى موجبة او فى حكمها ليكون الاصغر اخص من الاوسط او مساويا له
وذلك هو المراد بدخوله فيه فان الاعم والمباين خارج عن الشى اما الاعم فبعضه واما المباين فكله
فان موضوع الموجبة لا بد وان يكون على احد قسمين اما الكلية فظاهر واما الجزئية فلان البعض الذى هو
المفهوم من السور هو الموضوع وليس باعم من المحمول كما قد يتوهم ذلك فانا اذا قلنا بعض الحيوان ناطق فالموضوع
هو بعض افراد الحيوان وذلك البعض ليس باعم لا محالة ومتى كان الاصغر اخص او مساويا للاوسط وجب
ان كل حكم حكم به على الاوسط يتعدى ذلك الحكم الى الاصغر ايجابا كان الحكم او سلبا اذ كل ما يحكم به

وبالعكس
ان قولنا ممكن ان يكون الخاص

الموضوع من حيث هو موضوع لا مدخل للسور فى تحقق كونه موضوعا وانما هو احد الطرفين الذى يحكم عليه بعد تحققه موضوعا فموضوع جزئية الذات هو بعض الافراد

على طبيعة يتعدى ذلك الحكم الى كل ما يساويها او ما هو اخص منها ولو باين الاصغر الاوسط لما تعدى
الحكم الذي يحكم به على الاوسط اليه والمراد بالمباين هٰهنا ما خرج من الشيء اما بكله كالانسان
والحجر اللذين لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الآخر واما ببعضه كالحيوان الذي يخرج بعض
جزئياته كالفرس عن الانسان دون كلها واما بيان ان الاصغر اذا باين الاوسط لا يلزم تعدي الحكم منه اليه
انه لو تعدى الحكم على تقدير المباينة فلا يخلو اما ان يكون الكبرى موجبة او سالبة اما اذا كانت موجبة
فكلام صاحب الكتاب فيه واضح بالمثال الذي ذكره والطائر في المثال هو النوع المباين للاصغر المسلوب
عنه والمعنى الذي يعم الاوسط والاصغر عموم الجنس هو الحيوان والذي يعمهما لا عموم الجنس بل
عموم العوارض هو كما لو اخذنا في المثال عوض الحيوان الموجود واما اذا كانت الكبرى سالبة فالاقتران
لا محالة يكون من سالبتين كقولنا لا شيء من الانسان بطائر ولا شيء من الطائر بضاحك فلو انتج لكانت النتيجة
سالبة لان النتيجة لا تتبع في الكيف الا الاخس وهي في هذا المثال لا شيء من الانسان بضاحك لكن ذلك كاذب
فالنتيجة غير لازم فالضاحك هٰهنا هو خاصة للانسان الاصغر ولو اخذنا بدله الناطق كان فصلا له والطائر
الذي هو الاوسط مباين للانسان والضاحك اللذين هما الاصغر والاكبر وكذلك الحال في كل سالبتين يكون
الاكبر فيهما خاصة او فصلا للاصغر ويكون الاوسط مباينا للاصغر والاكبر فان سلب احد الطرفين عن الآخر
والحالة هذه يكون كاذبا لا محالة هذا ما اورده في تقرير الشرط الاول من شرطي هذا الشكل وفيه نظر فان حاصل
ما ذكره ان الصغرى لو كانت سالبة فسواء كانت الكبرى موجبة او سالبة فانه لو انتج لكانت نتيجته سالبة لانها
تتبع اخس المقدمتين لكن قد وجد من المواد التي على هذه الصورة ما لا يصدق معها سلب احد الطرفين عن الآخر
فوجب العقم ولقائل ان يقول انه لم يبين بيانا برهانيا ان النتيجة لا تتبع الاشرف والتعويل في ذلك
على استقراء الضروب المنتجة في كل شكل وكان من الواجب ان يذكر تلك الحجة على وجه يعم وان يعول على
استقرائها فتنبيه ... بعضها مما يبتني على ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين يوجب الدور بل الصواب
ان يقال لو كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة ولنفرض الكلام في الصغرى والكبرى الكليتين فانهما
اذا لم ينتجا فاولى ان لا ينتج الجزئيتان او ما احدهما جزئية لصدق الجزئية عند صدق الكلية وعلى التقديرين اعني تقدير ان تكون
الكبرى موجبة او سالبة لو انتج لكانت النتيجة اما موجبة او سالبة ولنفرض الكلام في الجزئية فانها اذا لم تصدق
لم تصدق الكلية لكنه لا يطرد معه صدق ما يعرض نتيجة له لا موجبة ولا سالبة فكان كل ضرب جعلت صغراه سالبة عقيما
اما اذا كانت الكبرى سالبة وفرضت النتيجة موجبة فمثل لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار ولا يصدق بعض الناس
حمار وان فرضت النتيجة سالبة فمثل ان يحمل الكبرى لا شيء من الفرس بناطق ولا يصدق ليس كل انسان ناطقا فان كانت الكبرى موجبة

وفرضت النتيجة موجبة فمثل ان يحمل الكبرى وكل فرس صهال ولا يصدق بعض الناس صهال وان فرضت النتيجة سالبة فمثل
ان يحمل الكبرى وكل فرس حيوان ولا يصدق ليس كل انسان حيوانا هذا هو البرهان على اعتبار الشرط الاول من الشرطين
واما الثاني فانه انما كان معتبرا لانه لا يكفي اندراج الاصغر في الاوسط في تعدي الحكم الذي حكم به على الاوسط اليه بل
يحتاج مع ذلك ان يكون كبرى الاقتران كلية اذ لو كانت جزئية فلا يخلو اما ان يكون موجبة او سالبة فان كانت موجبة
كان الاقتران من موجبتين لان التقدير موجبية الصغرى فلو كان منتجا لكانت النتيجة موجبة وليس كل انسان
حيوان وبعض الحيوان صاهل وان كانت سالبة كان الاقتران من موجبة وسالبة كما يحمل الكبرى ليس كل حيوان
ناطقا ولا يصدق السالبة لو كان هذا الاقتران منتجا لكانت صادقة والعلة في عدم تعدي الحكم الى الاصغر
في جميع ذلك هو عدم الجزم باتحاد الاوسط فانا اذا قلنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان صاهل فالحيوان
المحمول على الانسان غير الموضوع للصاهل وعلى ذلك يقاس غيره من الامثلة فاما اذا كانت الكبرى كلية فانه يلزم اتحاد
الاوسط لا محالة فيتعدى الحكم والصحيح في جميع من موافقه ومخالفه وعنه وعليه عائد الى الاصغر وكلامه
الذي هٰهنا مبني على ان احدى المقدمتين متى كانت سالبة فلا بد ان يكون النتيجة كذلك وحيث كانتا
موجبتين فالنتيجة موجبة لكنه لم يتم على ذلك برهانا فيحتاج الى ايراد مثالين آخرين ليتم بهما البرهان احدهما ما يحصل
عند تبديل الصاهل في المثال الاول بالناطق وثانيهما ما يحصل عند تبديل الناطق في المثال الثاني بالصاهل

قال والمعتبر من القضايا المحصورات الاربع وكل من الصغرى والكبرى يجوز ان يكون على حال واحدة من الاحوال
الاربع فاذا اخذ كل واحد من اصناف الصغرى مع كل واحد من اصناف الكبرى كانت اربعة في اربعة تبلغ ستة عشر ضربا
فباعتبار الشرطين تعين من الصغرى موجبتاها ومن الكبرى كليتاها وكل من كل منهما اذا ضم الى الآخر صار ضربا
معتبرا فيكون اربعة اضرب فلما انحصر الصحيح في اربعة فالباقيات من الستة عشر منها عواقر ما سدات الضرب الاول
من كليتين موجبتين ينتج موجبة كلية مثاله كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا فانه اذا دخل الجيم في الباء فكل حكم حكمت عليه
يتعدى اليه الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثاله بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله بعض ج ب ولا شيء من ب ا فليس بعض ج ا

اقول انما لم يعتبر المهملة والشخصية لان حكمهما حكم الجزئية فاستغنى بها عنهما وانما قدم الضربان
الاولان على الاخيرين لانتاجهما المطلوب الكلي وهو اشرف من الجزئي الذي هو نتيجة الاخيرين وقدم الاول على الثاني
والثالث على الرابع لانتاجهما الموجب الذي هو اشرف من السالب الذي هو نتيجة الثاني والرابع فالضرب الاول ينتج من
المطالب ما جمع الشرفين وهما الكلية والايجاب والرابع ينتج منها ما جمع الخستين وهما الجزئية والسلب

من المطالب

والضربان الاوسطان ينتج كل واحد منهما ما جمع بين شرف وخسة فالثاني ابح ماجمع بين الكلية والسلب والثالث
انتج ما جمع بين الايجاب والجزئية وقد تبين لك ان هذا الشكل ينتج المحصورات الاربع وان نتائجه متفاوتة بذاتها لا انتفى
الى بيان فهو قياس كامل قال الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط فيه محمولا في المقدمتين وشرطه ان يكون
مقدمتاه مختلفتين في الكيفية الا فيما نذكر من بعد والكبرى كلية اقول هذا الشكل والثاني الاول في احد شرطيه
وهو كلية الكبرى وخالفه في الاخر وهو جواز كون صغراه سالبة ويريد بالاختلاف في الكيفية وجوب كون احديهما
موجبة والاخرى سالبة ايتهما كانت والاستثناء الذي وعد بذكره فيما بعد لا حاجة اليه لانه على الحصر ليس
باستثناء لما سنبين ان انتاج الموجبتين او السالبتين في هذا الشكل انما هو بالعرض لكونهما في قوة موجبة وسالبة
قال اما الاول فلان المتفقين قد تثبت عليهما او تسلب عنهما شيء واحد ولا نسبة سوى الموجبة والسالبتين
قد ثبت عليهما او تسلب عنهما شيء واحد ولا نسبة سوى السالبة واذ لا لزوم لاحدهما في الموجبتين ولا في السالبتين
فلا اطراد فلا نتيجة اقول هذا هو بيان وجوب اعتبار الشرط الاول وهو اختلاف مقدمتيه بالكيفية
لانه لولم يعتبر ذلك لجاز ان يكون من موجبتين او من سالبتين لكن ذلك لا يجوز فان المتفقين كالانسان والناطق قد يثبت عليهما شيء
واحد كالضاحك فيصدق موجبتان على هيئة هذا الشكل او يسلب عنهما شيء واحد كالحجر فيصدق سالبتان على هيئته
ولا نسبة على التقديرين الا الصادق وهو الموجبة وهي كل انسان ناطق وان المتباينين كالانسان والفرس قد يثبت عليهما شيء واحد
كالحيوان او يسلب عنهما شيء واحد كالحجر ولا نسبة على التقديرين الا الصادق وهو السالبة وهي لا شيء من الانسان بفرس واذ لا لزوم
لنتيجة موجبة او سالبة في الموجبتين ولا لزوم لهما في السالبتين فلا اطراد للايجاب والسلب وذلك هو دليل العقم
قال واما الثاني فلان الكبرى الجزئية موجبة كانت او سالبة يجوز ان يكون الاكبر جنسا او عاما آخر للحدين المتفقين
فالنتيجة موجبة او مباينا للاصغر والاوسط محمولا على الاكبر او مسلوبا عنه في الكبرى الجزئية الموجبة او السالبة
فليس الا سلب النتيجة فلا لزوم لاحدهما فلا نتيجة اقول هذا بيان اعتبار الشرط الثاني وهو كلية الكبرى
فانه لولم يكن معتبرا لجاز جزئية الكبرى فلا يخلو اما ان يكون موجبة او سالبة فان كانت موجبة كانت الصغرى سالبة وبالعكس
ان كانت سالبة مراعاة للشرط السابق فاذا كان الاكبر جنسا او عاما آخر للحدين المتفقين كلا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان
فرس في الكبرى الموجبة وكل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق في الكبرى السالبة فلو كان منتجا لكانت نتيجته موجبة وهي
كل انسان حيوان وان كان الاكبر مباينا للاصغر كلا شيء من الانسان بفرس وبعض الصاهل فرس في الكبرى الموجبة وكل انسان
ناطق وبعض الصاهل ليس بناطق ان كانت الكبرى سالبة فلو كان منتجا لكانت نتيجته سالبة وهي لا شيء من الانسان بصاهل
فلا لزوم للموجبة ولا للسالبة فانهما ادعى انه نتيجة نوقض بالاخر واذا بدل الحيوان بالموجود مثلا كان عموم الاكبر للحدين
لا عموم الجنس بل عموم العوارض قال وبالشرط الاول يعرف ان لا قياس في هذا الشكل عن المطلقتين الوجوديتين

اعلم ان انتاج الشكل الثاني ... نادرا ... كان ... عن ... والممكنتين

والممكنتين ولا عن خلطهما لان سلبهما في قوة ايجابهما فيوجب المحمول الوجودي كالمسفر على المتفقين كالانسان والناطق
بهذه الاعتبارات او يسلب فليس الا الايجاب او على المتباينين كالانسان والفرس كذلك فليس غير السلب فلا لزوم لايجاب
ولا سلب فلا نتيجة وضروبه اربعة لنحو البيان المذكور اقول انما خص المحمول الوجودي بالذكر لانه اخص من
الاطلاق العام والامكان سواء كان ذلك الامكان خاصا او عاما وكلما صدق الاخص صدق الاعم فاذا انتفت عقم ما يركب
من الوجوديتين ثبتت عقم ما يركب منهما ومن المطلقات او منهما ومن الممكنات او من المطلقات ساذجة او منها على التركيب
ولا كذلك لو ثبتت عقم ما يركب من الاعم اذ لو لزم من عقم ما يركب من الاعم عقم ما يركب من الاخص لما كان الشيء من
ضروبه منتجا كما لم ينتج المركب من المطلقتين العامتين وانما كانت ضروب هذا الشكل المنتجة اربعة لان الضروب
الممكنة من اقترانات المحصورات الاربع قد عرفت انها ستة عشر فلما اشترطنا الاختلاف في الكيفية سقط منها ثمانية
ولما اشترطنا كلية الكبرى سقط اربعة اخرى فبقي المنتج اربعة وهذا البيان قريب مما مر في عدد ضروب الاول المنتجة
لانه هو ذلك البيان بعينه ولهذا اضاف لام التعليل الى نحو البيان لا الى البيان نفسه قال
الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله كل ج ب ولا شيء من ا ب فنعكس الكبرى فيصير لا شيء
من ب ا وهو ثاني الاول فينتج لا شيء من ج ا او نبين بالخلف فنقول ان لم يصح لا شيء من ج ا فيصدق بعضه
وهو بعض ج ا ونقرنه بكبرى القياس محمولا صغراها وهي لا شيء من ا ب فينتج ليس بعض ج ب وكان كل ج ب
هذا خلف محال وصورة القياس صحيحة وكذا الكبرى فالمحال لزم من كذب الصغرى التي هي نقيض النتيجة
وفي جميع قياسات الخلف التي في الشكل الثاني نقرن نقيض النتيجة بالكبرى هكذا وفي الثالث بالصغرى محمولا
كبراها الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله لا شيء من ج ب وكل ا ب فنعكس الصغرى ونجعل كبرى
فينتج لا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة ليرجع الى ما كان قبل الى ما كانتا وهو المطلوب والبيان بالخلف على ما ذكرنا الضرب الثالث
من جزئية موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض ج ب ولا شيء من ا ب فنعكس الكبرى والخلف
كما سبق الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله ليس بعض ج ب وكل ا ب ولا يمكن العكس هاهنا
لان السالبة الجزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فبين بالخلف انه ان لم يصح ليس بعض ج ا فيصدق
كل ج ا وهو كما ذكرنا او بين بالافتراض فنقول ليكن البعض من ج الذي ليس ب د فيكون لا شيء من د ب وكان كل ا ب
فينتج من ثاني الثاني لا شيء من د ا وبعض ج د فينتج من رابع الاول ليس بعض ج ا وكل افتراض انما يتم بقياس
من الشكل الذي فيه ذلك الضرب وبقياس من الشكل الاول اقول طرق البيان المستعملة هاهنا اربعة
احدها ان يعكس الكبرى ليرتد القياس الى الشكل الاول ويسمى العكس هناك وهذا انما يمكن استعماله في ضربي
هذا الاول والثالث وثانيها الخلف وهو ضم نقيض المدعى نتيجة الى كبرى الاصل على شرائط الشكل

او من الممكنات ساذجة

بلغ

صغرى والكبرى سالبة كبرى لينتج ما لا يصدق مع صغرى الاصل فيكون كاذبا فكذبه اما ان يكون من جهة الصورة
او من جهة المادة بمعنى منع الخلو دون الجمع لكن صورة القياس صحيحة فبقي ان يكون من جهة المادة اما الكذب
الصغرى او الكذب الكبرى لكنه ليس الكذب الكبرى لانها كبرى الاصل فتعين انه لزم من كذب الصغرى التي هي
نقيض المدعى فيكون النتيجة التي هي المدعى حقة وذلك هو المطلوب وهذا الطريق يستعمل في الضروب الاربعة
واستعماله في الشكل الثالث بان يقرن نقيض النتيجة المدعاة بصغراه فيجعل لاجل ذلك النقيض كبراها وضابط
استعماله في الشكلين ان يقرن نقيض المدعى بالمقدمة المخالفة لها في الكيف لينتج ما لا يصدق مع المقدمة الاخرى
وثالثها ان يعكس الصغرى ويجعل كبرى فيصير القياس من الشكل الاول فما ينتجه حينئذ يعكس ليرجع كل من الرابع
الى مكانه فيكون ذلك العكس هو المطلوب وهذا انما يستعمل في الضرب الثاني خاصة ورابعها الافتراض وهو
ان يفرض البعض من موضوع المقدمة الجزئية شيئا معينا ويسميه باسم ما يسلب تلك المقدمة الجزئية كلية موضوعها مسمى
ذلك الاسم ثم يقرن تلك المقدمة الكلية بالمقدمة الاخرى من القياس على هيئة ضرب منتج من الشكل بعين بعض ما سبق
فما ينتجه فذلك الضرب يضم الى مقدمة اخرى جزئية موضوعها موضوع جزئية الاصل ومحمولها ما سمي بذلك الاسم
لصدق العام على كل افراد الخاص وذلك هو المفروض بعينه ويكون ضمها اليها على هيئة ضرب من الشكل الاول
وما ينتجه هو المطلوب والمثال هو المذكور في الكتاب وفي اي شكل يستعمل الافتراض فلا يتم الا بقياسين من
الشكل الذي فيه الضرب المبين به وقياس من الشكل الاول ولا يستعمل البتة في ضرب يكون من كليتين لان ذلك يؤدي
الى تبيين الشي بنفسه قال الشكل الثالث وهو الذي الاوسط فيه موضوع في المقدمتين وشرطه
ايجاب الصغرى او ان يكون في حكمه وكلية احدى المقدمتين اما الاول فلان الصغرى السالبة يجوز
ان لا يكون الاكبر جنسا او عاما آخر للحدين في الكبرى الموجبة فلو صحت النتيجة لكانت سالبة البتة وتكذب او لا يكون
الاصغر والاكبر المتعاندين مباينا في السالبتين فلو صحت نتيجة لكانت سالبة وتكذب البتة واما الثاني فلان
المعنى الواحد الكلي قد يثبت عليه بالايجاب الجزئي شيئان متفقان او مسلوبان او يوجب احدهما ويسلب الاخرى
وليس غير الايجاب او امران مختلفان يحمل على الاقسام الثلاثة وليس غير السلب اقول هذا الشكل ايضا
يوافق الاول في احد شرطيه ويخالفه في الآخر لان الثاني كان موافقا في كلية الكبرى ومخالفا في وجوب موجبة الصغرى
وهذا موافق في موجبة الصغرى ومخالف في جواز جزئية الكبرى واشتركت الثلاثة في ان لكل واحد منها
شرطين وشرطا هذا الثالث هما هذان اما الشرط الاول فان يكون الصغرى موجبة او ما في حكمها وهي السالبة
المستلزمة للموجبة وهي الوجودية والممكنة الخاصة وقد عرفت ان انتاج هذه السوالب انما هو بالعرض وان
الانتاج بالذات للموجبات اللازمة لها واما الشرط الثاني فهو كلية احدى المقدمتين اما الصغرى

او الكبرى

فالكبرى اما موجبة او سالبة ح

او الكبرى او كلاهما اما بيان الاول وهو ايجاب الصغرى فلان الصغرى لو كانت سالبة فان كانت موجبة جاز
ان لا يكون الاكبر جنسا او عاما آخر للحدين الذين هما الاصغر والاوسط مثل لا شي من الانسان بحجر وكل انسان
جسم ولا انتاج للسلب لان الصادق كل حجر جسم فلو صحت لمثل هذا الضرب نتيجة لكانت سالبة لان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين كما سبق لكن السالبة كاذبة في مثل هذه المادة البتة فلا انتاج هذا تقرير كلام صاحب الكتاب ب
وقد عرفت انه لم يسق منه طريق برهاني في ان النتيجة لا تتبع الاشرف بل المعول في ذلك على الاستقراء التام
لضروب الاشكال فلو بنى عليه شي من تلك الضروب بما يبنى على ان النتيجة لا تتبع الا الاخس لزم الدور كما بينت
في الشكل الاول ويجب ههنا بيان ان النتيجة لا تكون موجبة ايضا وذلك كما اذا جعلت الكبرى وكل انسان
ناطق فانه لا يصدق الايجاب وهو كل حجر او بعض الحجر ناطق وان كانت الكبرى سالبة ايضا بحيث يصير القياس
مركبا من سالبتين جاز ان لا يكون الاصغر والاكبر المتنافيين المحمول احدهما على الآخر مباينين للاوسط مثل لا شي من الانسان بفرس
ولا شي من الانسان بصاهل فلو صحت نتيجة لكانت سالبة لكن السالبة في مثل هذه المادة كاذبة البتة فلا نتيجة
هذا تقرير ما في الكتاب وهو مبني على ان النتيجة تتبع الاشرف وقد عرفت ما فيه فيجب ان يبين بان النتيجة لا يلزم ان تكون
موجبة ايضا بان يجعل الكبرى ولا شي من الانسان بحجر مع ان ايجاب الحجر على كل فرس او على بعضه كاذب البتة فلا يلزم
اذن سلب ولا ايجاب على تقدير سلبية الصغرى سواء كانت الكبرى موجبة او سالبة فحصل العقم واما بيان الثاني
وهو كلية احدى المقدمتين فلانه لو لم يكن كذلك لكان مركبا من جزئيتين ولا يخلو اما ان يكونا موجبتين او سالبتين او احدهما
موجبة والاخرى سالبة وهذا الثالث على قسمين لانه اما ان يكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة وثانيهما ان يكون الامر
المركب ١٢ بالعكس فالاقسام اربعة خرج باعتبار الشريطة الاولى قسمان وهو المركب من جزئيتين سالبتين ومن جزئية صغرى سالبة
مع جزئية كبرى موجبة فبقي ما هو مركب من جزئيتين موجبتين ومن جزئية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى فاذا بين عقمهما ثبت
عقم كل ما يكون مركبا من جزئيتين موجبتين لكن احدهما مقول ان المعنى الواحد الكلي كالحيوان قد يثبت عليه بالايجاب الجزئي
شيئان متفقان كالناطق والضاحك فيقال بعض الحيوان ناطق وبعض الحيوان ضاحك ولا يلزم السلب وكذا لو كان شيئان
وان كان في ذلك اختلاف في الشريطة الاولى كبعض الحيوان ليس بناطق وبعض الحيوان ليس بضاحك او كان احدهما موجبة
والاخرى سالبة كبعض الحيوان ناطق وبعض الحيوان ليس بضاحك فانه لا يصدق في هذه الثلاثة غير الايجاب وهو
بعض الناطق ضاحك وقد يحمل على ذلك المعنى الكلي شيئان مختلفان كالناطق والصاهل يحمل على الاقسام الثلاثة غير
الايجاب في المقدمتين كبعض الحيوان ناطق وبعض الحيوان صاهل او بالسلب منهما كليس بعض الحيوان بناطق وليس بعض الحيوان
بصاهل وان دخل في الشرط السابق او بالايجاب في احدهما والسلب في الاخرى كبعض الحيوان ناطق وليس بعض الحيوان
بصاهل ولا يصدق في هذه الثلاثة غير السلب وهو بعض الناطق ليس بصاهل واذا لم يطرد الايجاب والسلب

فلا لزوم لاحدهما فلا نتيجة فثبت العقم قال وقرائنه ستة لان كبراه لما كانت كلية مع الصغرى
الموجبة نتجت اربعة كالشكل الاول ولما لم يعتبر الكلية جاز ان تكون الكبرى جزئية موجبة او سالبة فزاد ضربان
وخاصيته ان لا ينتج غير الجزئي الضرب الاول من كليتين موجبتين ينتج موجبة جزئية مثاله كل ب ج وكل ب آ فنعكس
الصغرى فيرجع الى ثالث الاول فينتج بعض ج آ او نقول ان لم يصدق هذا فيصدق لا شيء من ج آ ونقرنه بصغرى القياس وهو
كل ب ج ينتج من ثاني الاول لا شيء من ب آ وكان كل ب آ هذا محال ولزم من كذب الكبرى التي هي نقيض النتيجة الحق الثاني
من كليتين والكبرى سالبة ينتج جزئية سالبة بمثل البيانين على ما ذكرنا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج
جزئية موجبة بالسابق الضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج جزئية موجبة ولا ينعكس الصغرى ههنا فانها تنعكس
جزئية ولا قياس عن الجزئيتين فنعكس الكبرى ونجعل صغرى فنستنتج ثم نعكس النتيجة او نبين بالخلف فنقول ان لم يصدق بعض ج آ
فلا شيء من ج آ ونضمه كما ذكرنا او نبين بالافتراض فنفرض البعض من ب الذي هو آ د حتى يكون كل د آ فنقول كل د ب وكل ب ج
ينتج من اول الاول كل د ج ونقول كل د آ ينتج من او الثالث بعض ج آ الضرب الخامس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى
ينتج جزئية سالبة ولا بيان بالعكس اذ لا عكس للسالبة والصغرى لو عكست صارت جزئية ولا قياس عن الجزئيتين فنبين بالخلف او
بالافتراض فنفرض البعض من ب الذي ليس آ د فنكون لا شيء من د آ فنقول كل د ب وكل ب ج فكل د ج ونعود بالمقدمة
المذكورة فينتج المطلوب والافتراض انما يصح لجعل قضية جزئية كلية الضرب السادس من جزئية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعكس الصغرى والخلف كما ذكرنا وحيث صحت الجزئية صحت الشخصية في الاشكال
اقول كبرى هذا الشكل اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت كلية فاما موجبة او سالبة وعلى التقديرين
فالصغرى موجبة لا محالة اما كلية او جزئية ومتى كان كذا كان موافقا للاول في شرطه فيحصل منه ضروب نتائجه ضروبه
وهي اربعة لان ضرب اثنين في اثنين اربعة وان كانت الكبرى جزئية سواء كانت موجبة او سالبة فالصغرى موجبة
كلية لا غير مراعاة للشرطين فيحصل ضربان آخران فلهذا كانت ضروبه ستة ولعلما كانت الضروب الممكنة في كل شكل
ستة عشر ويسقط باعتبار موجبية الصغرى ثمانية وباعتبار كلية احدى المقدمتين اثنان هما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين
الموجبة والسالبة فبقي من الستة عشر ستة وهذا غير مذكور في الكتاب وختم الكلام في الاشكال بذكر حكم عام
في جميعها وهو ان كل ضرب منها صح واحدى مقدمتيه جزئية فانه يصح وتلك المقدمة شخصية فاستغنى بذكر الجزئيتين عن
ذكر الشخصية في كل واحد من الاشكال وذلك ظاهر لا يفتقر الى بيان ومن وقف على ما تقدم في الشكل الثاني لا يخفى عليه
معاصد كلامه قال البلوح الثاني في المقدمات الموجهة والمختلطات واذا كانت المقدمتان موجهتين
بجهة واحدة فالنتيجة كذلك ان تتبعهما فالممكنتان ينتجان ممكنة لان ما يمكن ان يمكن يحكم العقل بامكانه ولا يتوقف
كثيرا اقول اعلم ان القضايا الموجهة لا تدخل تحت الحصر لان التقييدات والتركيبات لا تنتهي الى حد

خ مقاصد

خ مدارك كلامه

خ جلبتة

لا سبيل الى المزيد عليه انما ذكر منها ما يسالك عنه في العلوم ويكثر استعماله ويقاس ما لم يذكر عليه والاقيسة الموجهة
على قسمين منها ما جهة المقدمتين فيه واحدة ومنها ما جهة مقدمتيها مختلفة وهي المختلطات واما اذكر
القسم الاول وهو المركب من المقدمتين الموجهتين بجهة واحدة وحكم بان النتيجة تابعة لجهتهما وان
تبعيتها لهما جلي ولا نريد بالجلي ههنا ما لا يفتقر الى بيان اصلا بل نريد انه لا يفتقر الا الى بيان خارج عما ذكر
في سوادج الضروب فمنه ما يكون بينا بذاته ومنه ما يكفي بيان السوادج بيانا له وافتقد ذكر نوع من التفصيل
ففي الشكل الاول كلما هو بين بذاته وذلك ظاهر الا في الممكنتين فان الحكم لا يتعدى الى الاصغر في ظاهر الامر
تعديا بينا لانا اذا قلنا كل ج ب بالامكان والممكن جاز ان يكون بالقوة ابدا فاذا قلنا وكل ب آ بالامكان
فمعناه على ما عرفت في شرائط الموضوع ان كل ما هو ب بالفعل فهو آ بالامكان لكن ج جاز ان لا يكون ب بالفعل
فلا يندرج تحت الاوسط اندراجا بينا وكذا كل امر من الاول صغراه ممكنة فلا بد لاندراجه من بيان وهو
ان آ لما كان ممكنا لكل ما هو ب بالفعل وكان ب ممكنا لكل ما هو ج بالفعل يكون آ ممكنا لما يمكن ج وكل ما يمكن
ان يحكم العقل بامكانه ولا يتوقف في ذلك بوقفة كثيرا يحرجه عن ان يكون بينا بنفسه وقد يشكل على هذا
بمثال وهو انه يصدق كل حمار يمكن ان يكون في المسجد في هذا الوقت ويصدق وكل ما هو في المسجد في هذا
الوقت يمكن ان يكون كاتبا ولا يصدق مع ذلك كل حمار يمكن ان يكون كاتبا وحله ان الكبرى كاذبة لان من جملة
ما يفرض العقل بالفعل كذلك هو الحمار ولا يمكن ان يكون كاتبا انما يصدق هذه الكبرى كلية لو اردنا كل ما هو
في الجامع كذا وقد عرفت في شرائط الموضوع انا اذا قلنا كل ج لا نريد بذلك ما هو ج في الجامع فقط
بل ما هو اعم من ذلك لئلا يدخل فيه ما هو في الذهن ايضا واما في الشكل الثاني ففي المطلقتين والممكنتين
والوجوديتين عقيم لما عرفت واما فيما يعتبر فيه الدوام اما بحسب الذات او بحسب الوصف العنواني
فيبين ذلك اما بالعكس او بالخلف واما في الشكل الثالث فان كان من مطلقتين او ممكنتين او وجوديتين
او ضروريتين او دائمتين فمع جميع ذلك يتبين تبعية جهة النتيجة لجهة المقدمتين اما بالعكس او بالخلف او
بالافتراض وهذه الطرق قد سبق بيانها فلا حاجة الى اعادتها فان كان من مطلقتين عرفيتين يعني ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به ووضع معه فالنتيجة في هذا الشكل مطلقة عامة عن يا دائمة لجهة
المقدمتين فيجب ان يخصص الحكم بما عدا ما شرطه في الموضوع في الثالث من الموجهات المذكورة في هذا
الكتاب اذ ما عداها ليس لها تعرض لكون المصنف لم يذكره قال واعلم ان النتيجة في
الشكل الاول تابعة للكبرى في المختلطات لان الاكبر يتعدى الى الاصغر على نحو ما حمل على الاوسط الا
اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فانا اذا قلنا يمكن ان يكون كل ج ب وبالوجود كل ب آ

حاصله ان ج يمكن حصوله في الذوات التي يمكن لها آ فيمكن له آ ه د ر

عرف من طبيعة الامكان جواز اللاوقوع ابدا فاذا لم يتصف الجسم بالكتابة ابدا فلا يلزم ان يتعدى اليه آ
بالفعل بل بالقوة فهي ممكنة او كانت الصغرى ضرورية والكبرى كل ب ا مادامت ب الذي يعم الواجب وغيره
فح يدوم ب بالضرورة فيدوم آ بالضرورة فمعنى هذين يثبت الصغرى ولا يجوز ان يقال في هذه كل ب ا
مادام ب لا دائما فانه لا يصدق مع الضرورية الصغرى لانا اذا قلنا كل ب ا مادام ب لا دائما حكمنا
ان كل موصوف ب لا يدوم له آ لعدم دوام الثانية وكان من الموصوفات ب ج الذي هو ضروري له
الثانية فلا يصدقان ويعلم مما ذكرنا انه اذا كان كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالضرورة ومعناه
كل واحد مما وصف بانه ب دام له الثانية او لم تدم فهو بالضرورة آ وان لم يكن ب كما عرفت
من المعول على الكل فلا مدخل للثانية الغير الضرورية في حمل الالفية على موصوفاتها في واحد دونها
وج من الموصوفات ب بالامكان فاذا فرض وقوعه صحب ح ونه الالفية واستثنى من كون النتيجة
تابعة لاخس المقدمتين ما اذا كانت صغرى ممكنة سالبة او وجودية سالبة مع كبرى ضرورية موجبة فان النتيجة
موجبة وكذلك اذا كانت صغرى ممكنة موجبة مع كبرى ضرورية موجبة فالنتيجة موجبة ضرورية
ايضا الا ان هذه السوالب في حكم الموجب وكانه لا يحتاج الى استثنا اولى لما ذكره في النتيجة
في القياس المركب من المقدمتين المتفقتين في الجهة شرع بعد ذلك في احكام المختلطات في الاشكال
الثلث وكلامه ههنا فيما يتعلق بمختلطات الشكل الاول وظاهر ان النتيجة فيه تابعة في الجهة للكبرى الا
اذا كانت الصغرى ممكنة او الكبرى موجهة بما شرط في الموضوع فان تبعية جهة النتيجة للكبرى فيها ليس
لا يكون ظاهرة بل اما ان لا تتبعها او ان تبعها لكن يكون ذلك مفتقرا الى البيان وصاحب الكتاب استثنى عن تبعية
الكبرى الصغرى الممكنة مع الكبرى الوجودية والصغرى الضرورية مع الكبرى المطلقة العرفية سواء كانت
وجودية او لم يكن واستثنى عن وضع تبعيتها للكبرى الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية وفي كل واحد من هذه
ابحاث وانظار سنذكرها واما لم يكن تبعية النتيجة في الجهة للكبرى عند امكان الصغرى ظاهرا لان
الاصغر لا يندرج تحت الاوسط حينئذ فلا يتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر على نحو ما حمل على الاوسط الا اذا
دل عليه دليل منفصل ومتى كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فالنتيجة ممكنة خاصة لان امكان الصغرى
اما ان يقع او لا يقع فان وقع كانت النتيجة كالكبرى وذلك ظاهر وان لم يقع فاما ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر
او سلبه عنه ان كانت الكبرى سالبة موقوفا على ثبوت الاوسط للاصغر بالفعل او لا يتوقف فان لم يتوقف
فالنتيجة كالكبرى ايضا وان توقف مع ان الاوسط ممكن للاصغر فيكون ثبوت الاكبر للاصغر او سلبه عنه
موقوفا على وقوع امر ممكن الوقوع وكل ما يتوقف على امر ممكن كان ممكنا واذا كانت النتيجة

وكبرى وجودية سالبة

متردده

مترددة بين الامكان والوجود وجب ان يكون النتيجة القدر المشترك بينهما وهو الامكان الخاص مثاله
كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب يلزم العلم بالوجود فكل انسان يلزم القلم بالامكان الخاص فان قيل
لو كانت الكبرى مطلقة عامة او عرفية او دائمة فان النتيجة ايضا ممكنة فلم اقتصر في الكبرى
على الوجودية قلنا في الجواب ان المطلقة العامة وكذا المطلقة العرفية اصل لان يكون في نفسها دائمة
او لا يكون فان لم يكن فهي الوجودية وقد ذكرها وان كانت دائمة مع ان الدوام في الكليات لا يخلو عن الضرورة
فالاختلاط من ممكنة صغرى مع ضرورية كبرى وقد ذكر ذلك ايضا وبين ان نتيجته ضرورية فتعين الاقتصار
على الوجودية كبرى وربما قيل ان الصغرى الممكنة العامة مع الكبرى الوجودية تنتج ممكنة خاصة مخالفة للمقدمتين
فكيف حكم انها كالصغرى والجواب لعله اراد تبعية الصغرى في مطلق الامكان وان كان مقولا على الممكنات الثلث
بالاشتراك او انه اراد ان الصغرى ممكنة بالامكان الخاص لا غير فتكون النتيجة تابعة له هذا في الصغرى الممكنة
واما في الكبرى الموجهة بما شرط في الموضوع فقد لا يتبع الكبرى ايضا مثل قولنا بالوجود كل ج ب وكل ب ا مادام
فان النتيجة يحصل ان يكون مطلقة عامة لان آ ثابت لكل ب مادام موصوفا بانه ب وج باشه الا دائما
فالالف ثابت له في حال كونه ب مع احتمال ثبوته له في غير تلك الحال او ليس ما يتيقن هو الاطلاق العام وكذلك لو كانت الصغرى مطلقة وج
مع كبرى عرفية عامة وربما صدقت نتيجة هي اخص من الكبرى كما في المثال الذي اورده صاحب الكتاب وهو صغرى
ضرورية مع كبرى عرفية عامة هكذا كل ج ب بالضرورة وكل ب ا مادام ب الذي يعم الواجب وغيره فح
يدوم ب بالضرورة فيدوم آ بالضرورة فان قيل هذا ليس بمستثنى عن كون النتيجة تابعة للكبرى في الجهة لان
الضرورية يحتمل صدق العرفية فيتبع الكبرى ايضا فلا استثناء قلنا المراد من قولنا النتيجة على جهة كذا هو اخص
نتيجة تصدق وليس العرفية ههنا اخص نتيجة يلزم صدقها ولو كان المراد ما يصدق من الجهات كيف كان لكانت
جهات النتائج كلها في الشكل الاول هو الامكان العام الصادق على كل القضايا وكنا نكتفي مؤونة البيان
وليس ذلك من غرضنا ولسائل ان يقول ان ههنا اختلاطات غير التي ذكرها صاحب الكتاب مستثناة عن تبعية
النتيجة فيها الكبرى لا تتبع فيها الكبرى كالصغرى الوجودية والمطلقة العامة والدائمة مع الكبرى العرفية كما بينت فلم
اقتصر في الاستثناء على الصغرى الممكنة مع الكبرى الوجودية والصغرى الضرورية مع الكبرى العرفية والجواب
انه اراد ان الاستثناء حاصل في هذين الاختلاطين ولم يمنع من حصوله في غيرهما بل بينه بعد الاستثناء السابق
فائدة وهي انه لا يجوز ان يقيد الكبرى فيها باللادوام بحسب الذات بحيث يصير الاختلاط من ضرورية
صغرى مع مطلقة عرفية وجودية كبرى وهي التي تسمى عرفية خاصة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة
وكل ب ا مادام ب لا دائما فالف لما لم يدم لما هو ب لم يدم لما لذلك ايضا والا لدام الالف له

المطلقة وج

انضالان التقدير دوامه بدوام ت وكنا حكمنا في الصغرى لبرح من الموصوفات ب ت وان البائية ضرورية له فيلزم ان يكون الف دائما لج لدوام البائية له وان لا يكون ج دائما له لانا حكمنا في الكبرى ان كل ما هو ب ت فالف ليس بدائم له فيكون الالف ج دائما للاصغر ولا دائما له هذا خلف محال وهذا المحال ليس لصورة القياس فهو لزم لكذب المقدمتين اما الصغرى او الكبرى فلا تصدقان في هذا الاختلاط بل بينهما منافاة وبعد تقرير للاختلاطين اللذين استثناهما عن تبعية جهة النتيجة للكبرى شرع في استثناء آخر لا عن تبعيتها لها لكن عن وضع تلك التبعية وعدم اشعارها بالبيان وهو فيما اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية فكأنه قسم مختلطات هذا الشكل الى ثلثة اقسام الى ما يكون جهة النتيجة فيه تابعة للكبرى تبعية ظاهرة مستغنية عن البرهان والى ما يكون جهة نتيجة غير تابعة لها اصلا والى ما يكون تابعة لها لكن مع احتياج في بيان تلك التبعية الى اقامة حجة وبرهان والذي عول عليه في بيان كون نتيجة هذا الاختلاط ضرورية هو انه اذا كان كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالضرورة فالمعنى من ذلك على ما عرفت في المعول على الكل ان كل واحد مما يوصف بانه ب او يصدق عليه ب كيف كان سواء صدق عليه الباء دائما او لا فانما هو بالضرورة الف ولو فرض حال كونه غير ب ان لم يكن البائية له دائمة بحيث لا مدخل للبائية في الضرورية في حمل الالفية على موصوفاتها فهي اعني الالفية واجبة لما هو موصوف بالبائية وان لم يكن موصوفا بها بل هي واجبة معها وبدونها وحكمنا في الصغرى ان الجيم من الموصوفات ب ت بالامكان فاذا فرض وقوع هذا الممكن لم يكن غير واقع في نفس الامر مع هذا الفرض يجب الالفية للجيم بدون ت فهي واجبة له في نفس الامر وقعت لج او لم يقع اذ لا مدخل له في ثبوتها للجيم فالنتيجة ضرورية تابعة للكبرى ومثال هذا الاختلاط قولنا زيد ممكن ان يكون كاتبا وكل كاتب فهو انسان بالضرورة فزيد انسان بالضرورة وقد عورض هذا بانا اذا قلنا كل حمار فهو انسان لا بالضرورة ولا بغيرها وقد عرفت جوابه عند الكلام في اقتران الممكنتين في هذا الشكل واستثنى من كون النتيجة تابعة للاخس للمقدمتين ما اذا كانت صغرى ممكنة سالبة او وجودية سالبة مع كبرى ضرورية موجبة فان النتيجة موجبة ضرورية تابعة للاشرف في الكيفية والجهة وكذلك اذا كانت صغرى ممكنة موجبة وكبرى وصفية سالبة فالنتيجة موجبة ايضا الا ان هذه السوالب قد سبق انها في حكم الموجبات فلا يحتاج ان يستثنى عن كون النتيجة تابعة للاخس في الكيفية شيئا وكذا في الكمية بل الاستثناء يصح في الجهة كما عرفت وانما كانت هذه السوالب في حكم الموجبات لان سلبها يلزمه الايجاب واذا كان السلب في الصغرى فلا مدخل له في الانتاج بل يكون انتاج هذه وامثالها انما هو باعتبار لزوم الايجاب لها لا باعتبار السلب المحكوم به فيها والممكنات المذكورة هاهنا يريد بها الخاصة او الاخصية اذ هي التي يلزم ايجابها سلبها وبالعكس دون الممكنة العامة ومراده من عدم الاحتياج الى الاستثناء ما يتعلق بالكمية والكيفية دون الجهة واعلم ان الاستثناء الذي مقصود

الذي فرض في الكبرى ضرورة الالف لكل الافراد الفعلية فحمل افراد الفرض فاذا فرض افراد امكانية انها صارت بالفعل جاز ان لا يشملها الحكم لاختصاصه بالافراد الاول ٥ ر

فانه يمكن ... في المسند ... هذا الوقت ... المجازية ... فلا صدق ...

على الاعتراضين اللذين ذكرهما بل الصغرى الموجبة المطلقة العامة مع الكبرى السالبة الوجودية او السالبة الممكنة الخاصة فان النتيجة فيها ايضا تصح موجبة وقس على ذلك غيره ثم مراده ان الذي ذكره مستثنى لا ان غيره ليس بمستثنى كما قد يتوهم ذلك من ظاهر كلامه قال واما في الشكل الثاني اذا كانت الكبرى سالبة مما ينعكس فيرجع الى الاول ونتيجها النتيجة لما علمت من ضابط الشكل الاول واما صغرى الضرب الثاني من الثاني صائرة كبرى الاول فالنتيجة تتبعها وكذلك صغرى الرابع منه فانها بالافتراض تصير كلية وتنتهي الى ان يكون كبرى في الاول فيتبعها نتيجة في كبرى القياس الثاني من الافتراض ونتيجها النتيجة الثانية فالعبرة في الجهات في هذا الشكل للسوالب فانها تصير كبريات الاولى بعكس او افتراض ونتيجها النتيجة وههنا ضابط اعلم ان في هذا الشكل اذا كانت مقدمتان في اقتران لكل واحدة منهما جهة تكذب على الاخرى سواء كانتا موجبتين او سالبتين او احديهما موجبة والاخرى سالبة فيحصل نتيجة سالبة ضرورية مثل ما يقول كل ج ب بالوجود او بعضه وكل ا ب بالضرورة فيعلم ان ليس شيء من ج او بعضه والف متباينان بالضرورة اذ لو دخل احديهما في الاخرى ولو بالامكان لتعدى اليه حكمه فلو كان ج من الموصوفات بالف لكانت ضرورية له وهكذا لو كان الف من الموصوفات بج لكانت وجودية له وعلى هذا جميع مختلفي الجهة كيف كانتا من الايجاب والسلب فالنتيجة في الكل ضرورية السلب الا اذا كان احدهما على وجه يجوز دخول احديهما في الاخرى كممكنة خاصة وعامة او وجودية ومطلقة عامة او مطلقة عامة وضرورية ونحوها وكل جهة يعم الضرورة وغيرها اذا كانت في مقدمة منها ضرورية الاخرى في الكيف فالنتيجة ضرورية السلب ايضا لما قلنا اقول سالبة هذا الشكل لا يخلو اما ان يكون كبرى او صغرى فان كانت كبرى فذلك في ضربيه الاول والثالث فاما ان يقبل الكبرى العكس اولا تقبل فان قبلت يرجع الى الشكل الاول ونتيجها النتيجة لما علمت من قانون نتائج ذلك الشكل مثل كل ج ب بالوجود ولا شيء من ا ب بالضرورة فينعكس الكبرى الى قولنا ولا شيء من ب ا بالضرورة فاذا ضمت الى الصغرى كان هو الضرب الثاني من الشكل الاول وينتج لا شيء من ج ا بالضرورة وهو المطلوب وفيه ابحاث وهو ان النتيجة لا تتبع الكبرى السالبة في كل الاختلاطات هاهنا فان الصغرى الوجودية مع الكبرى المطلقة العرفية ينتج مطلقة عامة غير تابعة للسالبة وكذلك لو كانت الكبرى ضرورية مشروطة بالوصف العنواني ومثاله بعض الناس كاتب بالوجود ولا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا فانه ينعكس لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا كما عرفت فضممته الى الصغرى الوجودية فينتج من الاول ليس بعض الناس بساكن لا ما دام انسانا بل بالاطلاق العام وان لم تقبل الكبرى العكس وهي المطلقة العامة والوجودية والممكنة العامة والخاصة والاخصية فلا يخلو اما ان يكون الصغرى احدى هذه الجهات اولا يكون فان كانت فهو عقيم لما مر وان لم يكن فانت تعرف الحال فيه

بما ذكره من الضابط وان كانت سالبة هذا الشكل صغرى واما لم يكن كلية او جزئية فان كانت كلية فهو الضرب السادس
فان كانت تلك السالبة مطلقة او وجودية او ممكنة كيف كانت وكانت الكبرى على احدى هذه الجهات آنفا
فهو عقيم وان لم تكن الكبرى كذلك فعرفه بالضابط الذي ذكره فان كانت الصغرى على احدى الجهات المنعكسة من السلب
اعيد الضرب اى الضرب الثاني من الشكل الاول بان تعكس الصغرى ويبدل كل واحدة من المقدمتين بالاخرى ثم تعكس
النتيجة وشرحه ان النتيجة تابعة للسالبة لانها تصير كبرى الاول والنتيجة تتبعها وقد عرفت ان الامر
ليس كذلك مطلقا بل يجب ان يستثنى منه ما لا يتبع الكبرى في الاول فان كانت الصغرى السالبة جزئية
فهو الضرب الرابع منه وشرحه النتيجة بالافتراض فان الصغرى بالافتراض تصير كلية وتنتهى الى ان يكون كبرى
في الشكل الاول ولكن افتراض ليس بعض ج ب بالضرورة وكل ا ب بالوجود فلنفرض البعض من ج الذي ليس ب د
فيكون لا شيء من د ب بالضرورة وكان كل ا ب بالوجود ينتج من ثاني الثاني لا شيء من د ا بالضرورة ونضم اليه بعض ج د
حسب ما فرضنا اولا فيصير بعض ج د ولا شيء من د ا بالضرورة ينتج من رابع الاول ليس بعض ج ا بالضرورة وهو المطلوب
فالصغرى الجزئية صارت كلية وهى لا شيء من د ب بالضرورة ثم اذا ضم اليها وكل ا ب بالوجود صغرى جعلت
بعد عكسها كبرى صارت على تلك الجهة بعينها كبرى في الاول ثم يتبع ذلك الاقتران نتيجة هي لا شيء من د ا
بالضرورة وهذه هي نتيجة القياس الاول من الافتراض اذ كل افتراض فهو يشتمل على قياسين احدهما من شكل المسئلة
بعينه والثاني من الشكل الاول كما عرفت وهذه النتيجة بعينها تصير كبرى القياس الثاني من الافتراض اذا ضم
اليها بعض ج د على انها صغرى فما ينتجه هذا القياس الثاني انما هو النتيجة الثانية في الافتراض وهي
مطلوبنا فالعبرة في الجهات في هذا الشكل للسوالب فانها تصير كبريات الاول بعكس او افتراض فيتبعها
النتيجة ويجب ان يتبع ذلك بالاستثناء المقدم ذكره وقد كشف ذلك مما اوردتم من اختلاط الموجبة الضرورية
مع السالبة المطلقة العرفية وسائر جهل ذلك في الموجبة المطلقة العامة مع السالبة المذكورة كيف كانت السالبة
صغرى او كبرى ومثاله كل انسان مستيقظ بالوجود او الاطلاق العام ولا شيء من النائم بمستيقظ ما دام
ما دام نائما ولا شيء ولا شيء من الانسان بنائم ما دام انسانا بل يصدق النتيجة المذكورة بالاطلاق العام والنائم
تعكس الكبرى لترتد الى الاول فافهم ذلك واما الضابط الذي ذكره في هذا الشكل فهو من البرهان الذي للمذكور
ظاهر غير من يقف على ما اورده وقوله وهكذا لو كان العقيم الموضوعات نحو لكان ب وجود ماله تريد نحو
ههنا نفس الحكم الذي هو الموضوع والا لانه لم يكن ب ما ثابتة بالوجود لاحتمال ان يكون الحكم الذي صدق عليه
الاوسط بالوجود في الصغرى الجزئية غير الحكم الذي هو الموضوع والا لانه لم يكن ب ما ثابتة بالوجود لاحتمال
ان يكون الحكم الذي صدق عليه الاوسط بالوجود في الصغرى الجزئية غير الحكم الذي يوصف به الف ومعلوم ان متصوره

ذلك

ذلك وقد يمكن ان نترك هذا البيان الى الصورة قياس خلف بان يقال اذا صدق بالوجود كل ج ب
وبالضرورة كل ا ب فلا شيء من ج ا بالضرورة والا فبعض ج ا بالامكان العام فنضمها الى كل ا ب بالضرورة لينتج
بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالوجود هذا خلف وعليه تعاس ما لو كانت الصغرى جزئية او ما لو كان من
سالبتين او موجبة وسالبة وقد توهم بعضهم ان النتيجة في هذا وامثاله دائمة بناء على ان الصغرى الممكنة
في الشكل الاول المنتج فاذا اخذت النتيجة دائمة كان نقيضها مطلقة عامة فاذا احمل صغرى مع الكبرى
الضرورية انتجا نتيجة ضرورية مخالفة للصغرى الوجودية وهذا لو كان حالما ضرى العلوم فان التفاوت
بين الدائمة والضرورية قريب وقد عرفت انه في الكليات لا تخلو من ضرورة ايضا ان لم نكن لذات الموضوع
فهى لسبب خارج واعلم ان هذا ليس باستثناء عن اشتراط اختلاف المقدمتين بالكيف في هذا الشكل لان
اختلاف الجهة يعيد المقدمتين الموجبتين والسالبتين الى المختلفتين بالايجاب والسلب على حاصل قولنا الآتي
كل ج ب بالوجود ولا شيء من آ ب بحيث له ب بالوجود وكذا قولنا لا شيء من ج ب بالوجود ولا شيء من آ ب بالضرورة
ان الاوسط مسلوب عن الاصغر بالوجود وبالضرورة ليس بمسلوب عن الاكبر كذلك فوجب سلب الاكبر عن الاصغر بالضرورة
او عن بعضه كذا ان كانت الصغرى جزئية وكما يطرد هذا الحكم في المقدمتين الموجبتين اذا كان اختلافهما على وجه يجوز دخول
احدهما في الاخرى كالموجهات المذكورة في الكتاب وكل جهة تعم الضرورية وغيرها كالممكنة العامة والمطلقة
العامة اذا كانت في مقدمة وكان معها مقدمة اخرى ضرورية مقترنتان على هيئة هذا الشكل وكانتا تلك
المقدمتان مختلفتين في الكيف فالنتيجة ضرورية السلب ايضا لما قلنا مثاله كل ج ب بالضرورة ولا شيء من آ ب بالاطلاق
العام فلا شيء من ج آ بالضرورة اذ لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو بعض ج آ بالامكان العام فنضمه الى الكبرى لينتج
ليس بعض ج ب بالامكان العام وكان كل ج ب بالضرورة هذا خلف وان كانت الضرورية هي الكبرى تبين انه اشتمل
بالخلف وبين جميع ذلك بالثنية فان الاوسط اذا كان ضروريا لاحد الطرفين وغير ضروري للطرف الآخر من الطرفين
متباينان ضروريه لا يصدق احدهما على الآخر كما سبق ويجب ان تعلم ان كلية الكبرى واجبة سواء اختلف المقدمتان
بالكيف او لم تختلفا على انه قد يشترط ذلك الاتفاق في الكيف لو لم يلزم الاختلاف فيه لما كان القياس
منتجا فالمنتج بالذات هو ما لزم من المقدمتين المختلفتين في الكيف لا المتفقين فيه ولو لم يلحظ الذهن ايجاب احدهما
وسلب الاخرى لما حكم بلزوم شيء عنهما فاذن لم يكن يتألف منهما قياس لان الماخوذ من حده ان يلزم عنه لذاته
قول آخر كما عرفت ..... واما الشكل الثالث فالنتيجة فيه تتبع الكبرى ايضا لان الضروب الاربعة التي
ترجع بعكس الصغرى الى الاول فالكبرى بحالها صائرة كبرى الاول فيتبعها النتيجة الا فيما استثني في الاول
بقى ما كبراه جزئية كالرابع والخامس ط في الرابع ان النتيجة يتبع الصغرى لانها تصير كبرى الاول ولم يعرفوا

الضرورة وفي الجزئيات
لا يخلو من ج
كل ج ب بالوجود وكل
ا ب بالضرورة فلا ان ج
شيء له ت بالوجود ولا
شيء من آ شيء له ب بالوجود
وكذا قولنا ح

ان النتيجة موجبة جزئية محتاجة الى العكس ولكن لا يجب ان يحفظ الجهات بخلاف الثاني فان النتيجة تنعكس
محفوظة الجهة لانها سالبة وفي الضرب من الاعراض ان النتيجة تابعة الكبرى فان كل د آ ولا شيء من د آ
حينها جهة الكبرى فينتجان كبرى القياس الآخر في الاعراض فيتبعها النتيجة فيكون تبعت كبرى الاصل

اقول قد عرفت ان ضروب هذا الشكل ستة منها اربعة يبين نتائجها بعكس الصغرى والنتيجة في هذه الاربعة
تتبع الكبرى كما كانت تابعة لها في الشكل الاول الا فيما استثني في الاول لانه اذا عكست الصغرى رجع الى
الاول والكبرى بحالها صارت كبرى الاول وهذه الضروب الاربعة هي الى كبراها كليه وهي
الاول والثاني والسادس ومثاله كل ج ب بالضرورة وبعض ج ا بالاطلاق العام اذا عكسنا الكبرى
وجعلناها صغرى ارتد الى الشكل الاول وصارت الصغرى هي كبراه فيكون النتيجة تابعة للصغرى التي
صارت كبرى الاول ولم يعرف هؤلاء انه اذا عكست الكبرى وجعلت صغرى ليرتد القياس الى الاول
حتى انتج بعض آ ج بالضرورة ان هذه النتيجة الموجبة الجزئية محتاجة الى عكس حتى يكون نتيجة لذلك الضرب
واذا عكست لم يجب ان يحفظ الجهات فان بعض آ ج بالضرورة ينعكس الى بعض ج آ بالاطلاق فلم يكن
النتيجة تبعت جهة الصغرى واما في الضرب الثاني من الشكل الثالث فالامر بخلاف هذا فانا اذا
عكسنا الصغرى وجعلناها كبرى بحيث يرتد الى الاول فالنتيجة التابعة لكبرى الاول التي هي عكس صغرى الاصل
في الجهة اذا عكسناها بقيت بعد العكس محفوظة الجهة الا انها سالبة والسوالب اما ان لا تنعكس اصلا وهي
السالبة الجزئية كيف كانت جهتها والسالبة الكلية التي تكون ممكنة او مطلقة عامة او وجودية وليس الكلام فيها من ذلك
واما ان تنعكس وهي الضرورية المطلقة والضرورية المشروطة بشرط الوصف العنواني والدائمة والعرفية العامة
وكل واحدة من هذه تنعكس كنفسها في الكمية والجهة بان من الاعراض ان جهة النتيجة في هذين الضربين تابعة للكبرى
ويجب ان يستثنى عن ذلك ما لا يتبع الكبرى في الاول ولم يستثن ذلك في الكتاب اتكالا على دلالة قرينة الحال عليه لا سيما
بعد التصريح به فيما يبين بعكس الصغرى وقد عرفت طريقة الافتراض في الضروب وانه يسمى الحال الى ان يصير كل ح آ
الذي جهته جهة كبرى الاصل في الضرب الرابع كبرى في القياس الثاني من الاعراض ويعلم ان النتيجة تابعة له فيما يسمى ولذا
لا شيء من د آ الذي جهته جهة كبرى الاصل في الضرب الخامس والحاصل ان كل ح آ ولا شيء من ح آ جهتهما جهة الكبرى في الضربين
عام الكبرى وهما اعني كل د آ ولا شيء من د آ كبريا القياسين الاخيرين في الاعراض فيتبعهما النتيجة فيكون تبعت كبرى الاصل
وقد عرفت ما يجب بعينه من الاستثناء

قال فان قيل اذا كان مرد الشكلين الى الاول فلا حاجة اليهما
قيل هما من الطرق الصالحة المؤدية وقد يقع ان يكون الوضع الطبيعي لمقدمتي قياس على صورة احدهما ويكون رده الى الاول
تغييرا عن الوضع الطبيعي كقولنا في الثاني كل جسم منقسم ولا شيء من النفس بمنقسم فاذا عكسنا الى لا شيء من المنقسم بنفس تغير

عن الوضع

عن الوضع الطبيعي اذ الصفات اولى بالمحمولية وان كان يصح موضوعيتها وكذلك في قولنا كل انسان ماش
وكل انسان متنفس فان الوضع الطبيعي يتغير بالعكس وان صح والثالث يقع به في الفروض وكانه شيء منه حتم يحول
عليه ت والخلف مسلوب عنه ت فافترقا والثالث يقع به في النقض كمن ادعى ان كل حيوان يتحرك وفقيل اللك حيوان وهو
لا يتحرك على الثالث فان قيل لم حذفتم الشكل الرابع معللين بالصعوبة والكلفة في العكسين وفي الثاني والثالث ورابعه
ورابع الثالث وخامسه من الكلف والعكوس ما ذكرتموه فهلا عممتم الحذف او الاعتبار قيل مبنى الحذف ما كان بمجرد الكلفة
فان اعتبار الثاني كان لانه في نفس مناسبته لا يكاد يفتقر الى غيره فانا اذا قلنا كل ب ج ولا شيء من آ ب فالطبع الصحيح
يتفطن لان الذي هو ب لا يكون الذي ليس ب فيحكم ليس آ واذا قلنا كل ج ب وكل ج ا في الثالث يتفطن
النفس لان ب موصوف بالجيمية والالفية فشيء من احدهما هو الآخر واما الرابع فمناسبته بعيدة عن الطبع
واثبات مناسبته اصعب من اثبات المطالب العلمية التي يراد اثباتها به فحذف فلم يتفطن جالينوس وبعض من تبعه ممن
المناظرين لهذه الدقيقة فتشوشوا وشنعوا وضلوا واضلوا والعجب انه يشنع على المعلم الاول في المختلطات
من المطلقات بان ايرادها عديم الجدوى واكثر قضايا عليه مطلقة وعندي ان الشكل الثاني ليس بناتج لذاته
بل لخصوصية الجهة والمادة ولو نتج بذاته لينتج على اطلاقه ليس بناتج على الاطلاق ولو اعتبر كذا بناتي لنا ان يبين
كثيرا من الاضرب الفاسدة بزوائد منتج فهو لهذا دون الثالث فقولنا كل ج ب ولا شيء من آ ب لذاته لا يلزم منه شيء
ولا يرتد الى الاول لجواز ان يقع في مادة لا عكس لسالبها ولا يعيض الا انه عظيم النفع في العلوم

اقول لما فرغ من الكلام في الاشكال الثلاثة بسوادجها ومختلطاتها ختم ذلك بهذه الفوائد والنكت المندرجة في ضمن اجوبة السؤالين
المذكورين احدهما ما الحاجة الى الشكلين الاخيرين وبالاول يستغنى عنهما لردهما اليه وجوابه انه قد لا يقع الفكر
الا عليهما لا على ما يرتدان اليه كما في المثالين اللذين يمثل بهما في الكتاب وفي ضمن هذا الجواب يتبين ما يختص به
كل واحد منهما من الفائدة وكلامه في ذلك واضح لا يفتقر الى ايضاح وثانيهما لم حذفتم الشكل الرابع
معللين بالصعوبة والكلفة وفي الضرب الثاني والرابع من الشكل الثاني وكذا في الضرب الرابع والخامس
من الشكل الثالث من الكلف والعكوس ما ذكرتموه في الرابع فهلا عممتم الحذف بحيث تسقطون هذه
الضروب الاربعة من الشكلين كما حذفتم الشكل الرابع او عممتم الاعتبار بحيث يذكر الشكل الرابع كما ذكرتم هذه وجوابه
لو كان حذف الرابع معللا بالكلفة لوجب تعميم الحذف او الاعتبار لكن مبنى الحذف ما كان مجرد الكلفة
بل لان الرابع بعيد في مناسبته عن الطبع فلهذا حذف ولم يحذفا وجالينوس استدرك على المعلم الاول اسقاطه
اهمال الشكل الرابع ونصر مقالته في هذا الاستدراك جماعة من المناظرين وسبب ذلك كونهم لم يتفطنوا لهذه الدقيقة
ومما شنع به جالينوس على المعلم الاول ايراده القضايا المطلقة في جملة المختلطات لظنه بان ايرادها عديم الجدوى

ويقبل له لو كانت عديمة الجدوى لما اوردت في العلوم لكنها قد اوردت ومن جملة العلوم التي استعملت
فيها المطلقات علم الطب فان اكثر مقدمات هذا العلم مطلقة يعرف ذلك عند تامل ذلك العلم واستقرا مقدماته
فهذا المشنع اولى بان يشنع عليه لان علم الطب هو علمه فان لم يكن تنبه ان مقدماته مطلقة فقد وجب
التشنيع عليه لكونه قد جهل مثل هذا في علم قد افنى معظم عمره فيه وان كان تنبه لذلك ومع هذا ينكر على
المعلم الاول ايراد المطلقات لعدم فائدتها فالتشنيع عليه اوجب وصاحب الكتاب انما اورد هذا على
وجه الجدل لا على وجه التحقيق والبرهان لانه في كثير من كتبه قد صرح بان ترك التعرض للمطلقات اولى لا انه لا فائدة لها او لوجوه
اخر ذكرها في مطولاته ونبه عليها في مختصراته وراى ان جميعها يرجع الى الضروريات وقد مضى عند الكلام في
الموجهات تحرير ذلك ثم نبه بعد ما تمسكوا به لترك الشكل الرابع ومناظرة جالينوس على لطمهم احدها
في كلام غيره وهي ان الشكل الثاني ليس من جملة الاقيسة لانه لا ينتج لذاته ولو نتج بذاته لينتج على اطلاقه وليس ينتج
على اطلاقه لما تقرر فهو لا ينتج الا باعتبار الجهات لا بمجرد الصورة فالثالث لهذا السبب يجب ان يكون افضل منه ويكون هو
دونه واذا كان من المطلقات او الممكنات والوجوديات مثلا فلا سبيل الى رده الى الاول ومن ظن ذلك انما ظن لوهمه
ان الممكنات والمطلقات والوجوديات لها عكس في السلب وان بعض هذه الموجهات من نوعها لكن لا عكس لها لانه لا يرد الى
الاول اما العكس ليس انما بعض من نوعها لمكن ان يرد اليه بالخلف ولو لا كثرة نفع هذا الشكل في العلوم كما نبه عليه من الاساتيح
في الفروع وغيرها لكان تركه واجبا لكن لما كان نفعه عظيما لا جرم اعتبر انتاجه بحسب الجهات وان لم يكن قياسا على
التعميم لعدم انتاجه لذاته وصورته وذلك ماخوذ في حد القياس كما عرفت فلا يكون ما يخالفه قياسا واعلم ان على
راي من يرى ان الاول والثالث لا ينتجان اذا كانت صغراهما ممكنة يلزمه الحكم بان لا قياس من جميع الاشكال اذ لو كان
شي منها منتجا لذاته لا ينتج مطلقا لكنه ليس ينتج مطلقا فلا يكون منتجا بالذات فليس هو بقياس لكن كل
من عنايته من العاملين بهذه المقالة اعترف بان الاشكال الاربعة قياسات وذلك لا يلائم ما ذهبوا اليه
من عقم الاضرب التي صغراها ممكنة في الاول والثالث قال اللوح الثالث في الاقترانات
الشرطية اعلم ان الشرطيات المتصلة قد يتركب منها اشكال كما للحمليات فمن الشكل الاول ما في الصغرى
يكون مقدم الكبرى كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية
ومن الشكل الثاني يشتركان في التالي وفي الثالث في المقدم والبيان العكسي والخلفي على ما ذكرناه
اقول هذه الاقترانات على خمسة اقسام وهذا هو الكلام على القسم الاول منها وهو ما يتركب
من متصلتين وهذا على اقسام ثلاثة ما يكون الشركة فيه في جزء تام من المقدمتين او في جزء غير تام منهما او تام في احديهما
غير تام من الاخرى والاضرب بعدا من الطبع لم يذكرهما صاحب الكتاب لانه لم يتعرض من الاقترانات الشرطية الا

لما هو قريب من الطبع ومثال الاول منها ان كان اب فجد وكلما كان هز وكل دط فالشركة في د وهو جزء
غير تام بل هو بعض من تالي كل واحد منهما ينتج منفصلة مانعة الخلو بين ما ليس اب او ليس هز او كل حط لانه
لا يخلو اما ان يصدق مقدم الاولى وهو اب او لا يصدق فان لم يصدق صدق ليس اب وحصل المطلوب وان يصدق
صدق لازمه وهو جد بمو الصادق مع جد اما هز او بعضه فان صدق بعضه وهو ليس هز حصل المطلوب
ايضا وان يصدق فيصدق لازمه وهو كل دط وقد كان كل جد صادقا فيصدق منهما وهو كل حط فيحصل المطلوب
ايضا وقد يكون المشترك في هذا جزءا من المقدمتين وقد يكون جزءا من مقدم الصغرى وتالي الكبرى وبالعكس
ونتائجها تعرف بالاستعانة بما مر ومثال الثاني منها وهو ان يكون المشترك تاما من احدهما غير تام من الاخرى
قولنا ان كان اب فكلما كان جد فهز وكلما كان هز فحط فما فيه الاشتراك منهما هو هز وهو غير تام من الاولى تام
الثانية ونتيجته اما ليس اب واما كلما كان جد فحط مانعة الخلو ولا نستقصي في هذا الباب ونقتصر على جميع
قانون الاختصار وانما ذكرت هذا القدر ليكون انموذجا لما ترك والذي ذكره صاحب الكتاب من قسم المركب من المتصلات
هو ما يكون الشركة فيه في جزء تام من المقدمتين ويتركب منه اشكال كما يتركب من الحمليات فان كان الاوسط وهو ما يكرر في
المقدمتين يسقط في النتيجة وبواسطته يتبين تاليا التالي الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو
الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث والرابع متروك لما قيل في الحمليات فبقي المعتبر الاشكال
الثلاثة مثال الشكل الاول ثم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ومثال الشكل الثاني
قولك كلما كان الشي جسما فهو منقسم وليس البتة اذا كان الشي نفسا فهو منقسم ينتج ليس البتة ان كان الشي جسما فهو نفس ومثال
الشكل الثالث قولك كلما كان الشي نفسا فهو بسيط وكلما كان الشي نفسا فهو مجرد عن المادة ينتج قد يكون اذا كان الشي
بسيطا فهو مجرد عن المادة والضروب المنتجة في كل شكل بعدد ما كانت من الحمليات فمن الاول اربعة ومن الثاني اربعة
ومن الثالث ستة والنتائج كالنتائج فكما ان الاول ينتج المحصورات الاربع والثاني ينتج السوالب فقط والثالث ينتج الجزئيات
فقط فكذلك هاهنا والبيان العكسي والخلفي هاهنا على قياس ما كان هناك واعني بذلك المسائل الذين ذكرتهما للثاني والثالث
قال ومن المنفصلتين يتركب القياس على الاشكال والاشتراك بينهما في جزء تام والقريب من الطبع
ما على الاول والصغرى موجبة والكبرى كلية كقولنا كل عدد اما فرد واما زوج وكل زوج اما زوج الزوج او زوج الفرد
او زوج الزوج والفرد فيحذف الاوسط المشترك فينتج كل عدد اما فرد واما زوج الفرد او زوج الزوج او زوج كليهما
اقول هذا هو القسم الثاني من الاقسام الخمسة والشركة فيه قد تكون في جزء تام وغير تام وصاحب الكتاب لم يتعرض
للاول ومثاله اما اب او جد ودائما اما جد او هز ينتج ان كان ساحصيص ان كان اب فهز او ان كان ليس اب
فليس هز واما الثاني وهو ما يكون الشركة فيه في جزء غير تام فمنه ما هو قريب الى الطبع ومنه ما هو بعيد عنه والمذكور

في الكتاب هو القريب منه والسبعة التي ذكرها وان كانت حقيقية الا ان المطرد هو المانعة الخلو التي هي اعم من
الحقيقية لان منع الخلو لا ينافي منع الجمع ايضا وكونها ههنا حقيقية انما هو لخصوصية المادة الا ترى انا لو قلنا
كل جسم اما ان يكون متحركا او ساكنا وكل ساكن اما جماد او نبات او حيوان فانه ينتج كل جسم اما متحرك او جماد
او نبات او حيوان وهي غير مانعة الجمع انما المتفق هو صدق نتيجة فيها منع الخلو ثم انها في بعض المواد يمكن ان يكون
حقيقة وفي بعضها يمكن ان لا يكون كذلك **قال** وقد يركب القياس من متصلة وحملية والقريب منه التركيب من التالي
منفصل النتيجة منفصلة مقدمها مقدم المتصلة بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالي والحملية ويجوز ان يكون الحملية صغرى ويجوز
ان يكون كبرى مثال ان يكون الحملية كبرى قولنا ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه ينتج ان كان ا ب فكل ج ه وهكذا جميع الضروب
واستخرج الاحوال مما سلف لا يصعب على القريحة التامة **اقول** هذا هو القسم الثالث من الخمسة وينقسم الى ما
هو قريب من الطبع والى ما هو بعيد ولا يخلو اما ان يكون الحملية مشاركة لتالي المتصلة او لمقدمها وعلى التقديرين فاما
ان يكون صغرى او كبرى فهذا القسم على اقسام اربعة منها اثنان بعيدان عن الطبع وهما اللذان يشارك الحملية فيهما
مقدم المتصلة والقسمان الباقيان ان كان التأليف بين التالي والحملية على احد انحاء الاقترانات المنتجة من الحمليات كان
منتجا وكان انتاجه قريبا الى الطبع والا فلا فيكون ضروب القسمين ثمانية وعشرين ضربا من كل واحد منها اربعة عشر على عدد
ضروب الاشكال الثلثة وشرائط الاقترانات الحملية معتبرة بين التالي والحملية ومثال كل واحد من القسمين ينتج مذكور
في الكتاب ذكرا واضحا وقد شكك على هذا التركيب بان قولنا ان كان الخلاء موجودا فهو بعد وكل بعد فهو مقدار
فلو انتج لصدق ان كان الخلاء موجودا فهو مقدار لكنه ليس بمقدار وهو لا ينتج واجيبوا بان الحملية صادقة في نفس الامر
وليست بصادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة والجواب انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالتزام
فانه لا يمتنع من المحال ان يلزم من وجوده نقيضه وليس صدق الا بصدق اللزوم كما عرفت وياتي مثل هذا
الايراد في المركب من المتصلتين كما يقال كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فلو صدق
ما قلتم للزمه كلما كان الاثنان فردا فهو زوج وقد عرفت جوابه ولقوة هذا الايراد حمل بعض الفضلاء من
المتأخرين نتيجة هذين الاقترانين منفصلة مانعة الخلو وعدل عن النتيجة المتصلة وزعم انها لا تستنتج منهما اما
المركب من المتصلتين فقد عرفت استنتاج المنفصلة المانعة الخلو عنه فيما يكون مع جزء غير تام وعلى تقدير الحال فيما هو
من جزء تام مثل ان كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج اما ليس ا ب او ه ز مانعة الخلو واما المتصلة والحملية
فانا اذا قلنا ان كان ا ب فج د وكل د ه ينتج اما ليس ا ب او ج ه مانعة الخلو لانه ان صدق المقدم صدق التالي
والحملية صادقة في نفس الامر فيصدق نتيجتها وهي ج ه وان لم يصدق المقدم صدق نقيضه وهو ليس ا ب
وعلى التقديرين يحصل المطلوب واعلم انا لا نمنع فائدة من انتاجه لتلك المتصلة وبهذه المنفصلة ايضا

بل كل من النتيجتين لازمة للاخرى كما عرفت **قال** وقد يركب القياس من منفصلة وحملية والمنفصلة كبرى
مثاله الثلثة عدد وكل عدد اما زوج واما فرد ينتج ان الثلثة اما زوج واما فرد وقد يقع منفصلة صغرى
مع حمليات كقولنا كل متحرك اما نبات او حيوان او جماد وكل نبات جسم وكل حيوان جسم وكل جماد
جسم وهذا هو الاستقراء التام فالنتيجة موضوعها موضوع الانفصال ومحمولها محمول الحمليات وهو
كل متحرك جسم وعلى هذا استخرج الباقي **اقول** هذا هو القسم الرابع وقد يكون المنفصلة فيه صغرى
وقد يكون فيه كبرى واقربه الى الطبع هو الثاني واما الذي منفصلته صغرى فقد يقرن به حمليات بعدد اجزاء
الانفصال ويكون تلك الاجزاء حمليات مشتركة في الموضوع وحمليات مشتركة في المحمول بحيث يحصل من الاجزاء والحمليات
تأليفات بعددها نتيجة كل واحد منها عين نتيجة الاخر فينتج ذلك حملية موضوعها موضوع الانفصال ومحمولها
محمول الحمليات والمثالان مذكوران في الكتاب ويتفرع ذلك الى ضروب كثيرة وما ذكر منها يستخرج
ما بقي ولا يخفى ان هذا الثاني لا يجوز ايراده ههنا لان كلامه في الاقيسة البسيطة وهذا من المركبة اذ لا قياس
بسيط كما ستعلم من اكثر من مقدمتين فجوابه ان الحمليات في قوة حملية واحدة متكثرة الموضوع لمعنى وكل ما هو اما
نبات او حيوان او جماد فهو جسم **قال** وقد يقع التأليف من متصلة ومنفصلة والاشتراك في جزء غير تام كقولنا
ان كان هذا كثيرا فهو ذو عدد وكل ذي عدد اما زوج واما فرد فالنتيجة مقدمها ذلك بعينه وتاليها نتيجة التأليف
التالي والمنفصلة كقولنا ان كان هذا كثيرا فهو اما زوج واما فرد وقد يقع في جزء تام كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل فينتج نتيجة منفصلة كقولنا اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا
وينتج متصلة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود ولا تطول في هذا المختصر بما لا يحتاج اليه مع ان الذكي لا يعجز
عن استخراج ما بقي **اقول** هذا اخر الاقسام الخمسة وهو ما يركب من متصلة ومنفصلة والاشتراك
اما ان يقع في جزء غير تام منهما او يقع في جزء تام منهما او يقع في جزء تام من احدهما غير تام من الاخر والمصنف لم يذكر
في هذا الكتاب بل ذكر الاول والثاني اما الاول وهو الاشتراك في جزء تام منهما فكقولنا ان كان ا ب فج د ودائما اما
ان يكون ج د او ه ز ينتج نتيجتين منفصلة ومتصلة اما المنفصلة فهي اما ا ب او ه ز ويجب ان يفهم من هذه المنفصلة
منع الجمع الغير المقيد بمنع الخلو ولا بدونه لان ما ينافي اللازم ينافي الملزوم اذ لو جامع الملزوم لجامع اللازم
والمعاند لا يعاند لكن منع الخلو غير لازم كقولنا ان كان هذا العدد اربعة فهو زوج ودائما اما ان يكون العدد زوجا او
فردا مع ان نتيجة المنفصلة لا تمنع الخلو واما النتيجة المتصلة فهي ان كان ا ب فليس ه ز لان نقيض معاند التالي لازم
للملزوم فانه كلما صدق المقدم صدق التالي وكلما صدق التالي صدق نقيض معانده فكلما صدق المقدم صدق نقيض معانده
وهذا اخر كلامه في الاقترانات الشرطية والكلام فيها طويل جدا ولا يليق بهذا المختصر اكثر من هذا القدر لانه غير محتاج اليه

والذكي لا يعجز عن استخراج مما يقرب الى الطبع بعد بحثه فان ذلك هو مراد صاحب الكتاب لا ما هو مطلقا
ولو كان بعيدا عن الطبع فان ذلك لا يكفي فيه القريحة ومن اراد الاستقصاء في هذا الباب فعليه بالكتب المبسوطة

قال — اللوح الرابع في الاستثنائيات والاستثناء هو رفع احد جزئي الشرطية او وضعه ليلزم وضع
الآخر او رفعه والقياس الذي فيه ذلك استثنائي وهو من شرطية وحملية فيما يركب من الشرطيات من حمليتين

اقول — قد عرفت ان القياس الاستثنائي هو الذي يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل
وقد عرفت ان المراد بذلك انما هو قطع النظر عن الادوات المخرجة لها عن كونها قضية وصحة يكون مذكورا فيه
او نقيضها في القياس والاستثناء هو رفع احد جزئي الشرطية او وضعه ليلزم وضع الآخر او رفعه ويمكنك ان تجعل
من ذلك تعريفا للقياس الاستثنائي فتقول هو القياس الذي فيه شرطية ووضع احد جزئيها او رفع لوضع الجزء الآخر او رفعه
وان اردت ان تأتي بالتعريف من غير صيغة التردد قلت هو القياس الذي فيه شرطية حكم على احد جزئيها بحكم لتصديق
لاجل حكم تصديقي في جزئها الآخر وهذه الشرطية اما ان يكون مركبة من حمليتين او من شرطيتين او من حملية وشرطية
فان كانت من حمليتين لم يتم القياس الا من شرطية وحملية هي الاستثناء كقولنا ان كان آ ب فجـ د لكن آ ب فجـ د
او لكن ليس جـ د فليس آ ب وكذا لو كانت الشرطية منفصلة واما التي من شرطيتين فكقولنا ان كان آ ب فجـ د وكلما كان
هـ ز فـ ح ط فان الاستثناء يكون شرطية ايضا فلا يكون في القياس حملية واما ان تركبت من حملية وشرطية فتارة يكون
الاستثناء حملية وتارة يكون شرطية وهي كقولنا ان كان كلما كان آ ب فجـ د فكل هـ ز ... ما لحاصل ان الذي يتم
الا من شرطية وحملية هو ما كانت شرطيته من حمليتين وغيره لا يلزم ذلك فيه فما يقال في المشهور ان الاستثنائي
لا يتم الا من شرطية وحملية من غير تفصيل بما يكون شرطيته من حمليتين كما قيده به صاحب الكتاب خطأ منشأه عدم
خطور ما تركب من الشرطيات من شرطيتين او من شرطية وحملية بالبال عند حكمهم بذلك

قال — ففي المنفصلة
تستثني عين المقدم فينتج عين التالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فينتج ان النهار
موجود او نستثني نقيض التالي لينتج نقيض المقدم كقولنا في المثال المذكور لكن ليس النهار موجودا فليس
الشمس طالعة واما استثناء عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج اذ ربما يقع التالي اعم فلا يلزم من وضع الاعم
وضع الاخص ولا من رفع الاخص رفع الاعم ولكن يلزم من وضع الاخص وضع الاعم ومن رفع الاعم رفع الاخص
وفي محال المساواة قد ينتج الاستثناءات الاربعة ولكن لا يعتبر خصوصيات المواد والاضرب العقيمة حالة
لعدم اطرادها لا لامتناع الاتفاقات واعلم ان المتصلة ان لا يكون حكمه ولا وجوبه اذ لا استثناء كقولنا
ممكن ان كان زيد في السوق لكنه قائما فلا يسمى الا ان يوضن الامكان حتى ان التالي ممكن ضروريه وكذلك
قولنا ان كان هذا انسانا فهو متنفس بالفعل اذ الربط في المتصلة هو اللزوم ولا لزوم الا للتنفس بالقوة

ومنصورين دائما **اقول** — الشرطية التي في القياس الاستثنائي اما ان يكون متصلة واما ان يكون منفصلة
فان كانت متصلة فالقياس على اربعة اضرب لانه اما ان يستثنى عين المقدم او نقيضه او عين التالي او نقيضه والمنتج
من ذلك ضربان الضرب الاول ما يستثنى فيه عين المقدم لانتاج عين التالي مثل ان كان آ ب فجـ د لكن آ ب ينتج فجـ د
والضرب الثاني ما يستثنى فيه نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم كما تقول في المثال المذكور لكن ليس جـ د فينتج فليس آ ب
ونظيرهما في المواد ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن ليس النهار موجودا
فليست الشمس طالعة وبيان الانتاج في هذين الضربين انه متى حكم باللزوم على الشيء ثم حكم بوجود الملزوم وجب الحكم
بوجود اللازم والا لم يكن اللازم لازما هذا في الاول منهما واما في الثاني فانه متى حكم بعدم اللازم وجب الحكم
بعدم الملزوم اذ لو كان الملزوم موجودا مع عدم اللازم لكان ذلك قادحا في اللزوم المحكوم به هذا خلف و
ههنا نظر وهو ان الثاني انما ينتج بواسطة الاول فانه لو لم يكن نقيض المقدم لازما لنقيض التالي لما كان استثناء
نقيض التالي منتجا لنقيض المقدم واذا كان لازما له فكانا استثنينا عين الملزوم في متصلة اخرى لازمة
لتلك المتصلة لانتاج عين تالي تلك المتصلة وذلك هو الاول من الضربين فاذا قلنا ان كان آ ب فجـ د لزم ذلك
ان لم يكن جـ د فليس آ ب لكن لم يكن جـ د فليس آ ب فالحاصل ان الضربين عائدان الى ضرب واحد والمحافظة
في ذلك لا تجدي نفعا الا بتنقيح الذهن ورياضة الخاطر واما الضربان الآخران فعقيمان احدهما ما يستثنى فيه
عين التالي والثاني ما يستثنى فيه نقيض المقدم اذ ربما يقع ذلك في مادة يكون التالي اعم فيها من المقدم كقولنا
ان كان هذا الشيء اربعة فهو زوج فلا يلزم من وضع الاعم مثلا لكنه زوج وضع الاخص مثلا فهو اربعة ولا من رفع
الاخص مثلا لكنه ليس باربعة رفع الاعم مثلا فليس بزوج هذا هو الذي استدل به صاحب الكتاب
على عقم الضربين ولا يتم ذلك الا ان يضاف اليه ولا يلزم من وضع الاعم رفع الاخص ولا من رفع الاخص وضع الاعم
فان اعتذر بان ذلك واضح لا حاجة الى ذكره قلنا وكذا الاول فان كان لا بد من التنبيه على ذلك فكذا
لا بد من التنبيه على هذا فكان الواجب ان يقول فلا يلزم من وضع الاعم وضع الاخص ولا رفعه ولا من رفع الاخص
رفع الاعم ولا وضعه وانما اقتصر على استثناء الوضع للوضع والرفع للرفع لانه هو المتوهم في المتصلة المتساوية
الجزئين لكن التنبيه على ابطال كل ما يقتضيه القسمة اولى وانما يلزم من وضع الاخص وضع الاعم ومن رفع
الاعم رفع الاخص وفي محال المساواة اي في المواد التي يكون التالي فيها مساويا للمقدم قد ينتج الاستثناءات
الاربعة اي قد ينتج استثناء عين المقدم لعين التالي ونقيض التالي لنقيض المقدم وعين التالي لعين المقدم ونقيض
المقدم لنقيض التالي كالمثال الثاني وهو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لا يعتبر خصوصيات المواد
ولم يحذف الاضرب الاربعة العقيمة الا لعدم اطراد انتاجها لا لامتناع انتاجها وصدق ما يدعى انه ينتج منها

ولا يتصور في المتصل الموجب ان يكون ممكنة او وجودية لان معناها الحكم بلزوم التالي للمقدم واللزوم ينافي الامكان
والوجود اذ هو عبارة عن الدوام مع الضرورة فعلى تقدير تصور ذلك لا يفيد الاستثناء فيها كقولنا يمكن
ان كان زيد في السوق ان يكون قائما فلو قلنا لكنه في السوق او ليس بقائم لم يلزم من ذلك شيء وانما يكون
الاستثناء هنا مفيدا لو اخذ الامكان جزءا من التالي لكنها لا تكون والحالة هذه ممكنة بل تكون ضرورية اذ
امكان كونه قائما هو لازم بالضرورة لكونه في السوق وحينئذ يصح الاستثناء بمعنى انه يكون مفيدا كما في قولنا
لكنه في السوق فيمكن ان يكون قائما لكنه لا يمكن ان يكون قائما فليس في السوق وكذلك في الوجودية كقولنا ان كان
هذا انسانا فهو متنفس بالفعل اذ الربط في المتصل هو اللزوم ولا لزوم الا للمتنفس بالقوة حينئذ ضرورية
دائما فان كون هذا انسانا لا ينفك عن كونه قابلا للتنفس او له قوة التنفس وحينئذ يصح استنتاج
عين التالي من استثناء عين المقدم ونقيض المقدم من نقيض التالي واعلم ان هذه الاحكام المذكورة في هذا الفصل
مختصة بالمتصل الموجب لا السالبة فانها لا ينتج من استثناء عين مقدمها ولا نقيض تاليها ما ذكر ولا يجري هذه
الاحكام المذكورة ايضا في كل موجبة بل في الموجبة الكلية فان الاستثناء في الموجبة الجزئية ايضا لا يفيد
ولوضوح ذلك استغنى صاحب الكتاب عن التصريح به قال والمنفصل الحقيقية يستثنى فيها
عين ما اتفق فينتج نقيض ما بقي قل او كثر كقولنا هذا العدد اما تام او ناقص او زائد لكنه تام فينتج ليس
بزائد ولا ناقص او يستثنى نقيض ما سوى فينتج عين ما بقي ان كان واحدا او منفصلا في البواقي العدد
الاجزاء والغير الحقيقية فمانعة الخلو فقط يستثنى فيها النقيض لينتج العين فلا ينتج استثناء العين للنقيض
كقولنا اما ان لا يكون هذا حجرا واما ان لا يكون نباتا فنقول لكنه حجر فينتج انه ليس بنبات لا غير ومانعة الجمع
دون الخلو يستثنى فيها العين للنقيض لا غير والمحرفات ترد الى النظم المستقيم والمنفصلة الى اجزائها
غير متناهية لا يستثنى فان رفع الكل لوضع واحد لا يمكن ووضع واحد لرفع الكل لا يفيد فانه لم يحصل في
المتصور اقول لما فرغ من الكلام في القياس الاستثنائي الذي يكون الشرطية التي فيه متصلة شرع في
الكلام على ما يكون الشرطية التي فيه منفصلة وهذه المنفصلة لا تخلو اما ان يكون حقيقية او غير حقيقية اما مانعة الخلو
او مانعة الجمع فان كانت حقيقية فاما ذات جزئين او اكثر وعلى التقديرين اذا استثني عين ما اتفق من اجزائها
انتج نقيض ما بقي منها سواء كان ذلك الباقي قليلا او كثيرا كقولنا في ذات ثلاثة اجزاء مثلا هذا العدد
اما تام او ناقص او زائد لكنه تام فينتج فليس بزائد ولا ناقص او يستثنى نقيض ما سوى فينتج عين ما بقي ان كان
واحدا او منفصلة مركبة من بواقي الاجزاء ان كانت الاجزاء متعددة كقولنا لكنه ليس بزائد فهو اما تام
او ناقص او لكنه ليس بزائد ولا ناقص فهو تام وعلى هذا فقس باقي الاستثناءات واما غير الحقيقية

فان كانت مانعة الخلو فقط يستثنى فيها نقيض بعض الاجزاء لينتج عين ما بقي منها ولا ينتج استثناء عين بعضها
نقيض الباقي كقولنا اما ان لا يكون هذا حجرا واما ان لا يكون نباتا فيقال لكنه حجر فينتج انه ليس بنبات لا غير ولا يريد
بقوله لا غير انه لا يستنتج الا من استثناء نقيض هذا الجزء فقط فانا لو قلنا لكنه نبات انتج فليس بحجر انما
المراد انه لا يستثنى الا نقيض احد الجزئين لانتاج عين الاخر ولا يستثنى عين احدهما لانتاج شيء وذلك لانه لما حكمنا
بعدم الخلو من صدق احدهما فاذا حكمنا بعد ذلك بكذب واحد منهما تعين صدق الاخر والا لاجتمعا على الكذب المعدوم
خلافه وليس اذا حكمنا بصدق واحد منهما تعين ان لا صدق الاخر ولا كذبه لجواز ان يكونا في نفس الامر مجتمعين على الصدق
او لا يكونا كذلك فانا لم نحكم الا بمنع الخلو من غير تعرض لمنع الجمع وهو المراد من قوله مانعة الخلو فقط واما مانعة الجمع
دون الخلو فيستثنى عين احد اجزائها لانتاج نقيض الباقي لا غير ذلك وهذه هي التي حكم فيها بمنع الجمع ولم يحكم فيها
بمنع الخلو لا التي حكم فيها بلا منع الخلو اذ فرق بين عدم الحكم بالمنع وبين الحكم بعدم المنع فان الاول اعم من الثاني
ومراده في المانعتين هو الاعم ولهذا لم يستنتج من مانعة الخلو الا باستثناء النقيض ومن مانعة الجمع الا باستثناء
العين وقد ذكرت العلة في مانعة الخلو واما في مانعة الجمع فلان الحكم لما كان متعلقا بعدم اجتماع الجزئين على
الصدق ما دام الحكم بصدق احدهما تعين كذب الاخر لاستحالة اجتماعهما صدقا ولم يلزم من استثناء النقيض
شيء لانا لم نتعرض لمنع الخلو وهو المراد من قوله يستثنى فيها العين للنقيض لا غير واما المحرفات فهي كقولنا
لا يكون هذا المحل ابيض او اسود بمعنى منع الجمع او يقال اما ان لا يكون هذا المحل ابيض واما ان لا يكون اسود
بمعنى منع الخلو فيستثنى اما العين للنقيض او النقيض للعين كما عرفت ومثال المنفصلة الى اجزاء وهي غير متناهية
قولنا اما ان يكون هذا العدد اثنين او ثلاثة او اربعة وهلم جرا وهذه لا يستثنى فيها شيء لانتاج شيء فان رفع الكل
لوضع واحد لا يمكن اذ ما لا يتناهى لا يتحصل في الذهن وما لا يتحصل في الذهن لا يمكن الحكم برفعه ولا بوضعه
اللهم الا ان يرفع امر يعمه تلك الاجزاء التي لا نهاية لها كقولنا في المثال المذكور لكنه ليس بزائد على الاثنين مثل الزائد
على الاثنين يدخل تحته ما لا يتناهى من الاعداد لكن الرفع على هذا الوجه يخرج المنفصلة عن كونها ذات اجزاء غير متناهية
فانه يصير معناها اما ان يكون هذا العدد اثنين او زائدا ثم يستثنى لكنه ليس بزائد على الاثنين فهو اذن اثنان
ووضع واحد من الاجزاء الغير المتناهية لرفع كل ما بقي لا يفيد فان ما بقي غير متناه فلا سبيل الى حصوله في التصور
على وجه التفصيل معا وينبغي ان يفهم من قوله رفع الكل رفع كل واحد من الاجزاء المنفصلة لا رفع كل
اجزائها وذلك ظاهر وبالجملة ان هذه المنفصلة لا تتم فلا يتحصل ولا استثناء في القياس الاستثنائي
المنفصل الا بعد تمام الانفصال وتحصله وهذا اخصر من الوجه الذي اورده في الكتاب قال
اللوح الخامس في القياسات المركبة واعلم انه لا قياس مركب الا من مقدمتين فان المقدمة الواحدة

ان يشتمل على كل النتيجة او على جزئها فان اشتملت على كلها فهي شرطية لابد من استثناء لينتج وقد ثبتت مقدمتان وان اشتملت على جزئها فللنتيجة جزء اخر فلابد مما يشتمل عليه حتى يلزم ارتباط الجزئين وقد حصل مقدمتان
اقول مقصوده ان يبين ان القياس الواحد لا يكون من اقل من مقدمتين ولا من اكثر منهما وهذا هو الدعوى الاولى وبيانه لا يكون من اقل منهما وفيه بحث وهو انه ربما قيل ما الحاجة الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعدما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه وجب ان القضية الواحدة لا تكون قياسا وجوابه ان الفائدة من ايراد المصنف هذا البرهان ليس انه لا قول يثبت به مطلوب تصديقي يشتمل على اقل من مقدمتين سوا كان ذلك القول قياسا او لم يكن حتى لو انا لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك وبيانه انه لو كان القول الذي يثبت به المطلوب التصديقي ليس فيه ما يزيد على المقدمة الواحدة فتلك المقدمة اما ان يشتمل على كل النتيجة المطلوبة او لا يشتمل فان اشتملت على كلها فتلك المقدمة شرطية اما متصلة او منفصلة ولا يحصل الانتاج منها على التقديرين الا باستثناء وذلك الاستثناء مقدمة اخرى فحصلت مقدمتان وان لم يشتمل على كل النتيجة ما ما ان يشتمل على جزئها او ليس فان كان الثاني فلا مناسبة حينئذ بين تلك المقدمة وبين النتيجة وهو ظاهر البطلان ولهذا ان لم يكن في القول المفروض مقدمة يشتمل عليه لم يرتبط احد جزئي النتيجة بالآخر وان كان فيه ما يشتمل عليه فقد حصل مقدمتان وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه بل يكون ذلك منها اليه على سبيل الالتزام كما في العكس وعكس النقيض قلت لا يحصل التصديق بذلك المطلوب الا بعد العلم باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم فثم ايضا مقدمتان ويكون القياس حينئذ استثنائيا واما العكس وعكس النقيض فقد عرفت حالهما عند الكلام في تعريف القياس قال ولا القياس من اكثر من المقدمتين في السوادج وهو في غيرها كالاستقراء التام مع ان الكثرة هناك في حكم المقدمتين ايضا فان النتيجة لها طرفان والمقدمتان لم يناسبها بطرف فلا مناسبة فلا انتاج واذا ناسب كل من المقدمتين طرفا فلا مدخل للثالث اجمالا ونفصل تفصيلا لوحيا فنقول المقدمتان ان زادت على اثنتين فاما ان لا يكون واحدة لا تناسب النتيجة فلا تناسب النتيجة فلا اقتضاها ولا تعلق واما ان يناسب كل واحدة من المقدمات مع النتيجة وليس لها الا طرفان فلا بد وان يشترك مقدمتان في طرف واحد لما مر فصح من النتيجة الاصغر او الاكبر مشتركا بين المقدمات فصارت حدا اوسط هذا محال اقول لما بين ان القياس لا يكون من اقل من مقدمتين شرع في بيان انه لا يكون من اكثر منهما وقبل اقامة البرهان على ذلك بين ان هذا الحكم مختص بالقياس الساذج اي الذي ليس بمركب من قياسين فصاعدا وسنذكره فان المركب يجوز ان يكون

لان النتيجة شرطية وما يكون جزؤه قضية فهو شرطية كذا قيل وفيه نظر لانه منقوض بقولنا الانسان بدنه مركب من الاعضاء البسيطة والمركبة وزيد ابن منطلق

مختص بالقياس لان القياس فيه لانه قد علم انه لا قياس من اقل من مقدمتين

يذكر صاحب الكتاب هذا القسم ههنا وان كان الاول وهو ان يشتمل تلك المقدمة على جزء النتيجة فالجزء الآخر للنتيجة

اسلم ذلك ولم لا يكفي اللزوم البين بنفس الامر فانه استعمال اللازم من الملزوم الى اللازم من غير شعور باللزوم لابد لنحو ذلك من دليل

للمقدمتين ان لم يناسبها

المقدمتين

لانه حينئذ لم يكن محذوفا عند الانتاج كما ان الاوسط محذوف وذلك باطل

من مقدمات كثيرة على حسب تركيبه كالاستقراء التام الذي ذكر في جملة الاقترانات الشرطية وهو المركب من منفصلة مع حمليات هو واحدة على الوجه المذكور هناك مع ان تلك الحمليات في حكم حملية واحدة متعددة اجزاء الموضوع والذي يدل على ان القياس الواحد وبالجملة كل ما يحتج به على امر تصديقي لا يجوز تركيبه من ازيد من مقدمتين ان النتيجة لها طرفان اما موضوع ومحمول ان كانت حملية او مقدم وتال ان كانت متصلة او غيرهما مما يجري مجراهما ان كانت منفصلة والمقدمة الزائدة على اثنتين ان لم يناسبها المطلوب بطرف فلا مناسبة بين تلك المقدمة وذلك المطلوب واذا انتفت المناسبة بينهما لم يكن احدهما منتجا للآخر والمناسبة على وجه اللزوم الجانبي وقد عرفت انه لا احتياج معها في اثبات المطلوب الى اكثر من مقدمة اخرى لان القياس يكون حينئذ استثنائيا ولوضوح ذلك لم يصرح به صاحب الكتاب واذا ناسب كل من المقدمتين طرفا من النتيجة فلا مدخل للمقدمة الثالثة هذا هو تقرير ما هو على سبيل الاجمال واما الذي هو على سبيل التفصيل فتقريره انه لو زادت المقدمات على اثنتين فاما ان يكون واحدة من تلك المقدمات لا تناسب النتيجة او يكون كل واحدة من المقدمات مناسبة لها فان كان الاول فلا يكون تلك المقدمة مقتضية للنتيجة ولا تعلق لها بها فلا يكون لها مدخل في الحجة وان كان الثاني وهو ان لا يكون من المقدمات ما لا يناسب النتيجة بل كل واحدة منها يناسبها بكلا طرفيها او بطرف واحد فقط فان ناسبتها بكليهما فالقياس استثنائي من مقدمتين وان ناسب باحدهما لا غير فالمقدمة الاخرى لا بد وان يكون مناسبة للطرف الآخر فيكون كل مقدمة تناسب طرفا من النتيجة وليس للنتيجة الا طرفان فيناسبهما مقدمتان وتناسب المقدمة الزائدة احد الطرفين ايضا اذ التقدير حصول المناسبة في كل مقدمة مقدمة لطرف من النتيجة فيحصل مناسبة مقدمتين لطرف واحد منها وذلك الطرف هو جزء النتيجة سواء كانت حملية او شرطية وهو اما الجزء الذي يسمى بالحد الاصغر او الجزء الذي يسمى بالحد الاكبر فيكون الاصغر او الاكبر مشتركا بين المقدمات مكررا فيها وكل ما كان كذا فهو حد اوسط فيصير الاصغر او الاكبر حدا اوسط هذا محال ولقائل ان يقول المتيقن ان كل حد اوسط فهو مشترك والموجبة الكلية لا يلزم ان ينعكس كنفسها كلية فلم قلتم ان كل مشترك فهو حد اوسط فكان الاولى ان يبطل ذلك بما ذكر في الوجه الاجمالي وهو انه اذا اشتملت مقدمتان على الطرفين فلا مدخل لما زاد عليهما وعلى هذا يستغنى عن التفصيل الذي سماه لوحيا قال بلى قد يوصل مقدمات كثيرة مسوقها الى نتيجة واحدة وهي في قياسات كثيرة مبينة لمقدمتي القياس المنتج لتلك النتيجة اذا كانتا غير بينتين بذاتهما فلا بد من اثباتهما مثل اثبات النتيجة ويسمى قياسا مركبا وهو اما موصول وهو الذي يذكر فيه النتائج بالفعل ماخوذة تارة نتيجة واخرى مقدمة كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم كل ج ا وكل ا د فكل ج د ثم كل ج د وكل د ه فكل ج ه الى المطلوب واما مفصول وهو الذي فصلت النتائج عنه وطويت كقولنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د وكل د ه فكل ج ه وحق ان يقول القائل لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وان كان النهار موجودا فالاعشى يبصر والشمس طالعة فالاعشى يبصر

منتج

منع ومقدمة اخرى

قياس بسيط وليس الا مركب مفصول حرف عنه ان كانت الشمس طالعة فالاعشى يبصر مجهولا نتيجة من مقدمة اخرى
ثم لكن الشمس طالعة ولا بد فيه من استنتاج من قياس اقتراني بالضرورة لحذف الحد الاوسط المشترك وهو النهار
موجود وجمع الطرفان ثم يستثنى اقول القياس الواحد المنتج لنتيجة واحدة ان كانت احدى مقدمتيه او
كلتاهما غير بينة فانها احتاج الى قياس آخر ينتج تلك المقدمة او المقدمات الغير البينة وربما
كان القياس الذي يبين به المقدمة يحتاج احدى مقدماته ايضا الى بيان فيفتقر الى قياس آخر وكذلك الى ان ينتهي الى
القياس الى ان يكون واحدة من مقدمتيه مفتقرة الى اثبات فاذا اجتمعت تلك القياسات كان مجموعها مبينا للمطلوب الواحد
وتلك الاقيسة باعتبار اتحادها لارتباط بعضها بالبعض وسياقها الى نتيجة واحدة هي قياس واحد لكن لا بسيط بل
مركب وهو على قسمين موصول ومفصول وكلام صاحب الكتاب فيهما واضح ولو اظهرت النتائج في المفصول منهما لكان
هكذا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم كل ج ا وكل ا د ثم يقال كل ج د وكل د ه فكل ج ه واما القياس المركب الذي
ذكر انه مختلط لبساطته فقديره ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر ينتج لو كانت
الشمس طالعة فالاعشى يبصر ثم يستثنى من هذه النتيجة عين مقدمها فيقال لكن الشمس طالعة ينتج المطلوب وهو الاعشى يبصر
فهو مركب من متصل وقياس استثنائي من متصلة هي نتيجة الاقتراني استثني عين مقدمها لانتاج عين تاليها حذف منه نتيجة
الاقتراني وهي ان كانت الشمس طالعة فالاعشى يبصر مجهولا نتيجة للاقتراني من ومقدمة للاستثنائي اخرى ثم يستثنى
منها عين المقدم وهو لكن الشمس طالعة وصاحب الكتاب اورد الكبرى من القياس الاقتراني مهملة ومراده كليتها والا
لم يكن منتجا لو اخذها جزئية وزعم بعضهم ان هذا القياس مركب من استثنائيات فقط من غير قياس اقتراني هكذا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر لكن النهار موجود ينتج الاعشى يبصر وصاحب الكتاب
ابطل ذلك بانه لا بد في هذا القياس من استنتاج من قياس اقتراني بالضرورة ليحذف الحد الاوسط المشترك وهو
النهار موجود ويجمع الطرفان ينتج للاقتراني ثم يستثنى ليحصل المطلوب قال التلويح الثاني في قياس الخلف
وعكس القياس وهو قياس يثبت صحة المطلوب بابطال نقيضه اذ الحق لا يخرج منهما وهو مركب من قياسين اقتراني
واستثنائي مثاله ان لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب وكل ب ا ثم نضم اليه على انها مقدمة صادقة بينة
نفسها او ثبت وهو قياس من شرطية وحملية ينتج ان لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب فكل ج ا ويسمى بعض التالي
وهو ليس كل ج ا ينتج ليس لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب فكل ج ا ويسمى بعض التالي وهو ليس كل ج ا فينتج
ليس لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب بل يصدق ويعرف الحمل ان ناخذ نقيض المطلوب ونقرنه مع صادقة لينتج
المحال ويسمى بعض المحال لينتج عين المطلوب لبطلان نقيضه الذي ادى الى المحال فان صورة القياس صحيحة
والمقدمة الاخرى صادقة فالمحال يكون من نقيض المطلوب اقول انما سمي هذا القياس خلفا لا لصلاحيته

اما لله

احالة يتحقق المطلوب فيه بابطال نقيضه فكانه ياتي ذلك المطلوب من ورائه وخلفه او لان الخلف في اللغة العربية
هو الردي من القول فانه ورد في امثال العرب سكت الفا ونطق خلفا فلما كان هذا القياس منتجا للمحال سمي
خلفا لذلك وهو من الاقيسة المركبة لا البسيطة وانما افرد بالذكر دون باقي المركبات من الاقيسة لكثرة
استعماله في العلوم وتركيبه من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي مثاله ان لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب
فيصدق كل ج ب الذي هو نقيضه اذ لا بد من صدق احد النقيضين ونضم الى هذه المقدمة الشرطية مقدمة اخرى
وهي كل ب ا على انها مقدمة صادقة اما بينة بنفسها غير مفتقرة الى بيان او ليس كذلك بل يبين صدقها بقياس آخر
فيتم قياس اقتراني من شرطية متصلة وحملية والحملية كبرى مشاركة لتالي المتصلة وقد عرفت في الاقترانات الشرطية
انها تنتج متصلة مقدمها مقدم المتصلة بعينه وتاليها نتيجة التاليف من الحملية وتالي المتصلة هكذا ان لم يصدق قولنا
ليس بعض ج ب فكل ج ا ويسمى بعض التالي من هذه النتيجة فيقال لكن ليس كل ج ا على ان التالي محض بيّنه
البطلان او بين بطلانه بقياس فيتم منها ومن الاستثناء قياس استثنائي ينتج بعض المقدم وهو ليس لم يصدق قولنا
ليس بعض ج ب وهو المطلوب وقياس الخلف في الحمل ان تاخذ بعض المطلوب كقولك كل ج ب في هذا المثال وتقرنه
مع مقدمة صادقة ككل ب ا لينتج المحال وهو كل ج ا ويسمى بعض المحال وهو ليس كل ج ا لينتج عين المطلوب وهو
ليس بعض ج ب لبطلان نقيضه الذي ادى الى المحال وهو كل ج ب فان صورة القياس هي كل ج ب وكل ب ا
صحيحة والمقدمة الاخرى وهي كل ب ا صادقة فالمحال يكون من بعض المطلوب فيصح هذا القياس واعلم ان من ظن
في انتاج القياس الاقتراني المركب من المتصلة والحملية بما ذكره مثال جعل قياس الخلف مركبا من اقيسة استثنائية وبيّن ذلك
من طريقين احدهما اما كل ج ب او كل ب ا مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما وهي كل ج ا لصدق
صورة القياس لكن ليس كل ج ا على انها بينة الكذب او بين كذبها فلا يجتمعان على الصدق لكن كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب
وهو المطلوب الطريق الثاني اما ليس كل ج ب او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب وبين
منع الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرض فاما ان يصدق معه كل ج ب او ليس كل ج ب فان كان الثاني امتنع الخلو وان كان الاول
انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا فيمتنع الخلو ايضا وركب قياس الخلف على هذين الطريقين صحيح ايضا والمقصود هو الاول الذي
ذكره صاحب الكتاب قال ولا يتاتى تصحيح المطلوب بتقرير نقيضه مع حملية على نتائج الشكل الاول في الجميع فان الموجبة الكلية
لا يمكن تبيينها بالخلف على الشكل الاول لان نقيضها سالبة جزئية ولا تصلح لكبروية الاول ولا لصغرويته فيبين بالثاني بجعل
صغراه وبالثالث بجعل كبراه وهكذا يعتبر في غيره من المطالب واما رد الخلف الى المستقيم فباخذ نقيض المحال وتقرنه
مع المقدمة الصادقة على ما يتبين من الاشكال ينتج المطلوب بعينه وستبصر كيفية الرد من عكس القياس اقول
اذا اخذ نقيض المطلوب وقرن بمقدمة صادقة لينتج المحال فان الاقتران لا بد وان يكون على احد الاشكال الثلثة

والا لا ينفع به في الخلف وقد جرت عادتهم في الكتب المتقدمة ان يذكروا لكل واحدة من المحصورات الاربع ويبينوا انه باي
الاشكال يتبين في الخلف فمنها ما يمكن بيانه بكلها ومنها ما لا يمكن بيانه الا ببعضها وصاحب الكتاب لم يستقص الكلام
في ذلك بل ذكر الموجبة الكلية فقط وبين انه لا يتاتى تصحيحها في الخلف بالشكل الاول لاجل ان نقيضها وهو السالبة الجزئية بالخلف في الشكل الاول
لا يستعمل فيه لا صغرى ولا كبرى بل يتاتى تصحيحها بالشكلين الاخرين لاستعمال السالبة الجزئية فيهما اما في الثاني
فصغراه واما في الثالث فكبراه واحال في بيان ان المحصورات الثلث الباقية على اي شكل تبين بالخلف على الامتحان
والاعتبار لكون ذلك لا يخفى على من له فطرة سليمة ثم ذكر بعد ذلك كيفية رد قياس الخلف الى القياس المستقيم وضابط ذلك
ان يوخذ نقيض المحال كليا كل ج ا في المثال المتقدم ويقرن مع المقدمة الصادقة ككل ب ج على ما تبين من الاشكال كما
قد اتفق في هذا المثال انه على هيئة الشكل الثاني فينتج المطلوب بعينه وهو ليس بعض ج ب وهذا الرد يشبه
عكس النقيض واذا قطعنا النظر عن الاشتراط وادواته وتصحيح المطلوب كان رد الخلف الى المستقيم معه ١ المقاصد
عكس القياس بعينه فان القياس بعض المطلوب مع المقدمة الصادقة ككل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا اذ الخلف
نقيض هذه النتيجة وهو ليس كل ج ا منضما الى كل ب ا ينتج بعض المقدمة الاخرى وهو ليس كل ج ب وذلك هو عكس القياس
بعينه اذا لم يلحظ الشرط والتصحيح كما تعرف قال فصل وعكس القياس هو اخذ نقيض النتيجة او ضدها
وقرنه باحدى المقدمتين لينتج نقيض المقدمة الاخرى او ضدها ويستعمل لابطال القياس جدلا اما في الشكل الاول
فمثاله كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا فضدها لا شيء من ج ا ان اخذنا بالكبرى ينتج من الثاني ضد الصغرى ونقيضها
ليس بعض ان قرن بها ابطلها بالتناقض وان اقترناها بالصغرى ينتج من الثالث نقيض الكبرى اذ لا ينتج الثالث واذا
كان نقيض النتيجة جزئيا فلا ابطال الا بالتناقض والعكس في قرائن الاول عند ابطال الصغرى الى الثاني والكبرى الى
الثالث وفي الثاني عند ابطال صغراه الى الاول وكبراه الى الثالث وفي الثالث عند ابطال صغراه الى الثاني
وعند ابطال كبراه الى الاول اقول قوله ويستعمل لابطال القياس جدلا اعلم ان هذا لا يتم او
لا يفيد الا مع مغالطة فان النتيجة اما بينة الكذب اولا فان كان الاول كفى ذلك في ابطال القياس اذ الحق
لا ينتج الباطل فيكون عكس القياس لغوا وان كان الثاني فالمقدمات اما بينة في نفسها اعني مشهورة ومسلمة فلا يتاتى
ابطالها حينئذ او ليس كذلك فيكفي منعها قوله ونقيضها ليس بعض ان قرن بها ابطلها بالتناقض الضمير
في بعضها عائد الى النتيجة وفي بها الى الكبرى وفي ابطالها الى الصغرى قوله ان اقترناها يشير الى ضد النتيجة
ونقيضها قوله واذا كان نقيض النتيجة جزئيا فلا ابطال الا بالتناقض معناه ان ذلك النقيض الجزئي اذا قرن
باحدى المقدمتين فلا بد وان يكون المقدمة التي قرن بها ذلك النقيض كلية والا لم ينتجا اذ لا قياس من جزئيتين
فاذا كانت كلية صار القياس من جزئية وكلية فيكون النتيجة جزئية لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم والجزئية

فلا تكون ضدا لا للكلية ولا للجزئية بل هي نقيض للكلية المخالفة لها في الكيف قوله والعكس في قرائن الاول
عند ابطال الصغرى الى الثاني والكبرى الى الثالث معناه انا اذا اردنا ابطال صغرى الشكل الاول بعكس القياس
فذلك انما يكون بان نقرن ضد النتيجة او نقيضها بكبراه ولا يتاتى اقتران مقابل النتيجة بكبرى الاول لابطال صغراه الا اذا
كان ذلك الاقتران على هيئة الشكل الثاني واذا اردنا ابطال كبرى الاول به فلا بد من اقتران مقابل النتيجة بصغراه ولا ياتي
ذلك لابطال كبراه الا اذا كان من اقترانات الشكل الثالث والمثال المذكور يفهمك ذلك قوله وفي الثاني عند ابطال
صغراه الى الاول وكبراه الى الثالث معناه اذا استعملنا عكس القياس في قرائن الشكل الثاني مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب
الذي ينتج لا شيء من ج ا فمقابل هذه النتيجة وهو كل ج ا او بعض ج ا بالتضاد والثاني بالتناقض لو ضم الى الكبرى لابطال
الصغرى لا على نهج الشكل الاول ولو ضم الى الصغرى لابطال الكبرى لا على هيئة الشكل الثالث قوله وفي الثالث
عند ابطال صغراه الى الثاني وعند ابطال كبراه الى الاول معناه ان قرائن الشكل الثالث مثل كل ب ج وكل ب ا ينتج
بعض ج ا اذا استعمل فيها عكس القياس فنقيض النتيجة وهو لا شيء من ج ا لا يقرن باحدى المقدمتين لابطال الاخرى
الا على الوجه المذكور ويفهم ذلك عند الامتحان قال التلويح السابع في قياس الدور وهو اخذ النتيجة
مع عكس احدى مقدمتيها لينتج الاخرى والنتيجة تكون بحيث ما نتجتها ويستعمل جدلا لمنع القياس اذا كان
احدى المقدمتين جزئية ويغير اللفظ ليوهم التغاير اقول انما سمي بالدور لان فيه بيان الشيء بما بين هو بذلك الشيء
وقوله مع عكس احدى مقدمتيها يريد مع عكس احدى مقدمتي القياس المنتج لها والعكس المذكور فيهما ليس المراد
به العكس المذكور انفا بل هذا انما هو بخصوصية المادة لا الصورة القضية لعدم اطراده في المواد قوله بحيث ما نتجتها
معناه ان نتيجة ذلك القياس لما انضمت الى عكس احدى مقدمتيه انتجت المقدمة الاخرى التي كانت منتجة لها
قوله ويستعمل جدلا لمنع القياس يريد انه اذا منع القياس بمنع احدى المقدمتين احتيل في بيان تلك المقدمة
بهذا الطريق على وجه الجدل لا التحقيق وقوله اذا كان احدى المقدمتين جزئية اي لو لم يكن جزئية لما امكن
منع القياس بمنعها لان الشيء لا يمنع ولما كان ايضا يحتاج الى تبيينها بهذا الوجه وقوله ويغير اللفظ
ليوهم التغاير معناه ان هذا لا يتم الا مع مغالطة وهو ان يغير اللفظ الدال على المطلوب ليوهم ذلك ان
تلك المقدمة مغايرة للنتيجة المطلوبة وفي الحقيقة هي بعينها لم يغير فيها سوى العبارة لاغير ولولا تغيير اللفظ
لوقع التنبيه لان الشيء يتبين بما يتبين به وذلك لا يقبله الطبع السليم قال ولا بد من كون المقدمات متعاكسة
لتحفظ الكلية مثاله كل انسان متعجب وكل متعجب ضحاك فكل انسان ضحاك فان اردت عكست الصغرى
واقترنت مع النتيجة المجعولة كبراها انتجت الكبرى او عكست الكبرى وجعلتها كبرى النتيجة انتجت الصغرى
وان اتفق في قياس ناتج السلب فانتج المقدمة السالبة ولا انتاج للموجبة ففي الشكل الاول اذا كان الكم في سالبة

معناه فان اتفق استعمال قياس الدور في
قياس منتج لنتيجة سالبة فلا يمكن ان تعرف النتيجة
الا بعكس المقدمة الموجبة صح

يقرن النتيجة بالصغرى لينتج الكبرى اقول المتعاكسان هما اللذان يصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه
الآخر وقوله وان اتفق في قياس ناتج السلب فانتج المقدمة السالبة ولا انتاج للموجبة من القياس اذ لو قرن
بعكس السالبة لصار قياسا من سالبتين فلا ينتج لما عرفت واذا قرن بعكس الموجبة انتج السالبة ولا يمكن ان ينتج
الموجبة لان القياس المنتج للسالبة لا يكون الا من موجبة وسالبة فلو انتج الموجبة على وجه الدور لكانت مستنتجة
من سالبتين وهو محال اذ لا قياس منهما وقوله يقرن النتيجة بالصغرى سهو وصوابه بعكس الصغرى ومعلوم
ان مراده ذلك وقد عرفت ما الذي يريد بالعكس ههنا قال ولا يقرن بالكبرى السالبة لانه
لا يتصور انتاج الموجبة منها الا بحيلة في موضع ثمة سوالب متعاكسة سلبا وايجابا معدولا ومحمولا
في الاصل وعكسه السلب جزء موضوعها او محمولها او موضوع احدهما ومحمول الآخر كالعكس الصحيح مثل
الواحد والكثير وعدم الانقسام فان كل ما ليس بواحد فهو كثير وكل ما ليس بكثير فهو واحد وكل واحد هو
غير كثير وبالعكس وكذلك عدم الانقسام مع الكثير فاذا كان القياس كل عديم الانقسام واحد ولا شيء من الواحد
بكثير فلا شيء من عديم الانقسام بكثير واردنا في الدور استنتاج الصغرى الموجبة جعلنا النتيجة موجبة معدولة
والسلب جزء محمولها كقولنا كل عديم الانقسام فهو غير كثير والكبرى بعكسها سالبة ونجعل السلب جزء موضوع عكسها
كقولنا كل غير كثير فهو واحد ونجعلها كبرى النتيجة المعدولة فينتج الصغرى وهو كل عديم الانقسام واحد
وما لا فرض فيه يجعل غير المتعاكس متعاكسا اقول قوله ولا يقرن بالكبرى السالبة يريد بعكس الكبرى كما عرفت
وقوله لانه لا يتصور انتاج الموجبة منها لان احدى المقدمتين متى كانت سالبة كانت النتيجة سالبة لانها
تتبع اخس المقدمتين في الكيف قوله وما لا فرض فيه قد يجعل غير المتعاكس متعاكسا هذا كقولنا بعض الحيوان
ليس بناطق فانه لا ينعكس الى بعض الناطق ليس بحيوان فاذا فرضنا ذلك البعض من الحيوان شيئا معينا وليكن
فرسا جعلنا لا شيء من الفرس بناطق صح انعكاسه الى لا شيء من الناطق بفرس قال التلويح الثامن
في اكتساب المقدمات وتحليل القياسات اعلم ان الشخص لا يحمل ولا يطلب في العلوم فاذا اردت
تركيب قياس فخذ جزئي المطلوب واطلب ما يحمل على كل واحد من الحدين وما يحملان عليه من الذاتيات
باسرها والعرضيات وذاتيات العرضيات وعرضياتها وعرضيات الذاتيات وقد علمت ان الاواسط
متناهية فان وجدت في محمولات موضوع المطلوب ما يصلح موضوعا لمحموله صح من الشكل الاول قياسك
او وجدت ما يصلح محمول الطرفين او موضوعهما صح من الثاني او الثالث سوآء كان الحمل او الوضع في موجبة
او سالبة كلية او جزئية على حسب مطلوبك اقول قوله وقد علمت ان الاواسط متناهية يريد انها
تنتهي في جهة العموم الى ما لا اعم منه كالشيئية والوجود فلا يحمل عليه شيء وفي جهة الخصوص الى ما لا اخص منه

وهو الشخص فلا يحمل على شيء وقوله سوآء كان الحمل او الوضع في موجبة او سالبة كلية او جزئية على حسب
مطلوبك فاعلم انه ليس كلما وجدت ما يصلح محمول الطرفين او موضوعهما صح القياس من الثاني او
الثالث بل على حسب المطلوب فان مطلوبك اذا كان موجبا كليا ووجدت ما يصلح موضوعا للطرفين لم يتم
قياسك من الثالث لانه لا ينتج الا الجزئي وانت فمطلوبك اذا كان موجبا كليا ووجدت ما يصلح موضوعا
للطرفين الجزئي كلي لا نتيجة الثالث بل الاول هو المنتج له لا غير وما قيل ان المطلوب قد يكون شرطيا اما
متصلا او منفصلا وذلك لا يستنتج الا من القياس المركب من الشرطيات او منها ومن الحمليات فلم لم يتعرض
لكيفية اكتساب مقدمات هذا القياس قيل انما لم يتعرض صاحب الكتاب لذلك لكونه قد سبق منه
التنبيه على ان ما يتعلق بالمطالب الشرطية معلوم الحال من المطالب الحملية ولا يخفى ذلك على من وقف على
ما سلف ووجه ما نبهنا عليه ان يحمل المقدم الطبيعي وهو في المتصل او الوضعي وهو في المنفصل في حكم
الموضوع والتالي الطبيعي في المتصل او الوضعي في المنفصل في حكم المحمول واللزوم والعناد في حكم الحمل الايجابي
واللالزوم واللاعناد في حكم الحمل السلبي قال فصل ليس كل حجة في العلوم تورد حجتها على نظم
مستقيم بل قد يحرف فانظر الى الحجة هل فيها ما يناسب المطلوب فان وجدت ما يناسب المطلوب بان ناسب
الكلية المطلوب فهي شرطية فتسمى للانتاج وان ناسب الجزء منه فاطلب ما يناسب الجزء الآخر وان كان هناك
مقدمات متبرئة فلتحصها حتى تلفوا على نحو الاشكال مشتركة في امر منتهية الى المطلوب مفضية اليه
والا فليس بحجة وليتجرد النظر الى المعنى فكثيرا ما ناسب شيئا بالمعنى دون اللفظ ويبدل اللفظ المركب
بالبسيط لئلا تغلط ويستعمل مركبا في موضع ومفردا في آخر وقد يحصل نتيجة موجبة من قولنا سلب
سبحت لعدم الاحاطة بانهما معدولتان كقولك اللاثلاثة لا زوج وكل لا زوج فرد فاللاثلاثة فرد اقول
مراده بالنظم المستقيم ان يؤتى بالحجج القياسية على هيئة الاشكال الاقترانية والقياسات الاستثنائية
على الوجه المذكور والتحريف هو ما يقع فيهما من زيادة وحذف وتغيير وقوانين التحليل المذكورة في الكتاب
ظاهرة الا ان تحليل القياسات وكذا الكتاب المقدمات يحمل كلاما ابسط من هذا لكني لا احاول رعاية حد الكتاب
قال التلويح التاسع في استقرار النتايج وفي صوادق النتايج عن مقدمات كاذبة والمنتج
بالذات قضية فانه ينتج بالعرض عكسها وعكس نقيضها فما له ذاتك ويبطل نقيضها وينتج ما يدخل في موضوع النتيجة
اذا ظن من غاية قرب نسبته الى الاكبر انها نتيجة قياس واحد ويسمى نتيجة تحت نتيجة وينتج ما يستوي نسبة
الاوسط والاكبر اليه والى الاصغر اذ الاخذ مع الاكبر ويسمى نتيجة مع نتيجة ولا نتيجة تحت نتيجة من ناتج جزئي
اقول اذا انتج القياس بالذات قضية فانه ينتج بالعرض خمس نتايج ولكن القياس كل حيوان جسم

اى الجزء المطلوب كما اذا كان
المطلوب كليا ط ووجد ما يحمل
ا ب وكليه ط

وكل حساس جسم المنتج بالذات لكل حيوان جسم فاحد الخمسة التي ينتجها بالعرض هو عكس النقيض المنتجة
بالذات كبعض الجسم حيوان وثانيها عكس بعضها ككل ما ليس بجسم ليس بحيوان وثالثها بطلان بعضها كبطلان بعض الحيوان
ليس بجسم ورابعها ما يدخل في موضوع النتيجة اذا اطلق بحسب غاية القرب نسبته الى الاكبر انهما ينتجهما قياس
واحد والمنتج لها على الحقيقة قياسان ما صغراه كلية للنتيجة الكلية وما صغراه جزئية للنتيجة الجزئية وهي التي
بالعرض كبعض الحيوان جسم ويسمى ذلك نتيجة تحت نتيجة لدخول الجزئية تحت الكلية وخامسها ما يستوي نسبة
الاوسط والاكبر اليه والى الاصغر اذا اجتمع الاكبر ويسمى نتيجة مع نتيجة ككل متحرك بالارادة جسم فان نسبة الحساس
الذي هو الاوسط الى المتحرك بالارادة مساوية لنسبتهما الى الحيوان الذي هو الاصغر فاذا اخذ هذا الشيء الذي
استوت نسبة الاوسط والاكبر اليه والى الاصغر وهو المتحرك بالارادة في هذا المثال مع الاكبر وهو الجسم كان
ذلك نتيجة مع نتيجة واعلم انه ليس كل ما انتج بالذات نتيجة انتج بالعرض هذه الخمسة فان المنتج للسالبة الجزئية
لا ينتج بالعرض عكسها اذ لا عكس لها ولا ما تحتها فانه لا نتيجة تحت نتيجة فيما ينتج بالذات نتيجة جزئية ومن النتيجة
ما لا عكس نقيض له كالموجبة الجزئية على الوجه الذي عرفت وتذنيبه صاحب الكتاب بقوله فيماله ذلك على
ان الخمسة التي بالعرض قد لا ينتج من قياس واحد وعلى ان من القضايا ما لا عكس نقيض لها كما هو عليه
عند الكلام في عكس النقيض وان كان ظاهر كلامه هنا كالمشعر بخلافه وتقرير الى التأويل الذي ذكرناه في بابه
قال فصل واعلم انا اذا قلنا كلما كانت مقدمات القياس صادقة فالنتيجة صادقة لا ينعكس هذا
كليا لما عرفت ولا يستثنى نقيض المقدم في الاستثنائيات يجوز ان يكون نتيجة صادقة عن مقدمات كاذبة
لقياس ناتج الا اذا كانت الصغرى في الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد فانه ينتج بالضرورة كاذبا
والا انتج صادقا واخذت الكبرى صادقة كلية انتج ضده فيصدق المتضادان وذلك محال ومن عرف هذا امتنع الصادق
من كاذبين اقول ان انتاج القياس الكاذب المقدمات للنتيجة الصادقة قد يتوهم بطلانه قياسا على
بطلان انتاج الصادق المقدمات للنتيجة الكاذبة وهذه المقايسة غير لازمة فانا اذا قلنا كلما كانت مقدمات القياس
صادقة فالنتيجة صادقة لا ينعكس هذا كليا الى كلما كانت النتيجة صادقة فالمقدمات صادقة لما عرفت ان الموجبة
الكلية لا ينعكس كنفسها كلية بل يلزم عكسها جزئية واذا استثني في هذه المتصلة نقيض المقدم لا ينتج شيئا كما قد يتوهم ههنا
اي اذا استثنينا لكن مقدمات القياس ليست صادقة ينتج فالنتيجة ليست بصادقة لما تبين انه لا ينتج نقيض المقدم
في الاستثنائيات يجوز ان يكون نتيجة صادقة عن مقدمات كاذبة لقياس ناتج الا اذا كانت الصغرى في الشكل الاول
صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد فانه ينتج بالضرورة كاذبا والا انتج صادقا
نتيجة ضدها فيصدق المتضادان كقولنا كل انسان حجر فان الحجر لا يصدق ولا على واحد مما هو انسان ولا كذلك

الكليات الكاذبة لا في كل واحد بل في بعض الاحاد ككل حيوان ناطق فان الناطق يصدق على بعض ما هو حيوان
كالانسان ويكذب على البعض الاخر كغير الانسان فان القياس الذي هذا شانه ينتج بالضرورة نتيجة كاذبة و
برهان ذلك انه لو انتج صادقا واخذت الكبرى صادقة كلية ولا يكون كذلك الا اذا كانت سالبة فاذا انضمت
هذه السالبة الى الصغرى الصادقة كانت النتيجة صادقة لا محالة لان صورة القياس صحيحة والمقدمتين صادقتان
وكلما كان كذا فنتيجته صادقة لكنه ينتج ضد نتيجة القياس الذي صغراه صادقة وكبراه كاذبة في كل واحد
على هيئة الشكل الاول فلو كانت نتيجة ذلك القياس صادقة لصدق المتضادان وذلك محال ومثال ذلك كل ج ب
صادقة وكل ب ا كاذبة في كل واحد ينتج كل ج ا والمدعى انها لا تكون الا كاذبة لان الكبرى اذا صدق لا شيء من ب ا
ينتج لا شيء من ج ا صادقا ينتج لا شيء من ج ا صادقة ومن عرف هذا التركيب امتنع حصول نتيجة صادقة
من مقدمتين كاذبتين مركبتين على هيئة قياسية ومثاله كل انسان حجر وكل حجر ناطق فكل انسان ناطق قال
النوع العاشر في القياسات من قضايا متقابلة والمصادرة على المطلوب الاول واستسلاف المقدمات
قد يؤلف قياس من قضايا متقابلة بالتضاد والتناقض ليلزم منه سلب الشيء عن نفسه او عن ذاتيته للتغليط
ويغير اللفظ لتبعيد الخصم عن التفطن فيوخذ مقدمة مسلمة ويقرن بعضها بحجة ما او نحوه ويقرن معها
والاصغر والاكبر مترادفان كقولنا كل انسان حيوان وليس ولا واحد من الحيوان ببشر ينتج ان لا شيء من الانسان
ببشر وكذا على الشكل الثالث وينبغي ان يختلف المقدمتان بالكيفية في الاشكال كلها اقول وقوله
او عن ذاتيته لم اجده في غير كلام صاحب الكتاب ومثل عليه في المعارضات بما يدل ان مراده به سلب ذاتي
الشيء عنه لا سلبه عن ذاتيته وهو انسب وقوله ويقرن بعضها بحجة ما او نحوه يريد نحو البعض الاخر
او عكسه وقوله والاصغر والاكبر مترادفان يجب ان يخص ذلك بما يلزم منه سلب الشيء عن نفسه فانه قد ذكر
ان القياس من قضايا متقابلة مؤلف ليلزم سلب الشيء عن نفسه او عن ذاتيته واذا قصد به سلب الشيء عن ذاتيته
لا يكون الاصغر والاكبر مترادفين حينئذ كقولنا كل ناطق حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ينتج لا شيء من الناطق بانسان
ولفظ الناطق ليس مرادفا للفظ الانسان وكذا ان كان المراد سلب ذاتي الشيء عنه ككل انسان حيوان ولا شيء
من الناطق بحيوان وان كان يلزم من احدهما الاخر في السلب الكلي كقولنا كل انسان حيوان وليس ولا واحد من الحيوان
ببشر الكبرى ههنا في حكم نقيض الصغرى وليست نقيضا لها والثاني في حكم النقيض لا من كل وجه بل في كونهما لا يصدقان معا
لا في كونهما لا يكذبان معا وقد اتضح بهذا ان عكس النقيض هو احد ما قصد دخوله تحت نحو النقيض وقوله وكذا على
الشكل الثاني والثالث اما على الثاني فمثل كل مر حيوان ولا شيء من الصاهل بحيوان فلا شيء من الفرس بصاهل واما
على الثالث ككل ناطق انسان ولا شيء من الناطق ببشر فبعض الانسان ليس ببشر قال والمصادرة على المطلوب الاول

فاو صدق كل ج آ الذي هو ضد لاجتمع الضدان على الصدق وهو محال فاذا امتنع صدق كل ج آ تعين كذبه وهو المطلوب صح

وهو ان يجعل المطلوب نفسه مقدمة في القياس الناتج له مع تبديل اللفظ بمرادفه كقولنا كل انسان بشر وكل بشر متفكر
فكل انسان متفكر وقد يقع في قياس واحد وقد يقع في قياسات كثيرة وهو ابعد عن تفطن الخصم فيحتج اخرها الى
مطلوب بينت نفسه **اقول** المثال الذي ذكره النتيجة اللازمة عنه هي كبراه بعينها وفي بعض المواد يكون
النتيجة هي الصغرى مثل كل متفكر انسان وكل انسان بشر فكل متفكر بشر وتسمية هذا بالقياس انما هو على طريق التجوز
من اصطلاح المنطق لانه قد اخذ في تعريف القياس انه يلزم عنه قول آخر وهذا مما لا يلزم عنه ذلك بل اللازم عنه
هو احد القضايا التي الفتها لا امر مغاير لها **قال** واستسلاف المقدمات طريق في التبكيت فاذا كان
ما يريد ان يتقلد الخصم وهو كل ج آ مقدمتاه اللتان يستلزمها كل ج ب وكل ب آ فالاولى ان يحلل الصغرى ويأخذ
الاصغر في مقدمة يتصل بالاوسط بعد حين وكذلك الاكبر لا يتفطن الخصم للحيلة **اقول** اذا اردنا من الخصم
ان يقلد ان كل ج آ استسلفنا منه مقدمتين احدهما كل ج ب والاخرى كل ب آ فانه متى اعترف بهما لزمه بالضرورة
ان يعترف بان كل ج آ لانها نتيجتهما وكل من اعترف بالمقدمتين لزمه الاعتراف بالنتيجة والاولى لمن اراد الزام الخصم
على هذا الوجه ان يحلل الصغرى ويأخذ الاصغر في مقدمة يتصل بالاوسط بعد حين مثل كل ج د وكل د ه وكل ه ز
ثم نقول كل ز ح وكل ح ط وكل ح ط ثم نقول كل ج ط وكل ط ب فكل ج ب التي هي الصغرى وكذلك يأخذ
الاكبر في مقدمة لا يتصل بالاوسط ايضا الا بعد حين اي بعد عدة مقدمات وعدة اوساط كما ذكرنا
واذا حللت الصغرى او الكبرى على هذا الوجه كان ابعد لتفطن الخصم الحيلة واكثر الانتفاع بهذا وامثاله
انما هو في الاقيسة الجدلية لا البرهانية ولهذا لم يطنب صاحب الكتاب فيها لان الغرض هو البرهان
الذي يفيد اليقين لا غيره من الاقيسة التي لا يقصد بها ذلك **قال** المطلع الثاني في اصناف
ما يحتج به من جملة ما يحتج به الاستقراء وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة وذلك غير مفيد
لليقين فانه يجوز ان يكون حكم ما خرج عن الاستقراء مخالفا لما دخل فيه مثل ان يقول كل حيوان يحرك
في المضغ فكه الاسفل استقراء لما شوهد من الناس والبهائم والسباع وغيرها فيجوز ان يخرج
من الاستقراء واحد كالتمساح يخالف حكمه حكم ما استقرى فان امكن الاتيان على الجميع لينتقل الحكم
الى الكلي فهو الاستقراء التام المذكور وهو قياس مستقيم مقسم ونحن اذا حكمنا حكما كليا على كلي
فليس بناء على مشاهدة الجزئيات بل نظرا الى نفس الماهية كقولنا كل انسان حيوان **اقول**
هذا التعريف المذكور للاستقراء يدخل فيه القياس المقسم الذي هو الاستقراء التام لان
كل جزئيات التي يصدق عليها انها جزئيات الكثيرة فاذا اريد تخصيصه بالناقص قيل في عدد كثير
من جملة جزئياته وهذا هو مراد صاحب الكتاب والا لما حكم على الاستقراء مطلقا بعدم افادة اليقين

فقد مثناه بما يصح ما وكل ز ت جزء كان فتعود ما الاول جواب كان ه ك ويجوز ان يكون مقدمتاه مبتداء وكل ت ح ح والجملة الاسمية جزء كان وهذا الوجه افصح في العربية

منه

وان

ولان لفظة الاستقراء في مصطلح ارباب المنطق لا تنصرف الا الى الناقص ولعل التخصيص به لا بد من زيادة قيد
في حكمه بانه لا يفيد اليقين كما يقال انه لا يفيد اليقين في كل تصور او لا يفيده لذاته فان بعضه قد يفيد كحكمنا
بان كل انسان قطع سيفين لا يعيش وليس ذلك الحكم الا لاستقراء الجزئيات لا لان الطبيعة بنفسها تقتضي
ذلك فانا لو لم نشاهد ذلك في اشخاص كثيرة لما امكننا الحكم به من نفس الطبيعة الانسانية او الحيوانية
لما نجده في كثير من الحيات وغيرها انها تقطع بنصفين ويبقى حياتها محفوظة فظاهر ان هذا الحكم لاستقراء
اشخاص كثيرة من النوع وكما يحصل اليقين في التجربيات والمتواترات والحدسيات فكذلك يحصل
ههنا لان المفيد لليقين امر خارجي وقد يكون بعض الاستقراء معدا للنفس لقبولها من المبدأ المفارق للمادة
كما يحقق ذلك في علم النفس ان شاء الله تعالى وانما كان لا يفيد لذاته اليقين لانه يجوز ان يكون حكم
ما لم يدخل في الاستقراء بخلاف حال ما دخل فيه كما في المثال المذكور في الكتاب واما الاستقراء
التام الذي هو القياس المقسم فقد عرفت صورته في الاقترانات الشرطية وهو مثل ان يحكم بان كل
متحرك جسم لان كل واحد من الجماد والنبات والحيوان جسم فان هذه لا يخرج عنها شيء من الجزئيات الداخلة
تحت الجسم واذا حمل هذا على الصورة القياسية التي ذكرت في اقترانات الشرطيات فهو
بهذا الاعتبار قياس وانما هو استقراء باعتبار ما حكم فيه على الكلي بما وجد في جزئياته واعلم ان الاستقراء
عند التحقيق لا يخرج عن الصورة القياسية لكنه اذا لم يكن تاما امكن ان يمنع احدى مقدماته وليس التام
كذا وما ذكره المصنف من ان الحكم الكلي على كلي غير مبني على مشاهدة الجزئيات بل على النظر الى نفس الماهية
المحكوم عليها فهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه قد يقال اذا كان استقراء بعض جزئيات الكلي
لا يفيد يقينا في الحكم الكلي على كلي فكيف تأتى لنا ان نحكم حكما كليا على كلي مع انه لا سبيل الى استقراء
كل جزئيات ذلك الكلي وجوابه هو انا حكمنا بذلك لا بناء على مشاهدة جزئيات ذلك الكلي بل بناء على
ان نفس ماهية الكلي تقتضي ذلك الحكم كقولنا كل انسان حيوان فان طبيعة الانسان تقتضي ثبوت الحيوانية
لها واذا كانت هي المقتضية لذلك بمعنى ان الانسان لا يتصور تحققه لذاته الا وان يكون حيوانا وما بالذات
لا ينفك عنها اينما تحققت وتلك الطبيعة متحققة في كل واحد من افرادها الجزئية فيصدق الحيوان
على كل واحد من تلك الافراد صدقا واجبا وهذا هو المدعى لبعضهم الى الحكم بان الحكم على كل واحد
لا يكون الا ضروريا وقد تحققت من قبل وجه الجواب عن ذلك وكيفية الحكم الوجهي في القول على الكل **قال**
ومن ذلك التمثيل وهو الحكم على جزئي بما وجد في جزئي آخر لتشاركهما في معنى جامع ويسميه الظاهريون قياسا ويسمون
اللاحق فرعا والمقيس عليه اصلا كقولهم العالم مؤلف فيكون محدثا قياسا على البيت وله اربعة حدود

اقول ليس المراد بالحدود هنا المعنى المذكور في القياس وهو الاجزاء الذاتية للمقدمة التي تعتبر
بعد التحليل لان التمثيل ان لم يلزم في الذهن من تسليم مقدماته شيء فلا يحتج به وان لزم فهو على صورة
قياسية فلا يحللوا اما ان يكون قياسية بسيطة او مركبة فان كان قياسا بسيطا فهو مركب
من مقدمتين لا ازيد ولا انقص كما مضى وحدود المقدمتين لا تزيد على الثلثة ولا تنقص منها وان كان
قياسا مركبا فمعه قياسان فصاعدا فيكون حدوده ازيد من اربعة وقد يمكن ان يحمل كلامه على انه حكم بان له
حدود اربعة ولم يحكم بعدم الزيادة عليها وفيه بعد والحدود التي اشار اليها هي الاصل والفرع
والعلة والحكم اما الاصل والفرع فقد عرفتهما من كلامه واما العلة فهي المعنى الجامع بين الاصل
والفرع وقد يسمى بالمناط ايضا وبالمدار ولغير ذلك من الاسماء كالمؤلفية في المثال المذكور واما
الحكم فكالمحدث في المثال وصورة التمثيل القياسية هكذا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث
فالعالم محدث والنزاع في الكبرى فان صدقها كلية غير مسلم بل تصدق جزئية فان بعض المؤلف
محدث كالبيت وقد يركب على هذه الصورة العالم والبيت اشتركا في المؤلفية فهما
محدثان وهذه النتيجة لازمة عن هذا القياس الا ان الكبرى غير مسلمة في نفسها قال
فالعالم والبيت محدثان صح
وذلك غير متين لوجوه احدها منع اقتضاء التالف الحدوث في البيت ان وجد الحدوث فيه لجواز
لخصوصية البيت وحجتهم في علية الجامع طريقان احدهما الطرد والعكس وهو التلازم وجودا و
عدما فيقولون كل موضع وجدنا التالف وجدنا الحدوث وحيث لا فلا وحاصله استقراء ويجوز
ان لا يلزم فيما لم يستقروه كما سبق والثاني ما سموه السبر والتقسيم وهو ان في البيت العلة اما جسمية
او دالية او بائية او التالف وليس هي جسمية لوجود الجسمية في موضع كذا دون الحدوث وكذا
غيره فتعين التالف وليس هذا بسديد لجواز اقتضائه على الخصوصية كما مر وان وجد في غيره
فلخصوصية ذلك ايضا اذ يجوز ان يكون لمطلق شيء علتان كما سيأتي ثم انهم ملزمون بحصر جميع الصفات
ولا يتيسر لذلك فيعود معترضهم بطلب لمية امتناع صفة اخرى شذت عن احصائه وقد جرت
عادتهم بان يقولوا ان كانت صفة وراء ما ذكرنا فابرزها وليس هذا دأب من يطلب اليقين او يقولوا
لو كانت صفة اخرى لعثرنا عليها كالجبل عندنا محال ان لا نراه ويرد ان الصفات والاعتبارات
ليست كالجبل فان الجبل لا يخفى على سليم الحس المقابل وكم من اعتبار التبس على الباحث النحرير
فعثر عليه بعد حين ثم ان سلم لهم ان الصفات هذه فلم لا يجوز ان يكون لكل منها مدخل فلا بد لهم من
حصر عقود الاعداد وابطال دخولها في العلية وذلك غير سهل فان قيل وحدث الحدوث

دون الصفات المذكورة مع التالف فيقال في ذلك الموضع ايضا صفات اخرى هي اجزاء العلة
ان قرن بها اقتضى الحدوث لاستكمالها وان انضم الى هذه ايضا اقتضاه فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء
فلا تعديه به وحده فيحتاج الى عد تلك الصفات وعادت العقبة الكؤود ولا مطمع له في ذلك
وان سلم ان التالف هو المناط المستقل بالعلية فيجوز ان يكون له قسمان اثيري وعنصري ووجد
في البيت فلزوم الحدوث مع هذا القسم وعدم ذلك من انواع التاليف الغير المحصورة فانى يتفصى
وان تفصى فهو برهاني لا حاجة ملتبس للتمثيل مدخل اقول قوله بغير متين اي غير مفيد بلغ
لليقين بل ربما افاد الظن كما في المسائل الفقهية وما يجري مجراها قوله ويجوز ان لا يلزم فيما لم يستقروه
كما سبق يتضح ذلك بان يقال محل النزاع اما ان يكون داخلا في جملة ما استقرى او لا يكون فان كان داخلا
فيه فثبوت الحكم له اما ان يكون بينا بذاته او ليس وعلى التقديرين يستغنى عن التمثيل فيكون ايراده
عبثا اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه يحتاج المطلوب الذي هو حكم
المستقرى الى حجة واذا اقيمت الحجة عليه استغنى عن التمثيل وان كان محل النزاع غير داخل فيما
استقرى فيجوز ان يكون حكمه مخالفا لحكم ما استقرى فلا يحصل الغرض المطلوب قوله وان وجد
في غيره فلخصوصية ذلك ايضا اذ يجوز ان يكون لمطلق شيء علتان كما سيأتي هو جواب سؤال مقدر
استشعر ايراده وذلك السؤال هو ان يقال لو كان الحكم معللا بالاصل لما وجد في غيره كالحدوث
لو كان معللا بخصوصية البيت لما كان غير البيت حادثا فاجاب بانا لا نسلم صحة الشرطية
بل يجوز ان يكون معللا في كل شيء بخصوصية ذلك الشيء كالسخونة المعللة تارة بمجاورة النار وتارة بالضوء
وتارة بالحركة فان وجد الحكم في غير الاصل فلخصوصية ذلك الغير ايضا ولا يقدح ذلك في تعليله بخصوصية الاصل
انما كان ذلك يكون قادحا فيه لو لم يجز ان يكون للمعلول الواحد علتان مختلفتان لكن ذلك جائز كما سيأتي
في التعليم السادس ومقصودنا بالواحد ههنا هو الواحد بالنوع لا ما هو واحد بالشخص فان الواحد بالشخص
يمتنع تعليله بعلتين مختلفتين كما سنحققه واما الواحد بالنوع فلا يمتنع ذلك فيه وهذا هو الفائدة في
ايراد لفظة مطلق فانه احترز بها عن الواحد الشخصي قوله لو كانت صفة اخرى لعثرنا عليها كالجبل عندنا
يرجع حاصله الى انه اثبات للتمثيل بنوع منه ولا يخفى فساد ذلك قوله فلم لا يجوز ان يكون لكل منها
مدخل يريد به ان الحكم قد يكون معللا لا بالجسمية فقط ولا بالدالية فقط بل بمجموعهما او بهما مع البائية
او مع التاليف قوله فان قال وحدث الحدوث دون الصفات المذكورة مع التالف يسير اليه
لو اعترض المستدل بالتمثيل على هذا بان الحكم وهو الحدوث وجد مع المعنى الجامع وهو التاليف

ولم يكن الصفات المذكورة حاصلة فهو اذن معلل بالتاليف لا بتلك التي لم توجد حال وجوده فلو سلم فلعل
في ذلك الموضع انضم صفات اخرى هي اجزاء العلة ان قرن بها اقتضى الحدوث لا باستقلاله بها وان انضم
الى هذه ايضا اقتضاه فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء فلا تعدية به وحاصله ان التاليف مثلا جاز
ان يكون جزءا من العلة لا علة تامة فيكون الحدوث في الاصل معللا بمجموع صفات احدها التاليف
وفي غير الاصل بمجموع صفات غير تلك الصفات منضمة الى التاليف كما كان التاليف منضما الى تلك وفي كل موضع
فيه الحدوث مع التاليف تعال ان في ذلك الموضع انضم صفات اخرى هي اجزاء العلة ان قرن بها
التاليف مثلا اقتضى الحدوث فالتاليف مثلا وبالجملة المعنى الجامع جزء غير مستقل باقتضاء الحكم
وحده بل مع انضمام صفات اخرى اليه فلا يتعدى الحكم الى الفرع بمجرده قوله وغير ذلك من انواع
التاليف الغير المحصورة يريد كما ان التاليف ينقسم الى اثري وعنصري فكذلك ينقسم الى غير ذلك
من الانواع كالصناعي والطبيعي وانواع التقسيم غير محصورة في عدد لا يتجاوزه بحيث يمكن استقصاء
تلك الاقسام ولقائل ان يقول ان كون انواع القسمة غير محصورة ليس بين بذاته بل يحتاج ان كان حقا
الى اقامة برهان عليه ولم يفعل ذلك وكان مراده بكونها غير محصورة انها قد يتعذر حصرها او يصعب
قوله فاني سنقضي وان يقضي فهو برهاني لا جدلي وليس للتمثيل مدخل يريد انه لا سبيل الى التقضي
الى الخروج من هذه السوالات كلها وعلى تقدير التقضي منها لم يكن التمثيل تمثيلا بل انقلب برهانا
ووجه التقضي ان يبين وجه الحصر ويبين ان لا علة للحكم الا المناط فيحصل حينئذ قياس برهاني مثل قولنا
العالم مولف وكل مولف محدث ثم يبين الكبرى بقياس استثنائي منفصل ينتفي فيه بعض ما عدا
المولفية علة للحدوث لاستحالة غير الباقي وهو المولفية فيصير التمثيل على هذا التقدير برهانيا لا
جدليا فيكون المعتمد حينئذ علما من حيث يرجع حاصلها عند التحقيق الى منع الحصر وذلك ظاهر عند
المتامل قال ومما ذكرنا قياس الضمير وهو قياس حذف كبراه اما لظهورها كقولنا الانسان حيوان
فيكون جسما او لئلا يظهر كذب المقدمة كقول القائل فلان يطوف بالليل فهو سارق ومن الضمير الدليل
وهو ما يكون الاوسط امارة للاكبر على الشكل الاول ان صرح به كقولهم هذه المراة ذات لبن فقد ولدت
ومنه علامة وهو قياس اضماري حده الاوسط اما اعم من الطرفين حتى لو صرح بالمقدمتين كان
من الشكل الثاني كقولهم هذه المراة مصفار فهي اذن حبلى او اخص منهما فعند التصريح كان
على الثالث كقولهم الشجعان ظلمة لان الحجاج كان شجاعا وظالما ومنه الرأي وهو قضية محمودة
كقولهم الاصدقاء ناصحون والاعداء حاسدون وفي الاغلب مهمل اقول ان حذف كبراه

لاستكمال التاليف بتلك الصفات علة مستقلة وان انضم التاليف الى هذه الصفات ايضا اقتضى الحدوث م

هو برهان لا من حيث هو تمثيل وليس للتمثيل مدخل في ايجاب اليقين واعلم ان جميع السوالات الموردة على التمثيل م

لايريد

لا يريد به حذفها في نفس الامر والا لم يكن القياس قياسا اذ لا قياس من مقدمة واحدة كما مضى وانما
يريد حذفها في اللفظ اعني ان لا يتلفظ بها وان كانت مذكورة ذهنا ولهذا سمي بالضمير وانما حذفت
الكبرى في هذا القياس لاحد امرين احدهما ان يكون ظاهرة لا يحتاج الى التصريح بها او يكون كاذبة فتخفى
لئلا يظهر كذبها فان اخفاءها وعدم التصريح بها لفظا موهم رواج للمغلطة كما لو صرح في المثال
الذي ذكر بان كل من يطوف بالليل فهو سارق فان بذلك يتنبه النفس لان ذلك غير لازم ولانه
جاز ان يكون طوافه بالليل لغرض اخر وما يمثل به في العلامة من الشكل الثاني فليس بقياس على كيفية
بل قد يظن انه قياس لان ما هو على هيئة الثاني لا ينتج من موجبتين وانما اطلق عليه انه قياس على وجه التجوز وانما
اورد ونسجها ما تمثل به فيها من الشكل الثالث مهمل لينبه على ان هذا القياس قد يستعمل على وجه المغالطة
يوهم ان مقدمته كلية وليست كذا ولو صرح بكليتها لوقع التنبيه لكذبها والرأي كانه قياس حذف صغراه
حتى لو صرح بها كان يقال فلان صديق وكل الاصدقاء ناصحون واذا اوردت كبراه مهملة كان الغرض
من ذلك المغالطة لما سبق في العلامة قال ومما ذكرناه الفراسة وهو قياس الاوسط فيه هيئة
بدنية وجدت للانسان وغيره من الحيوانات يستدل بها على خلق للزومها لمزاج هما معلولان ويستدل
باحد المعلولين على الاخر وهو يشبه التمثيل ما خلق هو الحكم وهو الاكبر كالشجاعة والهيئة معنى جامع كعظم
الاعالي والفرع انسان والاصل اسد وينبغي ان يطرد الخلق مع الهيئة في غيرهما من الحيوانات
ان وجدت وان لم يلزم فالمعتبر خلو الخلق الاخر اللازم اقول انما اتى بالنسبة في قوله يشبه التمثيلي
لانه يرى ان التمثيل ليس قسيم القياس بل هو قسم منه وكذا عنده حال الاستقراء وغيره مما يحتج به
وقد تحققت ذلك بما سبق فمراده ان قياس الفراسة يشبه القياس التمثيلي وتركيب الفراسة على الوجه
القياسي في المثال الذي ذكره يكون هكذا فلان عظيم الاعالي وكل عظيم الاعالي شجاع ففلان شجاع و
هذا انما يتم الاستدلال به اذا اطرد الخلق مع الهيئة في غيرهما من الحيوانات اعني في غير الاصل والفرع
ومعنى هذا الاطراد ان كل حيوان وجدناه عظيم الاعالي وجدناه شجاعا فعلم ان المزاج المقتضي لعظم
الاعالي هو بعينه مقتضي الشجاعة فمقترنه به لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة ودلالة
وجوده على ان علته قد وجدت فالحاصل انا استدللنا بوجود احد المعلولين وهو المعنى الجامع
كعظم الاعالي على وجود علته كالمزاج ثم استدللنا بوجود ذلك المزاج على وجود معلوله وهو الحكم كالشجاعة
هذا ان وجدت تلك الهيئة في حيوانات كثيرة واطرد الحكم بها في كل واحد من تلك الحيوانات بحيث يعلم لزوم
الحكم لتلك الهيئة فان لم يلزم فالمعتبر خلو اخر لازم وتمام الكلام في الفراسة قريب مما مر في التمثيل

فيحصل ههنا المعنى الجامع لعظم الاعالي علمنا وجود الشجاعة م

اقتران م

فلا حاجة الى الاعادة. قال والقسمة بنفسها ليست بحجة دون استثناء وفائدتها اخطار الاقسام
بالبال ولا تعد في القياس كثيرا فانما تجعل حجة الوضع والرفع تجعل حجة ناتجة على الاشكال دون الانفصال
تقرب بها الجزء الاخر من الانفصال مجهولا معدمه وكذا ان كان استثناء اوليا اقول ظن بعضهم ان
القسمة حجة وهو خطاء لانها بدون الاستثناء لا تفيد الا اخطار الاقسام بالبال وذلك لا يعد فائدة
يعتد بها انما فائدتها اقتناص الحدود الوسطى وما يجري مجراها فلولا الاستثناء اما بالوضع او بالرفع
لما كانت القسمة حجة فانما تجعلها حجة الوضع او الرفع فاذا قلنا مثلا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا
لا يلزم منه شيء الا بعد الوضع او الرفع فالاستثناء باحدهما لا يخلو اما ان يكون بينا بذاته او مفتقرا الى بيان
وعلى التقديرين يمكن ان يجعل ذلك قياسا اقترانيا ناتجا على احد الاشكال من غير حاجة الى الانفصال
كما يقال هذا العدد زوج وكل زوج منقسم بمتساويين فهذا العدد ليس بفرد او يقال هذا ليس بزوج وكل كذا
فرد فهذا فرد وعلى هذا حال باقي الاستثناءات فالاستثناء هو احدى المقدمتين والجزء الاخر من الانفصال
يجعل مقدمة اخرى فان لم يكن الاستثناء الذي هو احدى المقدمتين بينا بين بقياس اخر فيكون المطلوب
حصل من القياس الاقتراني المذكور والقياس الثاني انما كان لتبيين احدى مقدمتي ذلك القياس الاول لا غير ولكن
الاستثناء اوليا غير محتاج الى بيان تكفي في ابانة المطلوب القياس الاقتراني المذكور وسواء كان الاستثناء
اوليا او لم يكن يستغنى عن القسمة بحجة ناتجة على احد الاشكال الاقترانية فبطل قول من جعل القسمة بنفسها
حجة وثبت مع ذلك انها مع الاستثناء لا تعد فائدة كثيرة لما بينا ان الاقترانيات تغني عنها وان حاصلها
عند التحصيل راجع اليها كما لا يخفى على من يتطرق الاصول المتقدمة ومن قوله ولا تفيد في القياس كثيرا انظر
وهو ان القسمة يتيسر بها الحدود الوسطى وفائدة ذلك في القياس بينة كثيرة قال المطلع الثالث
في قضايا هي مواد الاقيسة وهي على اصناف احدها الواجب قبولها وهي ستة اقسام الاول الاوليات
وهي قضايا يوجبها العقل لذاته ويكفيه في نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة وسبب خارج
كحكمنا ان الكل اعظم من الجزء والشخص في حالة واحدة لا يحل في مكانين ونحوهما وان توقف العقل في تصديق هذه
فلتوقفه في التصور لا غير اقول قد تكلم من اول باب القياس الى هاهنا في صورته وهو الان يتكلم في موادّه
وانما عبّر عن اقسامها بالاصناف لاجل ان الاختلاف بينها بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية
من حيث هي هي ونسبة بعض اجزاء القضية الى بعض تعم نسبة المحمول الى الموضوع بالمحمولية او سلبها ونسبة
التالي الى المقدم باللزوم او سلبه ونسبة احد جزأي المنفصلة الى الاخر بالعناد على اقسامه او سلبه
بحسب تلك الاقسام ولهذا اختار هذه العبارة ولم يقل كما قد يقال انها التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع

والمحول فان ذلك يختص بالحمليات لا غير وحكمه بان هذه لا يفتقر العقل في نسبة بعض اجزائها الى البعض
الى مشاهدة وسبب خارج عن تصور الاجزاء المذكورة فيه نظر وهو ان ما مثل به من كون الشخص الواحد
في الحالة الواحدة لا يحل مكانين لا يمكن العقل من الحكم بنسبة بعض اجزائه الى البعض الا بعد المشاهدة وذلك
ظاهر فيكون الحكم بعدم استناده الى المشاهدة مستدركا وجوابه انه وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة
يفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد تحصيلها فلا يفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكتفي في التصديق
فيه بمجرد تصور اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة والمشاهدة المنفية في قوله دون
مشاهدة لا يريد بها ما يفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصيله زائدة عليه وهي مشاهدة النسبة ففي هذه
الاوليات قد يكون الحكم على ما شوهد بعض جزئياته اي يكون الحكم كليا موقوفا على مشاهدة بعض جزئيات الكلي
المحكوم عليه اذ الحس لا يدرك الكليات وقد يكون الحكم كليا غير مفتقر الى مشاهدة شيء من جزئيات المحكوم عليه وفي
المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا لكلي ما ادركه فانه فرق بين ان يكون المدرك هو نسبة المحمول
مثلا الى الموضوع وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه وكذا ما يشبهه فبهذا تميز الفرق بين المشاهدات
وبعض الاوليات من هذا الوجه قال والثاني المشاهدات وهي قضايا يحكم العقل بها بالمشاهدة
قوى اخر اما ظاهرة او باطنة كحكمنا ان الشمس مضيئة وان لنا وهما وخيالا وخوفا وغيرها اقول
حكمنا ان الشمس مضيئة هو مثال ما يحكم به بواسطة القوى الظاهرة وباقي الامثلة هي لما يحكم به بواسطة
القوى الباطنة واعلم انه قد ادخل ما تدركه النفس بذاتها من الامور الجزئية في هذا القسم فكانه جعلها من القوى
الباطنة على وجه التجوز وفي قوله ما يحكم به العقل لمشاهدة قوى اما ظاهرة او باطنة فائدة وهي ان
من الناس من ينكر المحسوسات وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد على ذلك باغلاط الحس كرؤيته الكبير
صغيرا كما في البعيد والصغير كبيرا كما في الماء والساكن متحركا كجانب الشط في حق الجالس في السفينة
والمتحرك ساكنا كشعاع الشمس والواحد اثنين كما في حق الاحول والمعدوم موجودا كما في المنام وصاحب
البرسام وغير ذلك من الاغلاط التي يطول عدها وشرحها والجواب عن ذلك ان الحس يؤدي الى
العقل ما ادركه فان جزم العقل به كان من قبيل الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه فبعبارة الكتاب
يندفع هذه السؤالات لانه يقال نحن لا نعني بالمشاهدات كل ما نشاهد بحيث يتوجه الايرادات المذكورة
بل نعني به ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن كما ذكر صاحب الكتاب والسؤال المذكور
في الاوليات يتوجه هاهنا ما هو قريب منه وهو ان يقال ان من الاوليات ما يحكم به العقل لاجل المشاهدة ايضا
كتمثيله هناك بان الشخص في حالة واحدة لا يحل مكانين فانه لولا مشاهدة الشخص والمكان لما امكن ذلك الحكم

يكون المشاهدات على هذا قسمان الاوليات لا قسيمة لها وقد جعلت في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب قسيمة لها هذا خلف وبين جواب هذا بالجواب المذكور هنا او الاحالة الى اعادته **قال** والثالث المجربات وهي قضايا يحكم الحكم بها بمشاهدات متكررة موقعة للتعيين وقد تفيد غلبتها الظن واليقيني مختص بالعلوم الحقيقية ولا بد ان يامن النفس وقوع الشيء بالاتفاق واحوال الهيئة لها مدخل كحكمنا ان الضرب بالخشب مولم وبالسيف الحديد قاطع وفيه مناسبة خفية من طريق انه لو كان اتفاقيا لما وقع في الاكثر ويستثنى لبعض التالي وليس على المنطقي البحث عن سبب حصول اليقين بل ان يعلم انها كذلك **اقول** قوله احوال الهيئة لها مدخل يريد انا اذا حكمنا من طريق التجربة بحكم فقد لا نحكم بذلك حكما مطلقا بل مع قيود مخصوصة لها مدخل في الحكم المعني فيه فانا اذا حكمنا ان السقمونيا مسهل لا نحكم به على الاطلاق بل نحكم بان السقمونيا الذي يوجد في بلاد كذا في زمان كذا على هيئة كذا اذا تناوله الانسان فانه يسهل في الاكثر فلا تفيد التجربة حكما كليا يقينيا الا بهذه القيود وامثالها فتلك هي احوال الهيئة والمدخل الذي لها في الحكم الكلي اليقيني ويجب ان يعلم ان التجربيات لا تنال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا الفار اسود مثلا بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل **قال** والرابع الحدسيات وهي قضايا يحكم الحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك كقولنا ان نور القمر مستفاد من الشمس لهيئات تشكل النور فيه ويقرب من المجربات الا ان في الحدسيات ما يحصل بدفعة واحدة يقينا دون التكرر والتجربيات يحصل بتاثير وتكرير دون هذه **اقول** حاصل الفرق بين التجربة والحدس ان التجربة متعلقة بعد المشاهدة بالتكرر والتاثير معا فان وجد التكرر دون التاثير كهيئات تشكل النور في القمر بحسب نسبته الى الشمس او وجد التاثير دون التكرر كتغير حصل من دفعة واحدة فهو على التقدير حدس **قال** والخامس المتواترات وهي قضايا يحكم النفس بها حكما يقينيا لكثرة الشهادات بعد ان تكون شاعرة بعدم امتناعها وآمنة من التواطؤ كحكمنا بوجود مكة وبغداد وان لم نشاهدهما ومبلغ الشهادات غير منحصر في عدد قريب بل يتميز منها افاد اليقين دون الكثير بل اليقين هو الشاهد لكمال العدد قلت او كثرت وتفيد كل التواتر والتجربة والحدس لمن يحصله على غيره ولربما يحصل له وليس لك تبكيت من ينكر في موضع **اقول** ان للمتواترات شرطا آخر غير شعور النفس بعدم امتناع تلك القضايا وغير امن النفس من وقوع تواطؤ المخبرين لم يذكر في الكتاب وهو ان يكون المخبرون ينتهي اخبارهم الى امر محسوس فانه لو اطبق العالم على الاخبار بحدوث العالم او قدمه لما افاد ذلك الاخبار يقينا لان اخبارهم عن امر معقول لا محسوس وذهب بعض ارباب علم الكلام وجماعة من الفقهاء الى ان من شرط التواتر ان يكون للشهادات مبلغ محصور في عدد مخصوص ان نقصت

عن ذلك العدد لم يفد اليقين وان بلغته او زادت عليه كان مفيدا لذلك كما حصره بعضهم في ثمانية وبعضهم في اثني عشر عدد اهل بدر كما روي وبعضهم في اربعين وهم الذين لا يصح الجمعة باقل منهم على مذهب بعض المجتهدين من الفقهاء وامثال ذلك مما تحكما تمسا بها راه ولهذا نبه صاحب الكتاب على ابطال هذا الراي بان اليقين هو الشاهد لكمال عدد التواتر فمع اي عدد يحصل اليقين فهو العدد التواتري قل ذلك العدد او كثر ومع اي عدد قليلا كان او كثيرا لم يحصل اليقين فليس ذلك العدد تواتريا ثم نبه على ما به وقع الغفول عنها كثيرا وهي ان اليقين الذي يحصل من التواتر والتجربة والحدس ربما كان حصوله لبعض الناس دون بعض فلا يعد استعمال هذه القضايا الثلث في القياس الذي يقصد به الحجاج الخصم والذي يراد به افادة اليقين للغير لجواز ان يكون ما حصل للمستدل منها من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل له النتيجة يقينية ايضا فان حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه المعاندة لم يكن لنا سبيل الى الحامه وتبكيته لعدم الطريق الى كشف دعواه عدم يقينيتها له **قال** السادس قضايا قياساتها معها وهي قضايا الحاكم العقل بها لا وسط لا يعزب عن الذهن عند تصور الحدود ابدا كالحكم ان الاثنين نصف الاربعة والاوسط انه احد قسمي المساوي للآخر **اقول** القياس الذي هذا الاوسط اوسطه يتركب هكذا الاثنان احد قسمي الاربعة المساويين للقسم الآخر وكل ما كان كذا فهو نصف الاربعة فالاثنان نصف الاربعة وفيه نظر وهو انه لا معنى للنصف الا ذلك فالاوسط هو الاكبر بعينه وانما العبارة هي المتغيرة لا غير **قال** الصنف الثاني المشهورات وهي قضايا اوجب التصديق بها عموم اعتراف الناس بها فمنها الآراء المحمودة وهي قضايا لو خلي العقل وذاته دون انفة ورحمة وقوى وانفعالات من عادات وشرائع وآداب لم يحكم بها لذاته كحكمك بان الظلم قبيح وكشف السوءة عند الناس قبيح وغير ذلك ولو قدر الانسان انه خلق دفعة لم يستانس بما ورآ ما يقتضيه عقله لم يحكم بها بخلاف الاوليات ثم المشهور امّا حق يحمل على الاطلاق وما معه دون العكس ومنه حق يصح بالنظر ومنه كاذب وقد يصرف الشرع عن كثير كتقبيح الذبائح ولكل امة مشهورات وكثيرا ما يطابق عليه اهل الآداب والشرائع ولاهل كل صناعة بحسبها **اقول** انه عرف المشهورات ثم قسمها ثلث تقسيمات الاول الى الآراء المحمودة بالتفسير الذي ذكره وغيرها وكان الآراء المحمودة هي التي لا عمدة لها الا الشهرة الثاني انها اما ان يجب قبولها وهي الاوليات وما معها او لا يجب والتي لا يجب قبولها اما صادقة يعرف صدقها بالنظر او كاذبة فالواجب قبولها هي اخص من المشهورات لان كل ما وجب قبوله حمل عليه انه مشهور لعموم الاعتراف به ولا يحمل على كل مشهور انه يجب قبوله ومن المشهورات الكاذبة ما يصرف عنها الشرائع كتقبيح الذبائح وقتل المرتدين والخوارج الثالث انها اما ان يكون مختصة بامة واهل دين وصناعة واما ان يكون عامة يطابق عليها الآداب

والشرايع والمشهورات الخاصة باهل صناعة لا يلزم ان يكون مشهورة عند ارباب صناعة اخرى **قال** الصنف الثالث
الوهميات وهي قضايا يوجبها الوهم الانساني فمنها صادقة كامور محسوسة يدخل في الوهم تحبو لها
ومنها كاذبة وهي قضايا في امور غير محسوسة تعلقت بالمحسوسات او لم يتعلق كحكمنا ان كل موجود مشار اليه
ووراء العالم فضاء لا يتناهى وغير ذلك ولولا ان العقل والشرائع دافعاها لكانت توخذ من الاوليات و
المدفوع عنها لا يزال في جراب الوهم وعلامتها ان الوهم يساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضها وعند
النتاج ينكص على عقبيه والوهم ينكر نفسه **اقول** قوله فمنها صادقة كامور محسوسة هذه العبارة
غير مطابقة لغرضه بل المطابق له ان يقال كحكمه في امور محسوسة وقوله والمدفوع عنها لا يزال في جراب الوهم
هذا كالمتفرع ميت من حيث فان العقل يومنه والوهم يخوفه ولا يزال المحاربة بينهما حتى يعلو بعضها بعضا
معنى الآخر قوله وعلامتها ان الوهم يساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضها وعند النتاج ينكص على عقبيه
يريد ان يعرف بذلك بين الوهم والعقل وحاصل ما ذكره من العلامة الفارقة بينهما ان الوهم يسلم مقدمات ينكر مقتضاها
والعقل لا ينكر مقتضى نفسه وقوله والوهم ينكر نفسه هو علامة اخرى فارقة بينهما لان الوهم ليس بمحسوس
وليس من شانه ان يدرك الا المحسوسات فما لا يكون محسوسا لا يكون مدركا بالوهم ولما كان هو نفسه غير محسوس
لا جرم لم يكن مدركا لنفسه بخلاف العقل **قال** الصنف الرابع الماخوذات وهي اما مقبولات من شخص
الظن لامر سماوي او مزيد عقل ودين كالماخوذات من السلف واما تقريرات توخذ من الخصم ليبنى عليه
الكلام في دفعه او ما يورد من مقدمات في مبادي العلوم وبرهانها في موضع آخر فياخذها المتعلم اما مع استنكار
وحينئذ تسمى مصادرات او طيبة نفس وتسمى اصولا موضوعة وستعرف فيما بعد هذا كيفيتها **اقول**
قوله ليبنى عليه الكلام في دفعه معناه ان الخصم اذا اعترف بها وركب منها قياس فانه لا ينكر ذلك الخصم الا ان يسلم
صحة ذلك القياس فان كانت تلك النتيجة مخالفة لمذهبه لزمه ان يكون قد اعترف بما يقتضي ابطال مذهب
نفسه فيلزم الانقطاع وقوله وستعرف فيما بعد هذا كيفيتها يشير بذلك الى انه يبينه عند الكلام في
البرهان **قال** الصنف الخامس المظنونات وهي قضايا يحكم بها النفس اتباعا للظن والظن هو
حكم بان الشيء كذا مع الشعور بامكان مقابله كحكمك بان فلانا يطوف بالليل فهو متسلل للتعزز ومن جملتها المشهورات
التي ياخذها النفس في بادي الراي فاذا افكرت فيها رجعت عنها كقول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما
السادس المشبهات وهي قضايا يحكم بها لمشابهتها للواجب قبوله اولغيره والمشابهة قد يكون في اللفظ
وقد يحصل في المعنى وستذكر فيما بعد السابع المخيلات وهي قضايا موثرة في النفس عند الورود عليها
بقبض او بسط ونحوهما وان لم يصدق بها كقول القائل الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مقيئة

مرغيب

مرغب وسقر وكثير من الناس يقدمون على اشياء وينفرون عنها لهذه وليس من شرطها الكذب وهذه
الاصناف قد يتداخل والتسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع ويحكم بها والتسليم قد يكون من الخصم
او من الجمهور او من العقل **اقول** المسالك اللذان وردهما المخيلات الاول منهما لما يرغب والثاني لما ينفر
وقد ظن بعضهم ان من شرط المخيل ان يكون كاذبا وليس كذلك بل المعتمد فيه التخييل وقبول النفس له لما فيه من
حسن المحاكاة وغير ذلك بل ولما فيه من ان يصدق ايضا فهو قد يكون كاذبا وقد يكون صادقا واما تداخل
هذه الاصناف فكدخول المشهورات والوهميات والماخوذات تحت المظنونات وكدخول الواجب قبولها
تحت المشهورات والتسليم الذي من الخصم كالتقريرات والذي من الجمهور كالمشهورات والذي من العقل كالاوليات
قال واصل التقسيم ان المقدمات اما ان تورد للتصديق او لتاثير غيره وهي المخيلات وما يورد للتصديق
اما ان يكون مبدا الحكم بها المشابهة كالمشبهات او لغير ذلك وهذا اما ان يكون يقتضيه صدقا كالماخوذات او
يقتضيها امر من النفس وهذه اما ان يعتقد مع الالتفات الى نقيضها كالمظنونات او عدم الالتفات وهي اما واجب
قبولها اولم يجب ولكن يتوهم ذلك اما بالقوة من داخل كالوهميات او امر خارج كالمشهورات **اقول**
لما ذكر مواد الاقيسة اخذ بعد ذلك في بيان انحصارها في السبع الذي اورده ووجه تقرير ذلك ان المقدمات
لا تورد الا لان يكون موثرة في النفس لما كان في استعمالها في العلوم فايدة والتاثير المقصود بايرادها اما ان يكون
هو التصديق او غيره فان كان لغيره فسواء اثرت بالتصديق ايضا لكنه غير مقصود بالايراد او لم يوثر به
فانها على التقديرين من المخيلات وبهذا يظهر الفايدة في قوله اما ان يورد للتصديق او لتاثير غيره ولم يقل
اما ان يوثر بالتصديق او بغيره وما يورد للتصديق ينقسم الى الاقسام التي ذكرها وكلامه فيها ظاهر لكن يجب ان يفهم
من التقليد الذي اورده ههنا لا يعترف بانه الحكم الجازم الذي يعتبر فيه المطابقة اذا كان يمكن التغير والزوال
بل المراد به ما لا يقتضيه امر من النفس كالتقريرات والمصادرات ليكون التقسيم مترددا بين النفي والاثبات
ولا ينبغي ان يفهم من الماخوذات التي يشتمل بها فيه كل اقسامها بل بعضها فان المقبولات خارجة عن هذا داخلة في
المظنونات وفي تتمة ما يقتضيه امر من النفس الى المظنونات والواجبة القبول والوهميات والمشهورات
نظر وهو ان الالتفات الى النقيض اما ان يريد به تجويز النقيض او قطع النظر عن النقيض او عدم اخطاره
بالبال ولا يحتمل اللفظ معنى آخر فان اراد احد المعنيين الاخيرين لم يلزم ان يكون ما يعتقد مع الالتفات الى
نقيضه بهذا المعنى مظنونا على التفسير الذي فسر به المظنونات وان اراد الاول لم يكن الوهميات
والمشهورات معتقدة مع عدم الالتفات الى النقيض فانا وان حكمنا بقوتنا الوهمية ان كل موجود في جهة
فانا اذا اخطرنا نقيضه بالبال كنا نجوز له ولولا ذلك لما كان العقل والشرائع تصرف عن شيء منها ولما كان

لكنهما بالاعتبارات التي اخذت في خصوصيتها

القدح فيها والتعويل على الاوليات اولى من العكس ولانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد الوهميات والمشهورات
في قوة الاوليات البتة والصواب في هذه القسمة ان يقال وما تقتضيه امر من النفس اما ان يقتضي اعتقادا
جازما او غير جازم فالاول هو القضايا الواجب قبولها والثاني ان لم يكن موجبه الوهم الانساني او عموم الاعتراف
به فهو المختص باسم المظنونات وان كان موجبه عموم الاعتراف فهو من المشهورات وقد عرفت ان بعضها يدخل في
قسم الجازم فافهم ذلك وانما تساهل في هذا الموضع لان تقديم تحقيق حصر هذه المواد لا يأتي منه جزء في العلوم
الحقيقية وليس البحث المذكور من الامور المهمة فيها ولهذا تراه مطرحا في اكثر الكتب المنطقية قال
والواجب قبولها تستعمل في البرهان وان كانت في نفسها ضرورية او على غيرها من الجهات وقد اخطأ من ظن ان
المبرهن لا يستعمل الا الضروريات فانه يستعمل الواجب قبولها ويستنتج من الممكن ممكنا وكذا من غيرها
بحسب كل مقدمة ولكن ينبغي ان يجب قبول كل مقدمة على ما يدعى بها اما اوليا او نظريا ومواد الجدليات المعروفات
والمشهورات وللخطابية المظنونات والمقبولات وللشعرية المخيلات وللمغالطيات الوهميات والمشبهات
اقول لما عرف وجه حصر مواد الاقيسة في الاصناف التي ذكرها شرع بعد ذلك يذكر في اي قسم
الاقيسة يستعمل كل واحد من هذه الاصناف فالواجب قبولها تستعمل في البرهان وليس من شرط ما يستعمل فيه
ان يكون قضية ضرورية بل قد يكون القضية الواجب قبولها في نفسها على الجهة المعتبرة فيها ان كانت ضرورية
فصدقها في ضرورتها او ممكنة فصدقها في امكانها او وجودية فصدقها في وجوديتها ومن هنا اخطأ
من ظن ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات فانه يستعمل القضايا التي يجب قبولها فان كان مطلوبه ممكنا
استنتجه من مقدمتين ممكنتين او من ممكنة وموجهة اخرى على ما عرفت في المختلطات وان كان مطلوب المبرهن
وجوديا استنتجه من المقدمات المنتجة له بحسب ما تقتضيه الاختلاط المستنتج منه ذلك ولكل مطلوب
مقدمات بحسبه منتجة له ولكن ينبغي ان يجب قبول كل مقدمة يؤلف منها البرهان على حسب ما يدعيه المبرهن
فيها ان ادعى امكانها يجب ان يكون ذلك الامكان واجب القبول او ادعى وجودها يجب ان يكون ذلك الوجود
واجب القبول لان الممكن في نفسه ضروري الامكان والوجودي في نفسه ضروري الوجود ولعل ذلك
هو المراد من قول من زعم ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات ثم ان الواجب قبولها المستعمل في البرهان قد يكون
وجوب قبولها بينا لذاته وهي الستة المذكورة اعني الاوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات
والمتواترات والتي قياساتها معها وقد يكون وجوب قبولها غير بين بذاته بل يبين ببرهان ايضا كذلك حتى ينتهي
الى البين بذاته فهذه مواد البرهان واما مواد الجدليات والاقيسة الخطابية والشعرية والمغالطية
فكلام صاحب الكتاب فيها ظاهر الا انه يجب ان يعلم ان البرهان قد يطلق لفظه القياس مجازا فائدة قد يستعمل فيها

وان كان موجبه وهم الانساني فهو من الوهميات لكنها لان حكم الوهم في المحسوسات يكون جازما ...

ما لا يكون قياسا على الحقيقة لكنه يوهم انه قياس او يوهم على انه كذا وليس قال وفي الجدل فوائد
معرفة هذه الحجج عنها والامتحان ويسمى سوفسطائيا وفوائد غيرها من هذه الخمسة تعرف الحق عند قوم ثم بعد
على البرهان كالخطابة لتشديد العقول او الجدل المتوسط وفي الصناعات فاسد لتعاند لمعاند للمشرع
كلام ... البرهان والشعريات والخطابيات لترغيب وترهيب في امر ديني او دنيوي قال
اقول لما بين انقسام القياس بحسب مواده الى اقسام برهاني وجدلي وخطابي وشعري
ومغالطي ذكر بعد ذلك ما يختص بكل واحد من هذه من الفائدة او الفوائد وابتدأ بالمغالطي فذكر ان المغالطات
تفيد ... احدها النفع الاخر ... وثانيها الامتحان ... فلا يقع الا ...
على ... سوفسطائيا ويسمى القياس الذي يشتمل عليه المنطق سوفسطيقا ومعناه باليونانية حكمة مموهة المغالطي
على ... ربما سميت مشاغبية باعتبار المقابلة ... والفوائد على المغالطات من هذه الاقسام كالجدليات
والخطابيات والشعريات ... بعد ... عند ... ثم بعد على البرهان فان كان العاجز عن البرهان
لتشديد العقول كجمهور العوام ... الاقناعات الخطابية وان كان ممن ارتقى عن ذلك ولم يصل الى درجة البرهان
... بالجدل الذي هو صالح للمتوسطين وفي الجدل فوائد اخرى منها معاندة المشرع للمشرع
مع كل ... في البرهان وهذا هو الذي ذكره صاحب الكتاب ومنها ما لم يذكره وهو ان ... الجدل
على طرفي النقيض ... البرهان على ... ويحصل منه ... الخاطر وغير ذلك مما ذكر في الكتب
المختصة بالجدل ولا حاجة الى ذكره ههنا واشتركت الشعريات والخطابيات في افادة الترغيب والترهيب
الا ان الخطابيات ... الامور ... على الاكثر واما الشعريات ... على الاكثر وصاحب الكتاب اطلق
ولم ... على الاكثر ولا بد منه ... الخطابة ... في امر دنيوي ومن الشعر ... في امر ديني والاستعداد يكون
بعض ... النفس على تحصيل العلم اليقيني ... دكلام المبدا المفارق ...
في علم النفس ... باعتبار ذلك ... فان البرهان والمقدمتين ... حدود ...
في كل واحد من الجدل والخطابة والشعر ... الان صاحب الكتاب لم يتعرض لذلك ...
لكون ... ليس الا ... وهو البرهان ولهذا اعرض عن هذه ... في الكلام
في البرهان ثم في المغالطات ... عن الغلط فيه قال المرصد الثالث في البرهان واحواله
... مع الحد والمغالطات ... ضوابط ... السلوك الاول في المطالب
من المطالب المهمة مطلب هل الشيء موجود ويسمى هل البسيط او هل هو كذا ...
... الوجود ويسمى هل المركب ومنها مطلب ما الشيء ويطلب به ماهية الشيء وحقيقته ...

وجوده فان المقول عليه انه حقيقة عند الوجود يسمى قبل ذلك مفهوما ولا يقال انه حقيقة وانما يقال
اذا علمنا الحقيقة بتمامها دون الوجود وقد يطلب بما مفهوم الاسم وكذا الوجود بعد المفهوم بعينه حدا
او رسما وما الطالبة لمفهوم الاسم تتقدم على هل البسيط والطالبة للحقيقة تتأخر عنه ومنها مطلب اي
ويطلب به تمييز الشيء عن غيره ومنها مطلب لم ويطلب به علة نسبة حدي النتيجة في نفس الامر او علة
التصديق وهو الاوسط وتتأخر عن هل بالمرتبة وههنا مطالب اخرى مثل كيف واين ومتى وقد يغني عنها اي
لكن الامهات اربع اثنان تصوريان واثنان تصديقيان **اقول** اعلم ان المطالب الاصلية
المستعملة في العلوم هي هذه الاربعة المذكورة وما عداها فرع لها ويستغنى بها عنها وهذه الاربعة
بل المهم هي هذه الاصول وكل واحد منها ينقسم الى قسمين اما المطلب الاول وهو مطلب هل فاحد قسميه ما
يسمى هل البسيط وهو الذي يطلب به وجود الشيء في نفسه او لا وجوده كقولنا هل الشيء كالخلاء موجود او
ليس بموجود وثانيهما هل المركب وهو الذي يطلب به حال الشيء في وجوده كقولنا هل الجسم مركب من هيولى
وصورة او ليس هو بمركب منهما والحاصل هل الشيء بحال كذا او لا ليس بتلك الحال منها التي هي وراء الوجود اي
من الشيء المغاير للوجود وذلك المسؤول عنه او لا وجوده ويسمى هل المركب وهذان المطلبان للتصديق واما
المطلب الثاني وهو مطلب ما الشيء فالقسم الاول منه هو ما يطلب به ماهية الشيء كقولنا ما الخلاء
وما العنقاء وقسمه الآخر هو ما يطلب به حقيقة الشيء ولا يطلب الحقيقة الا اذا عرف وجود الشيء
وان ما لا وجود له او له وجود لكن الطالب لا يعرفه فانه لا يقال له حقيقة والذي يقال عليه عند وجوده
حقيقة يسمى قبل ذكر الوجود مفهوما او لا يقال له حقيقة فان قيل انه يجري في كلامهم ان الحقيقة
من الشيء وجودا او هذا يدل على ان الشيء يقال عليه انه حقيقة مع قطع النظر عن وجوده قلت اذا
جرى في كلامهم هذا فانما يريدون بالحقيقة ههنا ما يرادف الماهية او ما يصدق عليه انه حقيقة
مع قطع النظر عن وجوده لا في حال كونه حقيقة بل قبل الحقيقة وجوده فاذا قد يطلب بما مفهوم الاسم
كما قد عرفت ذكر في الكتاب شيء وقد يطلب به الحقيقة والمفهوم من الاسم بعينه هو بعينه عند وجود الشيء
حدا او رسما وما الطالبة لمفهوم الاسم تتقدم على هل البسيط لان ما لا يفهم لا يسأل عن وجوده واما ما
الطالبة للحقيقة فهي متأخرة عن هل البسيط لان ما لا يعرف وجوده لا يسأل عن حقيقته وبهذا الاعتبار
قدم في الكتاب مطلب هل على مطلب ما ولو قدم ما على هل بالاعتبار الاول لكان اشد
لان ما يطلب به التصور وهل يطلب به التصديق والتصور كما عرفت متقدم على التصديق
فكان ايراد لا حاله اولى بالتقديم ومع هذا جاء ذكره المتقدم فلا مشاحة في امثال هذه الاشياء واما المطلب الثالث وهو مطلب اي

فيطلب به تمييز

تمييز الشيء عن غيره وقسماه هما الطالب للتمييز الذاتي وهو الذي بالفصل والطالب للتمييز العرضي وهو الذي
بالخاصة وهو مطلب تصوري ايضا واما المطلب الرابع وهو مطلب لم فيطلب به علة نسبة حدي النتيجة اما
المحمول الى الموضوع او التالي الى المقدم او احد جزئي المنفصل الى الآخر ولهذا لم نقل كما قد يقولون ويطلب به
علة نسبة المحمول الى الموضوع فان هذه العبارة تختص بالحمليات والعبارة التي ذكرها تعم القضايا الثلاث كلها
هي التي يجب ان يعتبر بها والقسمان المختصان به احدهما ما يطلب به علة النسبة في نفس الامر وثانيهما ما يطلب به
علة التصديق وتلك العلة هي الحد الاوسط وستعرف ذلك فيما يلي هذا الفصل وهذا المطلب متأخر عن هل بالمرتبة
فانا اذا سألنا عن وجود الشيء او عن وجوده بحال كذا بهل سألنا بعد ذلك عنه بانه لم هو كذا او لم علم انه
كذا وهذه الاربعة هي الامهات واما غيرها من المطالب مثل اين وكيف ومتى فانها قد يغني عنها مطلب اي كما
يقال على اي حال هو او في اي مكان هو او في اي زمان وقيل في غير هذا الكتاب انه يستغنى عنها بهل كما
يقال هل هو على حال كذا او في مكان كذا او زمان كذا فالتصوريان من الامهات هما ما واي والتصديقيان
منها هما هل ولم واعلم ان مطلب ما يفيد ما افاده مطلب اي وزيادة فانه اذا اعلم ما الشيء علم امتيازه
عن غيره وبهذا تبين ان مطلب ما يغني عن مطلب اي **قال** النوع الثاني في برهان ان ولم اعلم
ان البرهان هو قياس مؤلف من مقدمات يقينية والاوسط في البرهان اما ان يكون علة لنسبة حدي النتيجة
عينا وذهنا ويعطي اللمية في نفس الامر وفي التصديق ويسمى برهان لم او علة للنسبة في الذهن فقط
اي يعطي اللمية للتصديق وانية الحكم دون لميته في نفس الامر ويسمى برهان ان سواء كان الاوسط
معلول نسبة كما في قولنا هذا خشب محترق وكل خشب محترق مثلا فقد مسته النار فهذا مسته
النار وفي برهان لم كان الاوسط مساس النار والاحتراق هو الاكبر او لم يكن معلولا لها ولا علة لها كما اذا
كان الاوسط والاكبر متلازمين معلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب وبرهان لم لم يشترط
ان يكون الاوسط فيه علة للاكبر بل لوجوده في الاصغر وان كان معلوله كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم
اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية البرهان واقسامه اما ماهيته فهو قياس مؤلف من مقدمات
يقينية وغير صاحب الكتاب اضاف الى هذا التعريف لانتاج نتيجة يقينية ولنا اسقط هذه الزيادة
لدلالة ما ذكر عليها فانه كلما كان القياس مؤلفا من مقدمات يقينية لزم من ذلك ان يكون نتيجته يقينية
وذلك معلوم بالبديهة واما اقسامه فانه ينقسم بالقسمة الاولى المنحصرة الى برهان لم والى برهان ان
وبيان الانحصار ان الحد الاوسط اما ان يكون علة لنسبة احد حدي النتيجة الى الآخر في الذهن حتى انه
يعطي لمية التصديق بالنتيجة او لا يكون فان لم يكن فهو محال لان اوسط القياس لا بد وان يكون

موجبا لحصول نتيجته فى الذهن والا لم يكن القياس يقينيا فلا يكون برهانا هذا خلف وان كان علة
لتلك النسبة فى الذهن فاما ان يكون مع ذلك علة لها فى العين او ليس فان كان علة لها فى العين فهو
برهان لم وان لم يكن فهو برهان ان وبرهان تحدى النتيجة مائع اجزاء المطلوب الحملى او المتصل
او المنفصل وبرهان ان ينقسم ايضا الى قسمين لان الاوسط فيه اما ان يكون مع كونه ليس بعلة
للنسبة المذكورة معلولا لها او لا يكون فصارت الاقسام اذن ثلثة ما يكون الاوسط علة لها فى
نفس الامر وما يكون معلولا لها فى نفس الامر وما لا يكون لا علة لها ولا معلولا والاول برهان لم
والباقيان برهان ان فلنذكر لكل واحد من هذه الثلثة مثالا على ترتيب ما فى الكتاب اما
مثال ما الاوسط فيه معلول النتيجة كما فى قولنا هذا خشب محترق وكل خشب محترق فقد مسته
النار فهذا مسته النار واما مثال ما الاوسط فيه علة لها فهو برهان لم هذا خشب مسته النار وكل
خشب مسته النار فهو محترق فالاوسط مماسة النار والاحتراق هو الاكبر ومثال ما لا يكون الاوسط
معلولا لها ولا علة لها كما اذا كان الاوسط والاكبر مثلا زمين معلولى علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك
وكل ضاحك كاتب وقد نظر بعض الناس فى برهان لم فحسب ان يكون الاوسط فيه علة للاكبر وذلك غير لازم
بل الذى اشترط فيه ان يكون علة لوجود الاكبر فى الاصغر وفرق بين علة وجود الشى فى نفسه وبين
علة وجوده لشى آخر والمشترط فى برهان لم هو الثانى لا الاول وربما كان الاوسط معلول الاكبر
ويكون مع ذلك علة لوجوده فى الاصغر كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان الذى
هو الاوسط معلول للجسم الذى هو الاكبر لان الجسم مقوم له والحيوان علة لنسبة الجسم الى الانسان اذ
لو لم يكن الانسان حيوانا لما لزم ان يكون جسما واعلم ان الاستثناء فى الاقيسة الاستثنائية فى حكم
الاوسط فى الاقيسة الاقترانية فاذا قلنا ان كان كسوف قمرى فالارض متوسطة بين الشمس والقمر
لكن الكسوف القمرى حاصل فالارض متوسطة بينهما كان البرهان برهان ان لان الكسوف معلول
التوسط فان قلت ان كان التوسط المذكور حاصلا فالقمر منخسف لكنه حاصل فالقمر اذن منخسف
فهو برهان لم لان الاوسط علة الخسوف وبهذا ينحصر البرهان فى القسمين والاحتجاج القياسى
الاستثنائى اذا كان برهانا عنهما وليس فى كلام صاحب الكتاب تصريح بذلك ولا اشعار به

قال — اللوح الثالث فى اجزاء العلوم وشرائطها وتناسب موضوعاتها

واجزاء العلوم موضوعات ومبادئ ومسائل وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
مثل المقدار للهندسة والعدد للحساب ونعنى بالذاتى ما يلحق الموضوع من ذاته وماهيته

فان كل مثال

مثال ما يلحق الكم من المساواة والمناسبة والعدد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم
وفطوسة الانف كما ضرب به المثال فمما يلحق باعتبار امر اخص كالكتابة اللاحقة بالحيوان بتوسط الانسان
فليس بذاتى لان الاخص خارج وما يلحق بتوسط امر اعم ان كان عرضا ذاتيا بالمعنى الاول كلحوق الحركة بالابيض فهو عرض ذاتى
وان كان الوسط ذاتيا بالاول فذاتى اقول — انما خص الاخير من الامثلة التى يمثل بها على ما يلحق الموضوع
من ذاته وماهيته وهو فطوسة الانف بقوله كما ضرب به المثال لانه هو المثال المشهور الذى جرت عادة
الاكثرين ان يمثلوا به فى هذا الموضع ومع ذلك فان صاحب الكتاب لا يرى ان يمثل به ههنا اذ لا يعقل مطابقته
للممثل به فذكر هذا القول لينبه على انه اورده اتباعا للمشهور لا موافقة على انه مطابق ولولا انه
لا يحاص من الامثلة لبين الوجه فى عدم مطابقته ونعم يحسن القول فى الذاتى المورد فى هذا الموضع الى التقسيم
اذكره هو ان المحمول العرضى لا يخلو اما ان يكون لحوقه بالموضوع بوسط او بغير وسط والذى بوسط اما ان يكون وسطه
ذاتيا بالمعنى المذكور فى ايساغوجى او عرضيا فان كان الوسط عرضيا فاما ان يكون مساويا للموضوع او
اعم منه او اخص منه فهذه خمسة اقسام للمحمول العرضى وهى ما يلحق بغير وسط وبوسط ذاتى بمعنى مقوم
الماهية وبوسط عرضى مساو وبوسط عرضى اعم وبوسط عرضى اخص فالثلثة الاول هى الاعراض
الذاتية والاثنان الاخيران خارجان عنها فما يلحق باعتبار امر اخص كالكتابة اللاحقة بالحيوان
بتوسط الانسان فليس بذاتى بهذا المعنى ولا حاجة الى تقييد ذلك الاخص المتوسط بين اللاحق والملحوق بانه غير ذاتى
بمعنى مقوم الماهية لان الاخص من الشى لا يكون الا خارجيا وما يلحق بتوسط الامر الاعم ان كان عرضا ذاتيا
بالمعنى الاول كلحوق الحركة بالابيض فهو عرض ذاتى لان الحركة تلحق الابيض بتوسط كونه جسما والجسم غير مقوم
لماهية الابيض لما عرفت انه يدل بالمطابقة على شى ما ذى بياض ولا يدل على الجسمية الا بالالتزام
فاعدا ما يلحق الموضوع بتوسط امر خارج اما اخص منه او اعم هو العرض الذاتى ويدخل فيه الاقسام
الثلثة المذكورة ومن جملتها ما يلحق بتوسط ذاتى بالمعنى الاول المذكور فى ايساغوجى وظن بعضهم انه عرضى غير ذاتى بالمعنى
المذكور فى هذا الموضع اذا كان الوسط اعم ولهذا خصصه صاحب الكتاب بالذكر بقوله وان كان الوسط ذاتيا
بالاول فذاتى فان مراده بالاول المعنى الاول الذى يقال فى مقابلة العرضى وهو الذاتى المقوم قال
فاما المبادى فهى الحدود للموضوعات واجزائها واعراضها الذاتية للتصور والمقدمات التى منها يؤلف
البرهان ان كانت واجبة القبول او مسلمة على سبيل حسن الظن او على سبيل التشكك تسمى
والمبادى التى هى غير المقدمات الواجبة القبول تسمى اوضاعا وتخص المسلمات على سبيل حسن الظن
بالاصول الموضوعة وتصدر العلم بالمبادى اقول المبادى على قسمين تصورات وتصديقات

فالمصورات هي الحدود للموضوعات المذكورة ولاجزائها ولاعراضها الذاتية وسريدنا بحدوده ههنا ما هو
اعم منها ومن الاقوال الشارحة فانه كثيرا ما يوجد في كلامه وكلام غيره استعمال لفظة الحد بمعنى ما يفيد
التصور كيف كان حدا او رسما فهذه هي التي للتصور واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف
البرهان المستعمل في ذلك العلم وهذه لابد وان تكون يقينية لان البرهان لا يتألف الا من اليقينيات وهذه
اما واجبة القبول وهي التي على احد الاقسام الستة المذكورة في مواد الاقيسة او غير واجبة القبول
بل تؤخذ مسلمة لتبين في علم آخر وهي لا تخلو اما ان يسلمها المتعلم على سبيل حسن الظن بالمعلم او على
سبيل التشكك والاستنكار الى ان تبين والمقدمات الغير الواجبة القبول تسمى اوضاعا ويخص المسلمات
على سبيل حسن الظن من احد قسميها بالاصول الموضوعة ويخص المسلمات على سبيل التشكك بالمصادرات
ولم يذكر في الكتاب وقد جرت العادة ان يصدر كل علم بمباديه التصورية والتصديقية كما في اقليدس
وهذه عادة الاوائل والمتاخرون اطرحوا ذلك قال وأما المسائل فهي القضايا التي يطلب
نسبة بعض اجزائها الى البعض في ذلك العلم اقول انه كثيرا ما يقولون في الكتب هي القضايا
التي نسبة محمولاتها الى موضوعاتها وليس بجيد لانه لا يتم الحمليات والشرطيات بل يخص بالحمليات
وعبارة الكتاب تعمهما فلهذا عدل عن تلك وعبر بهذه قال ومحمولات المقدمات لا بد وان تكون
ذاتية ولو بالمعنى الثاني واولية اي لا يكون لها في نفسها وسط اعم ولا اخص والجسمية تحمل على الانسان
بوسط الحيوان فليست باولية وان لم تحفظ الذاتية والاولية تخرج المقدمة عن حد العلوم فيتدرج
فلا اقتسام وفي مقدمات العلم كانت نتائج فيه لا يشترط الاولية والضروري المورد ههنا هو بالضرورة
ما دام ج لا وان لم يكن ج فانه اعم فيشترط دوام الجهتية فصار المحمول على الكل ههنا اخص وكلي ههنا
اخص منه وايضا شرط في المقدمات الاولية مع الدوام على الكل اقول من اول الفصل الى ههنا
تكلم في الاجزاء التي للعلوم وهي الموضوعات والمبادي والمسائل وهو الآن يتكلم في شرائط تلك الاجزاء
فذكر اولا انه يشترط في محمولات المقدمات المستعملة في العلوم ان يكون ذاتية باحد المعنيين المذكورين في ايساغوجي
وهو المعنى الاول وفي البرهان وهو المعنى الثاني وان يكون ايضا اولية اي لا يكون لها في نفسها وسط اعم ولا اخص
بل يكون اما بغير وسط اصلا او بوسط يكون مساويا للموضوع وما يخالف هذه كالجسمية اللاحقة بالانسان
بوسط الحيوان فانها وان كانت ذاتية فليست باولية فليس كل ذاتي اوليا والشرط في تلك المحمولات
اجتماع الذاتية والاولية لها ولو لم تحفظ الذاتية والاولية في هذه المحمولات لخرجت المقدمة عن حد العلم
الذي استعملت تلك المقدمة فيه وتعدت الى علم آخر مغاير له اما اعم منه او اخص فيتدرج العلوم حينئذ

فلا يكون لها

فلا يكون لها اقتسام وامتياز هذا في المقدمات التي لا تكون هي بعينها نتائج في العلم الذي كانت مقدمات فيه
واما في مقدمات العلم كانت نتائج فيه لا يشترط الاولية اذ لا يلزم من عدم كونها اولية خروج المسئلة عن حد العلم
ولو اقتصر على اشتراط الاولية لكفى لان كل اولي بالمعنى المذكور فهو ذاتي باحد المعنيين وان كانت هذه القضية
لا تنعكس كلية فان من الذاتيات ما ليس باولي بهذا المعنى كما عرفت والضروري المورد ههنا اي في البرهان
يراد به الضروري بحسب الوصف الذي جعل مع الموضوع موضوعا لا الضروري بحسب الذات فان الذي
بحسب الوصف اعم منه كما سبق والضروري ههنا هو بالضرورة ما دام ج اعم من الضرورة ما دامت الذات
وان لم يكن ج والذي في التلويحات في جميع النسخ التي وقفت عليها هو بالضرورة ج ما دام ج لا وان لم يكن ج
فانه اعم فيشترط دوام الجهتية وهذا سهو في النسخ لا محالة فان عادته ان يمثل بكل ج ب ويجعل ج موضوعا
والبا محمولا فاذا كان قد غير المثال بمثال جعل فيه الجيم محمولا كان قوله بالضرورة ج ما دام ج من الضرورة التي بحسب
المحمول وليس المراد الا الضرورة التي بحسب الوصف الذي جعل عنوانا كما في سائر الكتب التي له ولغيره ايضا
وقوله فيشترط دوام الجهتية لعله ايضا من غلط النسخ فان معناه غير مفهوم لي كما ينبغي وباشتراط ضرورة المحمول
بدوام وصف الموضوع صار المحمول على الكل ههنا اي في البرهان اخص مما كان في القياس لانه لم يشترط فيه
ذلك وههنا كلي اخص من هذا وهو ايضا شرط في مقدمات البرهان وهو الاولية مع الدوام على الكل فبزيادة
قيد الاولية صار اخص وقد عرفت وجه اشتراطها قال ولا تظن ان حكمنا على الشمس والسماء
جزئي فانك علمت ان نفس تصورهما لا يمنع الشركة ومقدمتا البرهان لا يجوز ان تكونا ذاتيتين بالمعنى الاول
فيكون الاكبر ذاتيا للاصغر في النتيجة فلم يتصور حد المطلوب وصار ذاتي الشيء مطلوبا الا اذا كنا قد تصورنا
الشيء بلوازمه دون حقيقته كالنفس التي قد ثبتت جوهريتها وهي بعد في الحقيقة غير متصورة او تصورنا
بذاتياته ويطلب وساطة بعضها لبعض في نفس الشيء كما عرفنا جوهرية الهواء ولم نعرف علية ذلك فيطلب
سبب كونه جسما برهان اللم اقول ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئي كحكمنا على الشمس
والسماء وذلك لظنهم انهما جزئيان لعدم الشركة فيهما وليس كذلك بل هما كليتان فانك علمت ان الكلي هو الذي نفس
تصور معناه لا يمنع الشركة فيه وهما كذلك فان نفس تصورهما لا يمنع الشركة بل امتناع الشركة فيهما لسبب خارج
عن نفس تصورهما وذلك لا يمنع من الكلية ومقدمتا البرهان لا يجوز ان يكونا ذاتيتين بالمعنى الاول المذكور في
ايساغوجي فانه اذا كان الاكبر ذاتيا للاوسط والاوسط ذاتيا للاصغر كان الاكبر ذاتيا للاصغر في النتيجة
لان مقوم المقوم مقوم والاكبر الذاتي لا يتصور ان يكون جزءا من المطلوب فانه يصير ذاتي الشيء مطلوبا بثبوته
لذلك الشيء وهو محال لما عرفت ان الذاتي بين الثبوت للشيء فيكون اقامة البرهان على ثبوته لما هو ذاتي له

لا وان لم يكن ج اي لا بشرط ما دامت الذات موصوفة بج فيكون الحكم عليها في حال كونها ج وفي حال لا كونها ج ان صح انفكاك تلك الذات عن الجهتية فان الضرورة ما دام ج

حملنا

من باب ايضاح الواضحات وذلك ظاهر البطلان وقد استثنى عن هذا صورتان احدهما اذا كنا قد تصورنا
لنا الشيء الذي نطلب ثبوت المحمول له بلوازمه لا بحقيقته كالنفس التي قد اثبتت جوهريتها وهي تبعد
في الجسم عن تصوره وهذا استثناء عن كون الذاتي بالمعنى الاول مطلوبا لا عن كون المقدمتين ذاتيتين
بذلك المعنى فانا نقول مثلا النفس محركة للبدن وكل كذا جوهر فالنفس جوهر وفي كون جوهرية النفس ذاتية
لها وكون النفس غير متصورة بحقيقتها بل هي متصورة بلوازمها فقط نظر مستفاد من صاحب الكتاب ما قيل في
العلمين الباقيين واما المثال به وان كان لا يراه حقا لاجل ان الامثلة لا يناقش فيها الصورة الثانية ان لا يكون
المطلوب ثبوت الذاتي اللمي بل علة ثبوته في نفس الامر برهان لم كما نقول الهواء جسم وكل جسم جوهر فالهواء جوهر
فالجوهر ذاتي للهواء وقد صح جعله محمولا عليه حال كون تلك القضية نتيجة للبرهان اللمي وجعل هذا الاستثناء
عن كون المقدمتين ذاتيتين اولى من جعله استثناء عن كون الذاتي مطلوبا فان المحمول ههنا كالجوهر مثلا للهواء
معلوم الثبوت واما المطلوب كما ذكر في الكتاب هو وساطة بعضها لبعض في نفس الشيء كما عرفنا
جوهرية الهواء ولم نعرف لمية ذلك فنطلب بسبب كونه جسما برهان اللم وفي ذاتية الجوهر للهواء نظر
ايضا سنعرفه ذلك ان اخذ مثالا لامر غيره وموضوع المطلوب في هذه الصورة سواء كان متصورا بذاتياته
او بلوازمه يصح ذلك وقوله في الكتاب او تصورنا له بذاتياته لا يريد اشتراط تصوره بذاتياته بل مراده ان
ذلك يصح في هذه الصورة ولو كان متصورا بذاتياته فضلا عما يتصور بلوازمه فان الذي يتصور باللوازم
يصح فيه الاستثناء من الوجهين جميعا قال فان قيل اعترفتم بان المجهول لا بد له من معلوم موصل اليه
وترتيب فالاوليات ليست حاصلة لنا في بدو الخلقة فنضطر في علمها الى معلومات فيتسلسل او يدور
قيل ان ذلك انما قيل فيما لا يكفي في تصديقه نفس تصوره ولا يتبين بالحس ولا يكفي التنبيه اقول
وجه تقرير السؤال انه لو كان كل مجهول مفتقرا الى معلومات موصلة اليه لا كيف اتفق بل مع ترتيب مخصوص
وهيئة مخصوصة لافتقر الاوليات الى ذلك ايضا وكلما كانت الاوليات مفتقرة الى ذلك ايضا
لزم الدور او التسلسل فلو كان كل مجهول يفتقر الى معلومات على الوجه المذكور للزم الدور او التسلسل لكن
الدور والتسلسل باطلان فافتقار كل مجهول الى المعلومات المذكورة باطل اما بيان المتصلة الاولى
فلان الاوليات ايضا من جملة المجهولات بدليل انها ليست حاصلة لنا في بدو الخلقة فقد كانت مجهولة
ثم صارت معلومة فنضطر في علمها الى معلومات مرتبة توصل الى هذه الاوليات واما بيان المتصلة
الثانية فلان الكلام في تلك المعلومات الموصلة الى الاوليات كالكلام في هذه الاوليات لانها ايضا
اعني تلك المعلومات غير حاصلة في بدو الخلقة فاما ان يفتقر كل اولي الى اوليات اخرى كذلك الى لا نهاية

ولكن لو ناخذ مثالا

نعني

وهو التسلسل المحال لما نعلمه قطعا من ابتداء علومنا المتناهي او لعله ان يفتقر الى ما كان مفتقرا اليه سواء كان بواسطة
او لا بواسطة وذلك هو الدور وهو معلوم البطلان بالبديهة ولهذا لم يتعرض في الكتاب لوجه بطلانه
وبطلان التسلسل بل اقتصر على ذكرهما فقط فهذا هو السؤال واما الجواب فحاصله منع صدق كلية المتصلة
الصغرى لان الافتقار الى معلوم موصل وترتيب انما يكون فيما لا يكفي في تصديقه نفس تصور اجزائه وذلك هو الاوليات
ولا تغني الحس في التصديق كالمشاهدات والتجربيات والمتواترات والحدسيات ولا يكفي التنبيه ونحو
الى ما ساتها معها وبالجملة انه لا ينال ذلك الا فيما عدا القضايا التي تقبلها وهي المذكورة في مواد
الاقيسة واما المجهولات التي يكفي فيها احد هذه الاشياء فلا تفتقر الى معلومات سابقة وترتيب فلا نصدق
الصغرى على كليتها فلا يكون النتيجة ايضا كلية فلا يلزم في الاوليات وما معها من القضايا المذكورة لا التسلسل
ولا الدور المحالان قال واعلم ان اليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا وانه لا يتصور ان لا يكون كذا اعتقادا مطابقا للامر
في نفسه اقول احترز بالقيد الاول عن الظن وبالقيد الثاني عن الجهل المركب وهو عدم العلم مع
حصول ما هو مضاد له ولو انه عرف اليقين عند تعريفه للبرهان حيث عرفه بانه قياس مؤلف من مقدمات
يقينية لكان انسب الا انه لا باس بالتاخير وفي قوله لا يتصور ان لا يكون كذا بحث فان الشيء المتيقن
قد يتصور نقيضه مع الجزم بعدم وقوع ذلك النقيض وعبارة الكتاب تخرج ذلك عن ان يكون متيقنا بسبب
اشتراطه في تعريف اليقين عدم تصور النقيض والذي ذكره غيره في تعريفه هو انه اعتقاد ان الشيء كذا
مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا مع مطابقته لما في نفس الامر ويتوجه على هذا ايضا اشكال وهو انا اذا
شاهدنا زيدا وغاب عنا ثم رأيناه مرة اخرى وجزمنا بانه هو الذي رأيناه اولا فانا مع جزمنا بذلك
نجوز ان الذي رأيناه ثانيا شخص آخر مماثل لزيد الذي شاهدناه اولا وليس هو بعينه فههنا قد حصل الجزم
بالشيء مع امكان نقيضه وتعريف اليقين بما ذكروه يخرج مثل ذلك عن ان يكون الحكم به يقينا والاجود في تعريفه ان يقال
هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا مطابقا للامر في نفسه وهذا لا يتوجه عليه لا ما قيل على
التعريف المذكور في هذا الكتاب ولا ما قيل على التعريف الذي ذكر في غيره اما الاول فظاهر واما الثاني
فان امكان الوقوع غير وجوب الممكن ونحن في المثال المذكور جزمنا بعدم وقوع ذلك الممكن لا بعدم امكان وقوعه
فيخرج عن اليقين بحسب التعريف الثاني لاخذهم فيه قيد اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا ولم يخرج عنه بحسب هذا
التعريف الذي قد اخترناه وهو الذي اسقط من القيد الاول منه ذكر الامكان فقيل عوض لا يمكن ان يكون
الا كذا لا يكون الا كذا فدخل الحكم في المثال المذكور تحت اليقين بهذا المعنى لان فيه الحكم بعدم وقوع الممكن وان
لم يكن فيه الحكم بعدم امكان وقوعه بل فيه الحكم بنحو ذلك الامكان وقد نبهت على جواز الحكم الجازم باحدهما

يعني

مع الحكم الجازم بالآخر قال ولا يجتمع ظن وعلم على طرفي بعض الشيء ولا على طرفه الواحد كلاهما
بالفعل بل قد يظن بالفعل ما يعلم بالقوة بعضه كمن علم يقينا كبرى كالحاكم ان لا شيء من الاثيريات بعنصري
علما تاما ثم حكم ان الكواكب نارية لضوئها ظنا وانما هو لغيبة نسبة الاصغر الى الاكبر عن ذهنه وبعود داخل
فيه بالقوة او يكون علم المقدمتين كالحاكم ان هذه البغلة حبلى وكان علم ان كل بغلة عاقر ولم يخطر بباله تركيب المقدمتين
ورآها منتفخة البطن فحكم بانها حبلى فظن ما علم بعضه بالقوة فهكذا يجتمع العلم والظن بل الجهل بشيء واحد
وبهذا يحل قول القائل انك علمت ان كل اثنين زوج ثم الذي في يدي ان لم تعلم انه زوج فقد بطل حكمك الكلي فان على كل اثنين
حكمك الكلي تناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة فهي معلومة لنا من حيث انها من جزئيات الاثنين
لا من حيث انها حصاة او حجارة فالخصوصيات محتاجة الى علم آخر اقول قوله ولا يجتمع ظن وعلم على طرفي
بعض الشيء يريد انه لا يجوز ان يكون في حالة واحدة بالنسبة الى شخص واحد الطرف الايجابي معلوما والطرف
السلبي مظنونا او بالعكس وقوله ولا على طرفه الواحد يريد ان الظن والعلم لا يجتمعان لا على طرف الايجاب
ولا على طرف السلب بمعنى ان لا يكون طرف الايجاب مظنونا معلوما في حالة واحدة بالنسبة الى شخص واحد وكذا
طرف السلب وقوله كلاهما بالفعل يريد ان الذي ذكرنا من ان الظن والعلم لا يجتمعان لا على الطرفين ولا على
الطرف الواحد انما هو اذا كان ذلك الظن والعلم بالفعل اما اذا لم يكونا بالفعل بل كان احدهما بالقوة والآخر
بالفعل جاز اجتماعهما على طرفي النقيض وعلى طرفه الواحد قوله كمن علم يقينا كبرى كالحاكم ان لا شيء من الاثيريات
بعنصري علما تاما ثم حكم ان الكواكب نارية لضوئها ظنا معناه انا لو قلنا الكواكب اثيرية ولا شيء من الاثيريات
بعنصري لزم من هذا القياس لا شيء من الكواكب بعنصري فالحاكم بصدق هذه الكبرى حكما كليا يكون عالما لا محالة بصدق
النتيجة علما بالقوة اذا لم يجمع المقدمتين في الذهن لاندراج الاصغر تحت الاوسط الذي هو موضوع الكبرى فكل ما حكم به
على ذلك الموضوع بالفعل يكون محكوما به على ذلك الاصغر بالقوة حال ما لا يكون الصغرى حاصلة في الذهن مع الكبرى
بالفعل فاذا رأينا ضوء الكواكب ربما ظننا بسبب مشاركتها للنار التي عندنا في الاضاءة انها من عنصر النار
فيكون قد حصل لنا ظن بالفعل وهو كون الكواكب عنصرية وحصل لنا ايضا علم بعضه بالقوة وهو انه لا شيء من الكواكب
بعنصري الذي هو نتيجة القياس الذي علمت كبراه قوله وانما هو لغيبة نسبة الاصغر الى الاكبر عن ذهنه
وبعود داخل فيه بالقوة يريد ان الاصغر اذا كان داخلا تحت الاوسط وكان الاوسط داخلا تحت الاكبر
وجب ان يكون الاصغر داخلا تحت الاكبر لا محالة لان الداخل تحت الداخل في الشيء داخل في ذلك الشيء فاذا
كانت الكبرى حاضرة في الذهن والصغرى غير حاضرة فيه فلغيبة الصغرى غابت نسبة الاصغر الى الاكبر عن الذهن
ولحضور الكبرى فيه كان الاصغر داخلا في الاكبر بالقوة واعلم ان الاصغر انما يدخل في الاكبر اذا كانت

الكبرى

الكبرى موجبة اما اذا كانت سالبة فلا فالمثال الذي ذكره لا يستقيم على هذا التقرير لكنه نبه على قوله
بل الجهل بشيء واحد معناه بل هكذا يجتمع العلم بشيء والجهل به اذا كان الجهل بالفعل والعلم بالقوة قال
فان قيل اذا استحصلتم مطلوبكم بم تعرفون انه هو ولا يخرج من سبق العلم به او بقاء الجهل فنقول
ان المجهول لو كان مجهولا بالكلية او معلوما بالكلية ما طلب فهو معلوم من وجه مجهول من وجه وما جهلناه نعلم
جملة تخصصه بما علمناه فاذا حصل نعلمه بذلك التخصص اقول المقصود من هذا ايراد سؤال وجه التخصيص
على اكتساب المطالب العلمية وذكر الجواب عنه اما السؤال فتقريره ان الذي يطلب اكتسابه
لا يخلو اما ان يكون حال الطلب معلوما او مجهولا فان كان معلوما كان طلبه تحصيلا للحاصل وذلك محال
وان كان مجهولا فلا سبيل الى العلم بانه هو الذي كان مطلوبا وبالجملة فلا يخرج من سبق العلم به او بقاء
الجهل وعلى التقديرين يمتنع طلبه اما الاول فلاستحالة تحصيل ما هو حاصل واما الثاني فلامتناع معرفته
اذا وجد واما الجواب فهو انه انما كان يلزم هذا الايراد لو كان المطلوب مجهولا بالكلية او معلوما بالكلية
فان بكل واحد منهما يستحيل طلبه لما علمت لكن ليس الامر كذا بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه آخر وما جهلناه
نعلم جملة تخصصه بما علمناه فاذا حصل فنعلمه بذلك التخصص كما يجهل خصوصية ذات من الذوات ونعلم
تخصصها بصفة من صفاتها فاذا علمت تلك الذات المخصوصة علمت انها تخصصت بما من الصفة التي كانت
معلومة وجرت عادتهم بان يمثلوا على ذلك بالآبق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم الذات ولا
معلوما من كل وجه لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه آبقنا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبهذا
يندفع الاشكال وزعم بعض الاكابر من الفضلاء ان هذا الجواب يمشي في المطالب التصديقية خاصة فان المطلوب
يكون حينئذ معلوم التصور مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة واما
المطالب التصورية فزعم انه لا يمشي لان التصور المطلوب ان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لانا نعلم بالبديهة ان
الذي لا يكون للنفس به شعور البتة استحال توجه الطلب نحوه وان كان مشعورا به فهو اذن متصور
اذ لا معنى لتصوره الا الشعور به واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب التصور ثم ادعى ان هذا لا يندفع
بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من وجه لانا نقول احد الوجهين غير الآخر لاستحالة ان يكون الشيء الواحد
معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او الوجه المجهول وكلاهما
باطل لما سبق وجوابه هذا يظهر مما سبق الا اني ازيده ايضاحا وهو ان المنفصلة القائلة ان المطلوب
اما الوجه المعلوم او المجهول ان اريد انها منفصلة حقيقية او مانعة الخلو فهو ممنوع لان ههنا امرا آخر وهو الذات
التي صدق عليها الوجهان جميعا ولا شك في مغايرتها لكل واحد من الوجهين وليس الطلب متوجها الا اليه لكن الذات

منها

وكذا ان اريد انهما مانعة الجمع لصدقهما على تلك الذات وعلى التقدير صدق منعها الخلو فلا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع
طلبه وانما يكون كذا لو لم يعتبر به الوجه المعلوم كما مثلت به من الذات المجهولة التي علم تخصصها بصفة فانهما
لو كانتا اعني الذات والصفة معلومين او كانا مجهولين استحال الطلب على التقديرين وانما صح الطلب بكون احدهما
معلوما والآخر مجهولا وذلك ظاهر ويمكن تقرير جواب هذا التشكيك من وجوه كثيرة وفيما اوردته لذوي الاستبصار
كفاية **قال** فصل واعلم ان اختلاف العلوم لاختلاف الموضوعات او لتغاير جهاتها واذا تباين موضوعات
علوم بالكلية سميت متباينة واذا كان موضوع علم اعم من موضوع غيره اما بالجنسية كالمقدار الى الجسم فوق
الجسمات او بالاطلاق والتقييد كالكرات المتحركة التي هي تحت الكرات تعالى للاخص انه موضوع تحت الاعم
وكذلك ان كان موضوعاهما متغايرين ولكن احدهما ينظر في الآخر من حيث اعراضه الذاتية لكون الموسيقى
تحت الحساب **اقول** هذا هو ابتداء الكلام في تناسب الموضوعات واعلم ان الموضوع الواحد من
جهة واحدة لا يكون لعلمين فاختلاف العلوم اما لاختلاف الموضوعات او لتغاير جهاتها اما تغاير الجهات فكالجسم العالم
فانه ينظر فيه في العلم الطبيعي من حيث انه مبدأ تغير وثبات وفي العلم الرياضي من حيث مقداره وشكله ووضعه
والموضوعات المختلفة اما ان يكون مختلفة العموم والخصوص معا وتسمى متباينة بالكلية كالمقدار الذي هو موضوع الهندسة
والجسم من حيث انه مبدأ تغير وثبات الذي هو موضوع الطبيعي واما ان يكون مختلفة العموم لكنها داخلة تحت جنس
واحد كموضوعي الهندسة والحساب الداخلين تحت جنس الكم واذا تباين موضوعات علوم بالكلية سميت تلك
العلوم متباينة واذا كان بين الموضوعات مداخلة يعني ان يكون موضوع علم اعم من موضوع غيره فذلك العموم على
قسمين اما عموم جنس وهذا ايضا على قسمين فانه اما ان ينظر في الموضوع الاخص من حيث يعرض به امر آخر كموضوع
الطبيعي وموضوع الطب الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض او ينظر فيه لا من حيث عرض ان امره كالمثال
المذكور في التلويحات وهو الهندسة التي هي فوق المجسمات فان موضوع الهندسة هو المقدار وموضوع
المجسمات هو الجسم التعليمي وهو نوع من المقدار والمقدار جنس له واما ان ينظر الخ الى ان في الموضوع مطلقا
وينظر العلم الآخر فيه مقيدا كعلم الكرات المتحركة التي هي تحت علم الكرات وهذا القيد قد يكون امرا غير النسبة
كالمثال المذكور وقد يكون نسبة كعلم المناظر تحت علم الهندسة فان موضوع المناظر هو الخطوط من
حيث اضافتها الى البصر واطلاق على التقديرين يقال للعلم الذي موضوعه الاخص انه موضوع تحت
العلم الذي موضوعه اعم وكذلك ان كان موضوعاهما متغايرين ولكن احدهما ينظر في الآخر من حيث
اعراضه الذاتية لكون الموسيقى تحت الحساب فان الموسيقى موضوعه النغم والحساب موضوعه العدد
فلما كان موضوع الموسيقى ينظر فيه من حيث عوارض ذاتية للعدد اعني قيل انه داخل تحت علم الحساب الذي

فالمطلق موضوعا فوق المقيد كالكرة والكرة المتحركة ه

فالهندسة اتم موضوعا من المجسمات ه

اعني القيد

بلغ

موضوعه العدد **قال** وكل اصل موضوع في علم يبرهن عليه في غيره والغالب فيما هو كذلك وان كان يسعنا فيه نحن
وقد يبتني مقدمات العالي على السافل المحتاج اليه في بيان مقدماته ولكن بتغاير جهات الافتقار فلا يدور والعلوم
تترتب واحد فوق واحد تحت واحد ترتب الموضوعات وانتهاؤها الى الفلسفة الاولى التي موضوعها الوجود
ولا اعم منه ولا برهان على الفاسدات لتغيرها فلا يدوم العقد بها والبرهان فيما يدوم عقده يقينا والقضايا من
محسوس حاضر وغائب محتمل الفناء فلا برهان على التقديرين الا اذا اخذت كلية ملغاة خصوصياتها وجهة لست منها والممكنات
لها برهان على امكانها دون وقوعها ويمكن الاكثري جهة موقعة للظن على الوقوع كنبات اللحية بعد البلوغ والاوسط
مثانة البخار واستحصاف البشرة دون الاقلية والمتساوية **اقول** قوله ولكن بتغاير جهات الافتقار فلا يدور
معناه ان العلم العالي اذا احتاج في شيء من مقدماته الى بعض مقدمات العلم السافل فلا يجوز ان يكون تلك المقدمات التي من السافل
مفتقرة الى تلك التي من العالي لان الافتقار الذي الى بعض ما كان مفتقرا اليه حتى لا يكون بيان هذا موقوفا على بيان ذلك وبيان ذلك
موقوفا على بيان هذا دور يعلم بطلانه بالبديهة بل يجب ان يفتقر العالي الى السافل في مقدمات لا يفتقر في بيانها الى
العالي من جهة مقدمات المفتقرة الى السافل فلا يلزم البيان الدوري قوله ولا اعم منه يريد كما ان الوجود لا اعم منه
كذلك لا اعم من العلم الذي هو موضوعه قوله والبرهان فيما يدوم عقده يقينا لقائل ان يقول عليه ان حيث
عرف البرهان لم يشترط حصول اليقين الدائم بل اليقين فقط فهو اعم من الدائم وغير الدائم ومن المحسوسات ما لا يكون
العقد بها دائما كقولنا زيد في هذه الحالة يجد الم الجرح وكل كذا يجري احواله على المجرى الطبيعي فهو يجري احواله
كذلك فهذا قياس من مقدمات يقينية فيكون برهانا وموضوع هذا على جزئي فاسد ويحل هذا الاشكال بما ذكر من باب
القضايا الموجهة من انا اذا اخذنا قيد الوجود وغيره جزءا من احد جزئي القضية صارت ضرورية مطلقة ولانه
يعتبر الوقت المعين وغير المعين من موضوع له لازم ضروري بسوقه الى الحكم ومتى اخذ احكمنا بان هم الحجر
يموت في وقت كذا كان ذلك الحكم بالنسبة الى ذلك الوقت حكما دائما لا يتغير فلم يكن الحكم هنا على الفاسدات من حيث
فسادها بل من حيث ثباتها ودوامها فاندفع الاشكال المذكور قوله والقضايا من محسوس حاضر
وغائب محتمل الفناء فلا برهان على التقديرين هو دليل ثان على ان الفاسدات لا يبرهن عليها وتقريره ان
الفاسدات لا تنفك عن احد امرين اما ان يكون محسوسة حاضرة او لا يكون فان كانت محسوسة حاضرة فلا حاجة
الى البرهان عليها وان لم تكن حاضرة بل غائبة فهي تحتمل الفناء لا محالة اذ مورد القسمة كان انها فاسدة
وعلى هذا التقدير ايضا لا يبرهن عليها قوله والممكنات لها برهان على امكانها دون وقوعها يشير بذلك الى الفرق
بين امكان الوقوع ووقوع الممكن وقد سبق قوله دون الاقلية والمتساوية يريد انه ليس للممكنات الاقلية
والمتساوية جهة تدل على الوقوع بخلاف الممكنات الاكثرية **قال** التلويح الرابع في ان الحد لا يكتسب بالبرهان

موافق

حافظ

وكيفية الطرق اليه وفيه اشارة الى مشاركتهما. والحد لا يكتسب بالبرهان لانه حينئذ يفتقر الى الاوسط
ويكون الحد اكبر والمحدود اصغر ولا بد وان يكون الحدود متساوية اذ لو كان الاوسط اعم لكان الحد
المحمول اكبر اعم فلا حدية فالاوسط المساوي كيف كان ان حمل الاكبر عليه على انه محمول فقط فيتعدى
هكذا فلا بيان للحدية وان كان الاوسط المساوي فصلا او خاصة او رسما او حدا ناقصا مع انه يعود اليه
الكلام وحمل الحد عليه على انه له اي للاوسط فلا يلزم ان يكون حد لاحد هذه الاشياء حد النوع والحد التام للحد
الناقص حد ناقص وان حمل على هذه على انه حد لما هذه محمولاته في الجميع او بشواهد فمقصود على المطلوب الاول
فلا حاجة الى هذه فان كان الاوسط حدا آخر تاما فلا حدان لشيء واحد ولا اولوية في الوساطة والقسمة
غير نافعة بان يقال اما ان يكون حدا او بت اذ من الاستثناء والحصر يعود الكلام فان قيل انتم
تبرهنون على المعقولات الصرفة مثل النفس وغيرها على انها جوهر وعلى ذاتياتها والجنس الذاتيات
بعد برهنتم عليها فاعلم ان مثل هذه وان كان لنا سبيل الى معرفة بعض ذاتياته ومعرفة امر به
خصوصياتها لا يمكن لنا ان نحكم بان لا ذاتي لها وراء هذا ليتم الحد وليس بطريق الكتاب حد الشيء
حد ضده ايضا كما ظن لعدم الاولوية ويعود الكلام اليه والاستقراء ايضا غير منتج بان يقال استقرينا
الكثير وكان هذا حده فانه ان اخذ حد الحيوانات على خصوصها فلا تعدية الى الكلي ولكل واحد ما ليس
فلا استقراء مع ان الاشخاص لا حد لها وان اخذ حد نوع الحيوانات فلا حاجة الى الاستقراء اقول لو برهن على
صحة الحد لكان البرهان اما انيا او انسانيا والقسمان باطلان فالبرهان على الحد باطل بيان بطلان الاول
انه لو برهن عليه بالامر الاني لافتقر حينئذ الى حد اوسط وكان الحد المبرهن على ثبوته للمحدود حدا اكبر
والمحدود حدا اصغر ولا بد ولن يكون حدود ذلك البرهان اعني الاصغر والاوسط والاكبر متساوية
اذ لو كان الاوسط اعم لكان الحد المحمول اكبر اعم من المحدود فلا يكون حدا لان الحد يجب مساواته
للمحدود ولما علمنا ان الاوسط اذا كان اعم كان الاكبر اعم لان الاكبر حينئذ اما ان يكون مساويا للاوسط او اعم
او اخص او مساويا ولا جائز ان يكون مساويا والا لم يكن محمولا عليه وكذا لو كان اخص منه لم يكن اما اعم
او مساويا وعلى التقديرين يلزم عمومه للاصغر المحدود لان الاعم من الاعم من الشيء يكون اعم من ذلك الشيء وكذا
المساوي للاعم منه واذا بطل ان يكون الاوسط اعم منه فهو مساو لا محالة لظهور بطلان ما عدا ذلك من الاقسام
واذا كان مساويا فسواء كان ذاتيا او عرضيا فلا يخلو اما ان يحمل الاكبر عليه على انه محمول فقط فيتعدى الى الاصغر
هكذا فلا بيان للحدية بذلك البرهان هذا على سبيل الاجمال واما التفصيل فالاوسط المساوي ان كان
مفردا فهو اما فصل او خاصة وان كان مركبا فهو اما رسم او حد ناقص او حد تام فالحد من حمل الاقسام

نعود الكلام اليه سواء كان تاما او ناقصا ويلزم التسلسل واما باقي الاقسام مع الحد الناقص لو كان الاكبر
الذي هو الحد المبرهن على ثبوته للاصغر محمولا على الاوسط على انه له فلا يلزم ان يكون المحمول على احد هذه
الاشياء حدا النوع الذي هو الاصغر فلا يثبت حدية الاكبر له وان كان الاكبر محمولا على انه حد له فلا يكون
حدا للاصغر لان الحد التام للحد الناقص للشيء حد ناقص لذلك الشيء فلا يكون الاكبر حدا للاصغر وكذا لو كان حدا
تاما للرسم او للخاصة او للفصل فانه بيّن ان الحد التام لاحد هذه الاشياء لا يكون حدا تاما لما حملت عليه وان
حمل على هذه على انه حد لما هذه محمولاته في الحقيقة او بشواهد فمقصود على المطلوب الاول فلا حاجة الى هذه
هذا ان كان الاوسط المساوي ليس بحد تام للاصغر واما ان كان حدا تاما له والتقدير ان الاكبر حد تام ايضا للشيء الواحد
حدان تامان ولا حدان لشيء واحد على تقدير صحة ذلك فلا اولوية في ان يجعل احدهما واسطة في بيان الآخر من
العكس فبطل ان يبرهن على الحد بقياس اني واما بيان الثاني وهو ان لا يبرهن عليه بقياس استثنائي فقد ظن بعضهم
ان القسمة نافعة في ابانة الحد وليس كذا فانها بدون الاستثناء لا تفيد فاذا قلنا هذا اما ان يكون ج حدا
او ب ففي الاستثناء لعين احدهما او لنقيضه وفي اقامة البرهان على الحصر في الاقسام المذكورة يعود الكلام كما
كان اولا ويلزم الجبر ويظهر من هذا ايضا انه لا يجوز ان يبين باستثنائي شرطية متصلة ولهذا لم يتعرض لذكره
صاحب الكتاب وما عارض به من البرهان على جوهرية النفس واجاب عنه فهو واضح من كلامه وكذا
حكايته لما قيل من تجويز الكتاب حد الشيء من حد ضده وجوابه واما ما ذكره من ان الاستقراء غير منتج
في اكتساب الحد معوله ولكل واحد ما ليس له فلا استقراء معناه ان لكل واحد من جزئيات الكلي
ما ليس لذلك الكلي فلذلك الزيادة اما مدخل في حد الجزئي من حيث هو ذلك الجزئي فيكون حد كل واحد من تلك
الجزئيات مغايرا لحد الآخر ولحد الكلي فليس للجميع او للاكثر حد واحد ليقال انا استقرينا فكان ذلك الحد
هو حده وقوله مع ان الاشخاص لا حد لها يريد انه لو كان لتلك الجزئيات ما صح الاستقراء والجواب ان الحد
لها فاولى ان لا يكون الاستقراء يصح فيها والدليل على انها لا تحد ان ما يزيد في كل واحد منها على الماهية المشتركة
هو من قبيل العرضيات الغير المقومة للماهية فلا مدخل لها في الحد وما يعم ذلك ما هو سواء من الاسباغ
وقوله وان اخذ حد نوع الحيوانات فلا حاجة الى الاستقراء معناه ان العائد من الاستقراء ما على قول
من زعم ان الحد يكتسب به هو ان يبين حد النوع من حد جزئياته فاذا لم يكن للجزئي من حيث هو جزئي حد بل
كان الحد لنوعه لا له من حيث شخصيته كان الاستقراء لا محالة مستغنى عنه اذ ليس المراد منه على هذا الرأي
الا ان حد النوع وذلك قد ثبت وحصل على هذا التقدير فيكون بيانه مرة اخرى تحصيلا للحاصل وهو محال
بل الطريق ان يؤخذ شخص واحد من النوع المطلوب حده ويعد صفاته ويرى انها كلها صفة

الى العام الذي ليس فوقه عام آخر من الداسات وسنزل منه على الترتيب من غير اخلال واسطة
وترى الداخل في الجمع بعوايد مضت وعبرة يحذف والمقيمات التي تتقوم وجوده ما قسمتها والمقولات
في جوانب ماهو المترتبة حتى ينتهي الى معقول لا معقول تحته ويجمع الداسات والعامة تدخل تحت الجنس
وتفرق بالفصول فهذا هو طريق الحد وهو التركيب والقسمة تنفع في هذا لئلا يحذف واسطة وتحفظ
بها التقاسيم الطولية والعرضية فان الجسم ذا النفس مثلا ينقسم الى المتغذي وغيره وتارة الى
المتحرك بالارادة وغير المتحرك بالارادة فهذه عرضية **اقول** لما بين استحالة اكتساب الحد
بالبرهان شرع بعده في الطريق الى اكتسابه والمقيمات التي تتقوم وجوده ما قسمته هي الفصول على ما عرفت
والتقاسيم الطولية هي ان ينقسم الشيء الى قسمين او اكثر ثم ينقسم كل واحد منهما او احدهما الى قسمين آخرين
فصاعدا والتقاسيم العرضية هي ان ينقسم الشيء بوجهين من التقسيم فصاعدا من غير ان يكون احد الوجهين او الوجوه
متوسطا في القسم الآخر كالمثال المذكور في الكتاب **قال** فصل في مشاركات بين الحد والبرهان
وقد يقع ان يكون جوابا ما ولم عن اوسط البرهان وقد يكون من العلل الذاتية للشيء مثاله اذا اسئل ان القمر
لم ينكسف فيقال لان الارض توسطت بينه وبين الشمس وكل ما كان كذا يوجب زوال ضوئه فيتبين به الكسوف و
يسأل ان الكسوف ما هو فيقال هو زوال ضوء القمر لتوسط الارض بينه وبين الشمس وقد تقدم في الحد الاكبر
في البرهان واعلم ان العلل الاربع وهي الفاعلية كالنجار للكرسي والمادية كالخشب له والصورية
كهيئته والغائية وهي التي لاجلها الشيء كالصلوح للجلوس عليه والاربعة اذا حصل حصل الشيء والغائية
والصورية اذا اوجد كل منهما دل على وجود الكرسي لا لانهما بل بالكل دون الآخرين وقد يجمع الاربعة في قول شايع
كقولهم ان السيف آلة صناعية متخذة من حديد متطاول معروض محددة الاطراف لحز اعضاء
الحيوان في القتال فالصناعية اشارة الى الفاعلية والى العلة الاخرى ما بقي والعلة المساوية للمعلول
تؤخذ في القول الشايع له واقسامها الخاصة لا تؤخذ الا في حد نوعه كالعفونة التي هي احد اسباب
الحمى لا تؤخذ في حد مطلق الحمى بل في حد نوع منها كحمى الغب والمساوية يجوز ان يجعل اوسط لوجود المعلول
الصاوي التي اخص من المعلول كتكاثف الهواء بالبرد وكثرة تراكم الابخرة الكثيرة علينا للسحاب
وكل واحد اخص من مطلقه فلا يجعل الا اوسط وجود المخصص وان اشتركت العلل المخصصة كورق الخروع
والتين والكرم التي هي اخص من سرعة الانتثار في امر يساويه وهو انفشاش الرطوبة اللاحمة وهو
متوسط امر آخر في الكل وهو عرض الاوراق فليجعل المساوي الاوسط **اقول** قوله وقد تقدم في الحد
ما آخر في البرهان معناه ان زوال ضوء القمر متاخر في البرهان عن توسط الارض بين الشمس وبين القمر وهو في الحد

المرتبة نخ

التقسيم نخ

والتي هي احص

متقدم على الوسط المذكور وكذلك في كل ما يقع فيه جوابا ما الذي يطلب به التصور ولم الذي يطلب به
علة التصديق وان كان في المثال المذكور نظر لا يليق ايراده اذ لا مناقشة في الامثلة **قوله** والغائية والصورية
اذا اوجد كل منهما دل على وجود الكرسي لا بهما بل بالكل دون الآخرين يريد ان هاتين العلتين اذا اوجد كل
منهما دل على وجود المعلول لا به فقط بل به وبباقي العلل المذكورة فان الهيئة السريرية لا توجد الا ان يكون
السرير قد وجد لا ان تلك الهيئة علة مستقلة في وجوده بها وحدها يوجد بل بها مع العلل الباقية وكذا العلة
الغائية كالجلوس على السرير ولا كذلك حال العلتين الاخريين وهما الفاعلية والمادية فان كل واحد منهما قد يكون
موجودا ولا يكون المعلول موجودا **قوله** والى العلل الاخرى ما بقي يريد ان الحديد هي العلة المادية
وكونها متطاولة معروضة محددة الاطراف هو العلة الصورية وكونها لحز اعضاء الحيوان في القتال
هو العلة الغائية **قوله** والعلة المساوية للمعلول يحترز بذلك عن العلة التي هي اخص كالاربعة للزوجية
قوله وكل واحد اخص من مطلقه فلا يجعل الا اوسط وجود المتخصص يريد ان كل واحد من علتي السحاب
هي اخص من مطلق السحاب فلا يجعل تلك العلة الاخص اوسط وجود مطلق المعلول انما يجعل اوسط المعلول
المتخصص بتلك العلة **وقوله** في امر يساويه يعني يساوي سرعة الانتثار **وقوله** وهو متوسط امر آخر
في الكل يريد ان ذلك الانفشاش يحصل بتوسط امر آخر حاصل في كل واحد من تلك العلل الخاصة **وقوله** وهو عرض
الاوراق الضمير عائد الى ذلك الامر الآخر **قوله** فليجعل المساوي الاوسط يريد انه يجب ان يجعل المشترك الذي هو
علة مساوية للمعلول اوسط في البرهان واعلم ان اشباع الكلام في كل واحد من هذه العلل ووجه انحصارها في الاربع
المذكورة ما يأتيك في الفلسفة الاولى عند تقاسيم الوجود وهو غير لائق بهذا الموضع وفي مباحث البرهان كلام طويل لا يناسب
غرض الكتاب استقصاؤه **قال** النهج الخامس في التباسات المغالطية **اقول** قبل الكلام
في هذه الاقيسة اذكر مقدمة تنزل منها الى المقصود وهي ان افعال المغالطين اما ان تكون في امر خارج عن القياس
او في نفس القياس والاول لم يذكر في التلويحات وهو كتخجيل الخصم وتزييف قوله والاستهزاء به وقطع كلامه
والاغراب عليه في اللغة وذكر ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك مما لا حاجة الى ذكره
ويشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من الكتب المطولة في المنطق واما الذي في نفس القياس فالسبب العام له عدم
التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه وقد حصر في ثلاثة عشر قسما لان الغلط او المغالطة اما ان يتعلق باللفظ او بالمعنى
والمتعلق باللفظ اما باعتبار انفراده او باعتبار تركيبه والذي باعتبار الانفراد اما في جوهر اللفظ
او في احواله فما في جوهره هو ان يكون مدلولاته مختلفة ويدخل في ذلك الاشتراك والمجاز والتشكيك والتشابه
وما يجري مجرى هذه مما هو مذكور في ايساغوجي وما في احواله ينقسم الى ما يكون بتلك الاحوال ذاتية للفظ

لا ادخل عليه بعد تحصله وهي الاحوال التصديقية او عرضية له داخل عليه بعد صيرورته لفظا محصلا كالاعراب
والبناء والشكل والاعجام والذي باعتبار تركيب اللفظ اما الاشتباه في نفس التركيب او في وجوده
وعدمه بان يكون التركيب موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب او بالعكس معدوما فيظن موجودا
ويسمى تركيب المفصل فهذه ستة اقسام يتعلق بالالفاظ منها ثلاثة يتعلق بالبسائط وهي التي في جوهر اللفظ
والتي في احواله الذاتية والتي في احواله العرضية وثلاثة يتعلق بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وفي تفصيل
المركب وتركيب المفصل واما المغالطات المعنوية فاما في القضية الواحدة باعتبار انفرادها او في
القضايا باعتبار تركيبها والذي في القضية الواحدة اما في احد جزئيها او فيهما معا وما في احد الجزئين
فاما بان لا يورد بل يشتبه بغيره كعروضاته او عوارضه ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واما بان
يورد لكن يوجد معها ما ليس منها او يحذف عنها ما هو منها ويسمى سوء اعتبار الحمل وما في الجزئين معا كان يجعل
كل واحد منهما في موضع الآخر ويسمى ايهام العكس والذي في القضايا باعتبار التركيب اما في التركيب القياسي
او غيره والثاني يسمى جمع المسائل في مسئلة وما في التركيب القياسي اما بالنسبة الى النتيجة او لا بالنسبة اليها
فان كان بالنسبة الى النتيجة فاما بان يكون النتيجة بعينها ماخوذة فيه على انها احدى مقدماته وهذا هو المصادرة
على المطلوب الاول واما بان لا يكون كذلك لكنه غير مناسب للنتيجة ويسمى اخذ ما ليس بعلة علة وان كان لا بالنسبة الى
النتيجة فاما ان يكون من جهة المادة او من جهة الصورة فاما ما هو من جهة المادة فهو الذي اخذ فيه ما ليس بصادق من المقدمات
واخذ صادق المقدمات لم يكن قياسيا واما ما هو من جهة الصورة فكما لا يكون على شكل منتج وجميع ذلك يسمى
سوء التأليف فهذه سبعة اقسام يتعلق بالمعاني منها ثلاثة باعتبار القضية بانفرادها وهي اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وسوء اعتبار الحمل وايهام العكس ومنها اربعة باعتبار القضايا المركبة وهي جمع المسائل في مسئلة
والمصادرة على المطلوب واخذ ما ليس بعلة علة وسوء التأليف فهذا وجه الحصر في هذه المغالطات العامية
ولم يذكرها في الكتاب على هذا الاسلوب الحاصر بل قسمها الى ثلاثة اقسام ما هو بسبب المادة وما هو بسبب الصورة
وما هو بسببهما معا وذكر في كل قسم منها عدة مغالطات على سبيل الاستقراء ولم يتعرض للمغالطات الخارجة عن
القياس المطلوب به انتاج التي يختص على ما في نفس القياس اذ هو المذكور في معظم الكتب المختصرة
الا اني لم ار اهمال التنبيه عليه لكونه اكثر استعمالا في هذا الزمان لعدم معرفة الاكثرين بالقوانين المغالطية
المحضة بالاقيسة فيعدلون لمحبتهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق الى امور خارجة عن القياس يقصدون بها
ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعين انهم قد قهروه واسكتوه وعلت اصواتهم على صوته
وهذا هو دأب من ليس له قدم راسخ في العلم او من كان في طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرئاسة

فان كل هذه مما يمنع من الاذعان للحق ويصد عن الاعتراف بالصواب ونعم ما قيل حب الدنيا راس كل خطيئة واعلم
ان المغالطات المذكورة قد تورد على وجه الغلط وقد تورد على وجه المغالطة واذا تكلمت على المغالطات
القياسية على نسق ما في الكتاب انسب كل مغالطة يذكرها المصنف الى قسم من الاقسام الثلاثة عشر المذكورة
مع تمثيل ما لم يذكره مثالا وقبل الشروع في ذلك يجب ان نعلم ان اصطلاحه في المغالطات التي يذكرها انها
لفظية او معنوية او بحسب مادة القياس او غير ذلك مما يعتبر عن بعض المغالطات به هو غير الاصطلاح المذكور
في التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر في اقسام احد هذه ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما
ذكرت ذلك لئلا ينسب ما يرد منه الى غفلة قال الغلط في القياس قد يقع بسبب مادته وقد يقع بسبب صورته
وقد يقع بسببهما وما هو بسبب الصورة فان لا يكون من شكل ناتج او ضرب ناتج بالاغفال عن شرائط سبقت في السوابع
والمختلطات اقول الكلام في هذا القسم وهو ما يقع بسبب الصورة قد سبق وانما ههنا نبه عليه فقط
لدخوله في القسمة والشرائط التي سبقت في السوابع هي كون الكبرى جزئية في الشكل الاول او الثاني او كون الصغرى
سالبة في الاول او الثالث واما التي في المختلطات كالوجوديتين في الشكل الثاني والغلط في هذا القسم كله
هو من باب سوء التأليف قال والذي يقع بسبب المادة فاما المصادرة على المطلوب الاول او لان النتيجة
مساوية للمقدمة في المعرفة والجهالة فانه ليس يبين احدهما بالاخرى بل ما هو العكس او لكذبهما ومع كذبهما اذا
اذا اوردت في القياس فلا بد لها من مناسبة مع الصادق وذلك اما الاشتباه لفظي او معنوي اما الاول
فقد يقع الاشتباه في نفس اللفظ كالالفاظ المشتركة نحو العين وقد يقع ايضا بسبب المتشابه والمشكك او
الاشتباه بسبب الادوات كما يقع بسبب حروف الربط او باعتبار التركيب كقولك غلام حسن بالسكونين
او بسبب صرف او وقف وابتداء كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم اقول اما المصادرة
على المطلوب الاول فقد سبق بيانها واما ان المواد الكاذبة في القياس لا بد من مناسبتها للصادق فلانه بسبب ذلك
ان الذهن السليم لا يصدق الكاذب الا اذا كان مشابها للصادق بوجه ما واما الالفاظ المشتركة والمتشابهة
والمشككة فقد مضى بيانها وامثلتها وجميعها من باب الغلط بسبب جوهر اللفظ وما يقع بسبب حروف الربط
فقد مضى مثاله ايضا وهو كما يقال ما تعلمه الحكيم فهو كما تعلمه فلفظة هو بان تجعل راجعة الى الحكيم وبان الى ما تعلمه
ويختلف المعنى بحسب ذلك واما قولك غلام حسن بسكون الميم والنون فيحتمل اضافة غلام الى حسن او كون حسن
صفة لغلام فلهذا كان مغلطا فهذا وما قبله من باب الغلط بسبب نفس التأليف باعتبار وبسبب
احوال اللفظ العرضية باعتبار واما الوقف بسبب الحرف فهو كالقابل الذي صيغته في تصريف كصيغة الفاعل
فقط بسبب ذلك لنحو المفعول وهذا من باب الغلط بسبب الاحوال الذاتية للفظ واما الابتداء فالوقف
في اللفظ

وقف على قوله تعالى الا الله ثم ابتدأ والراسخون في العلم وبعضهم لم يقف بل عطف والراسخون على ما قبله والمعنى يختلف بسبب ذلك على ما لا يخفى وهذا من باب جمع المسائل في مسئلة **قال** والمعنى اما ان يكون لخلط في السور كاخذ الكلي وكل واحد والكل كل منهما مكان الاخر واخذ البعض السوري مكان الجزء الحقيقي او لسبب في الجهة كاخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموصوفة بها ونحوها

اقول من ههنا شرع في الاشتباه بسبب المعنى والفرق بين الكلي والكل وكل واحد وقد مضى في شرائط المقول على الكل وبه يعرف الفرق بين البعض السوري والجزء الحقيقي فان البعض السوري معناه بعض الافراد التي يصدق عليها الموضوع ولا كذلك الجزء واحترز بالحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث هو جزء وهذه الاغلاط المتعلقة بالسور من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ لاشتراك اللفظ كل وبعض بين هذه المعاني المذكورة واما اخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموصوفة بها فنحو كاستعمال ليس بالضرورة في موضع بالضرورة ليس وكذا غيرها من الجهات وقد عرفت الفرق بين تقدم السلب على الجهة وتاخره عنها واما قوله ونحوها فيحتمل ان يريد به الاطلاق فانه ليس بجهة وهو يذكر مع الجهات كليس بالاطلاق في موضع بالاطلاق ليس ويحتمل ان يريد به كل ما يختلف المعنى فيه بسبب التقديم والتاخير سواء كان ذلك في السلب او غيره وقد مضى مثاله

قال او بسبب في نفس المقدمة وهو اما تركيب المفصل كقولنا زيد طبيب وزيد حسن فيركب ويقال زيد طبيب حسن او تفصيل المركب كقولنا الخمسة زوج وفرد فيقال الخمسة زوج وهي فرد وهذا من باب الغلط اللفظي ايضا او ايهام العكس كقولنا كل ثلج ابيض فيوخذ كل ابيض ثلج واما بان لا يستعمل الموضوع بكليته في العكس او لاخذ الحكم الخاص للعام للمعدومة كمن راى الحكم انها لا تتصور ذاتها رما انه فاخذ انها كذا للعرضية لتعدى الى البياض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى وهذا يقع كثيرا او استعمال الجدليات كلها فيما يدعى انه قطعي مغالطة **اقول** الثلثة الاول ظاهرة والرابع وهو ان لا يستعمل الموضوع بكليته في العكس هو من باب سوء اعتبار الحمل واما الخامس فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات والسادس من باب اخذ ما ليس بعلة علة **قال** او اخذ اللازم الذي مكانه كمن عهد الانسان حيوانا ومكلفا فظن ان كل حيوان مكلف **اقول** هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن قال ان القاعد في السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا يبقى احد اكله كل منها على مكان واحد لسبح الجالس **اقول** هذا وان سماه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فهو من باب سوء التاليف

٨٠

قال او لاخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل او بالعكس او اخذ الذهني مكان العيني او بالعكس او اخذ مثال الشيء على حكمه او اخذ حكم الكل لجزئها او جزئه لجزئها او الذهول عن شرائط الحمل او لترك الاعتبارات كمن سمع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة في الاعيان وليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان يحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة فغلط وغلط في رعاية الجهات والحيثيات امر مهم

اقول اما اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه فقد سبق مثاله في ضابط الحمل واما اخذ الذهني مكان العيني فهو كمن حكم على الجنس المنطقي بما يحكم به على الجنس الطبيعي واما عكسه فكمن حكم على الجنس الطبيعي بما يحكم به على المنطقي واما اخذ مثال الشيء على حكمه فكما يحكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار بانها في الذهن محرقة لكون النار الخارجية كذلك واما اخذ حكم الكل لجزئها فكما حكم بعضهم بان السمع والبصر معللان بالحيوة وانما هما معللان بها مع الالات واما قوله او جزئه لجزئها يريد بذلك اخذ جزء الحكم معللا بجزء العلة كتفضيل رفعه الف رجل لمسافة ما فظن ان الواحد منهم يرفع من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس كذلك لازم بل قد لا يمكن الواحد التحريك اصلا واما الذهول عن شرائط الحمل فقد مضى ذكرها وما ذكر بعد ذلك فظاهر وهذه الغلطات بعضها لاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وبعضها لسوء اعتبار الحمل **قال** والغلط المناسب للصورة والمادة قد يقع بسبب اختلاف الحد الاوسط من المقدمة كقول القائل الانسان حيوان والحيوان جنس وانما اخذ في الكبرى الطبيعة الحيوانية التي لا تكون في الاعيان وبيان سبب المادة لا لاشتباه لفظي من الالف واللام او نحو من غيره **اقول** هذا هو ابتداء الكلام في القسم الثالث من الاقسام الثلثة التي عقد عليها باب المغالطات وهي التي تكون بسبب الصورة والمادة معا وقوله او نحوه من غيره يعني من غير هذا المثال واعلم انه اذا كانت تلك الطبيعة هي الماخوذة في الكبرى لم يصدق الكبرى كلية حينئذ فيكون الحيوان المحمول في الصغرى غير الموضوع في الكبرى فلهذا لم يتم القياس وهذه المغالطة باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احواله العرضية ان نظرنا الى ما دخل عليه الالف واللام ويحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف **قال** وقد يقع بسبب لفظ يشترك اذا من الموضوع او المحمول

اقول هذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو مثل قولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان مع انه لا يصدق الانسان وحده حيوان او لو حمل وحده جزءا من المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك

فهو صهال لجاءت النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة وقد يمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه اخر وهو
ان الصغرى عبارة عن قضيتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وهي لا شيء مما ليس بانسان بصهال ولفظة
وحده هي الدالة على هذه السالبة فباعتبار الموجبة انتج الانسان حيوان وباعتبار السالبة هو عقيم
وعلى هذا الجواب يكون المغالطة في هذا المثال من باب جمع المسائل في مسئلة قال او لعدم تكرر
الاوسط بكليته او بسبب اختلاف الاصغر او الاكبر في المقدمتين والنتيجة اقول اما الاول فكقولنا
الانسان له شعر وكل شعر ينبت فالانسان ينبت وهذا من باب سوء التاليف واما الثاني
فكقولنا الفلك المحدد للجهات ليس وراءه جهة وكل ما ليس وراءه جهة لا يتحرك ويستنتج منه ما الفلك لا يتحرك
موضوع الصغرى وهو الفلك المحدد لم يكن هو بعينه موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا وهذا من باب
اخذ ما ليس بعلة علة قال ومن اهمال الاعتبارات ما يقال على قولنا ان صغرى الاول اذا كانت
ممكنة والكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية انه ينتقض بقولنا كل انسان يمكن ان يكون متحركا وكل متحرك بالضرورة
متقوم بالحجم وليس لنا ان نقول كل انسان بالضرورة متقوم بالحجم واجيب عنه بان الكبرى وصفية اي ما دام
اي عرفية عامة
متحركا مع الاعتراف بان نتيجة الممكنة الصغرى والوصفية الكبرى ممكنة فلو كان لهذا كان يساعد ان يقال
كل انسان يمكن ان يتقوم بالحجم وليس كذا وانما الغلط لان الكبرى ليست مقولة على الكل اذ لا يصح
ان يقال كل واحد مما يوصف بانه متحرك بالضرورة يتقوم بالحجم حتى يتعدى الى الانسان والفرس وغيرهما
بل التقويم بالحجم للمتحرك من حيث هو متحرك فلا يتعدى الى الحقايق التي وراء المتحرك ووضع ما ليس بعلة علة غلط
يختص بالخلف وهو ان يدعى ان المحال كان لبعض المطلوب ويكون لغيره اقول هذا الاخير هو كاستدلال
ارباب علم الكلام على استحالة وجود الهين بانهما لو وجدا واراد احدهما تحريك جسم والاخر سكونه
فاما ان يقع مرادهما معا وهو محال او مراد احدهما فقط ولا مرجح او لا يقع مراد واحد منهما فليسا بالهين وهذا
لم يلزم من مجرد وجود الهين بل من وجودهما مع فرض تخالفهما في الارادة والمحال انما يلزم من
هذا المجموع لا من مجرد بعض المدعى وقد علمت ان وضع ما ليس بعلة علة في الاصطلاح المذكور في
حصر المغالطات لا يختص بالخلف وصاحب الكتاب اصطلح على تخصيصه به قال ضابط
فاذا اورد عليك قياس فانظر في جميع اجزائه واسواره وجهاته ونفس مقدماته وحدودها ثم في تركيبه
انه من اي شكل واعتبر شرائطها عساك لا تغلط ان شاء الله اقول انه لما فرغ من ذكر المغالطات
ذكر بعد ذلك هذا الضابط ليحترز به منها وهو انه اذا اردت ان تعلم صحة ما يرد عليك من الاقيسة فيجب ان تنظر
في جميع اجزائها القريبة والبعيدة كذلك حتى ينتهي الى المفردات التي لا تركيب فيها ثم تنظر في اسوار

وهي الا انه صهال

باعتبار القياس وباعتبار الحدود سواء اعتبار الحمل مثاله لاختلاف الاصغر والنتيجة فاما مثال اختلاف الاكبر والنتيجة فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المنكر غير المعرف المنتهي للجهر

مقدمات تلك الاقيسة وجهاتها ثم في نفس تلك المقدمات وحدودها هكذا ذكر في الكتاب وفيه نظر
لان المقدمات والحدود هي اجزاء القياس فلا حاجة بعد قوله فانظر في جميع اجزائه الى ان يعطف
عليها النظر في نفس مقدماته وحدودها فاحد القولين زيادة لا حاجة اليها هذا ما يتعلق بمادة القياس
واما ما يتعلق بصورته فهو ان تنظر في تركيب القياس انه من اي شكل هو وتعتبر شرائط الاشكال المذكورة
سواذجها ومختلطاتها فانه اذا راعى هذه الامور كلها عساه لا يقع عليه غلط في انظاره والحاصل
انه كلما كانت المادة صحيحة والتركيب صحيحا كانت النتيجة حقة لا محالة واعتبار حال المادة و
التركيب وقد عرفته من القوانين التي اعطيتها وانما لم يجزم بعدم مراعاة هذه الامور بعدم وقوع الغلط
لقوله عساك لا تغلط لان القياس كما ستعرف ان شاء الله ليس بعلة موجبة لحصول النتيجة انما هو معد لحصولها من
المبدأ الفياض وقد يجوز في بعض النفوس ان لا تستعد بذلك الاعداد لتحصيل شيء وان كان ذلك الاعداد بعينه
معدا لغير تلك النفس وربما اختلف ذلك في نفس واحدة بحسب حالتين وكل ميسر لما خلق له قال
اللوح السادس في ضوابط متفرقة بعضها عرشية سنقع بها فيما بعد وبعضها لوحي قدمناه من موضع حاجتنا
اليه اقول هاتان اللفظتان اعني العرشي واللوحي قد استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب
ولم يتبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنظره وباللوحي ما اخذه من الكتب والله اعلم
بالحقائق قال ضابط في العام انه يلزم من صدق الاخص صدق الاعم ولا عكس ويلزم من كذب الاعم
كذب الاخص ولا عكس والاعم صدقا اخص كذبا والملازمات ايجابا متلازمان سلبا وبعض الاخص
اعم من بعض الاعم ففي الشرطي المتصل اذا كان التالي اعم فلنا ان نجعل سالبة مقدما وسالبة
المقدم تالية والمتصل موجبة صادقة وكذا في الحملي اقول ان هذا الضابط يشتمل على ابحاث
منها انه يلزم من صدق الاخص كالانسان صدق الاعم كالحيوان ولا عكس اي لا يلزم من صدق الاعم صدق
الاخص كما لا يلزم من صدق الحيوان صدق الانسان او الفرس او غيرهما مما يعد اخص تحت الحيوان اخص منه
اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين فلم يكن بينهما
عموم وخصوص هذا خلف ومنها انه يلزم من كذب الاعم كذب الاخص ولا عكس اما الاول فلانه لو
كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيكون الخاص صادقا والعام كاذبا وقد كنا قلنا
انه يلزم من صدق الاخص صدق الاعم هذا خلف ايضا واما الثاني فهو ظاهر من المثال السابق ومنها
ان الاعم صدقا اخص كذبا والاخص صدقا اعم كذبا اي كل شيئين يلزم من صدق الواحد منهما صدق الاخر ولا عكس
فانه يلزم من كذب ذلك الاخر كذب ذلك الواحد ولا عكس وكل شيئين يلزم من كذب الواحد منهما كذب الاخر

ولا عكس فانه يلزم من صدق كل الاخر صدق ذلك الواحد ولا عكس كاللون والسواد فانه لما كان كلما صدق السواد صدق اللون ولا ينعكس لزم انه كلما كذب اللون كذب السواد ولا ينعكس هذا اللزوم متعاكس فانه لما كان كلما كذب اللون كذب السواد ولا ينعكس لزم انه كلما صدق السواد صدق اللون ولا ينعكس ومنها ان المتلازمين ايجابا متلازمان سلبا فان كل ج ب وكل ب ج اذا كانا متلازمين كان ليس كل ج ب وليس كل ب ج متلازمين اذ لو لم يكونا متلازمين لاقتسما الصدق والكذب على الفرض الصادق ليس كل ج ب والكاذب ليس كل ب ج واذا كذب ليس كل ب ج صدق كل ب ج فيلزم صدق كل ج ب لتلازمهما واذا صدق كل ج ب كذب ليس كل ج ب والغرض انه صادق هذا خلف وكذا لو كان الصادق ليس كل ب ج ومنها ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فانه كلما صدق نقيض الاعم صدق نقيض الاخص من غير عكس فيلزم ما قلنا اما الاول فلانه لو لم يكن كذا لصدق الاخص على بعض ما صدق عليه نقيض الاعم فيلزم بطريق العكس المستوي ان يصدق بعض الاعم على بعضها صدق عليه الاخص وذلك محال واما الثاني فانه لو لزم من صدق نقيض الخاص نقيض العام مع انه يلزم من صدق نقيض العام نقيض الخاص لكانا متساويين واذا كان نقيضاهما متساويين كان هما متساويين فيلزم ان يكون الخاص مساويا للعام هذا خلف واذا كان الامر كذا ففي الشرطية المتصلة اذا كان التالي اعم من المقدم كقولنا كلما كان هذا انسانا فهو حيوان قلنا ان نجعل نقيض التالي مقدما ونقيض المقدم تاليا كقولنا كلما كان هذا ليس بحيوان فهو ليس بانسان ونصير المتصلة المجعولة كذلك صادقة وهذا هو عكس نقيضها وكذا في الحمل اذا كان المحمول اعم من الموضوع مثل كل انسان حيوان فانه يلزم كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وقد يشكل على هذا انه يصدق كل انسان فهو ممكن بالامكان العام ولا يصدق كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان لان الموجبة تستدعي صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة والجواب ان الشيء اذا كان له مفهوم فالسلب المضاف اليه يكون له مفهوم ايضا واذا كان الممكن العام كذا فسلبه لا محالة له مفهوم واما كون ذلك المفهوم بحيث يكون موجودا اذ لا بد في قضية موجبة فلا يخلو اما ان يراد به الوجود الذهني او الخارجي فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال قال والعام قد يقال بازاء ما يحب فيه الشركة والاستغراق وهو في المحصورة الكلية وقد يقال بازاء الكلي والخاص يطلق على مفهوم الجزئي بالاشتراك ايضا ويقال ليس الحيوان اعم من الانسان يراد به العموم الثاني فاذا كان عام ذاتي لخاص فما يجب على العام لطبيعته ويمتنع عليه يجب ويمتنع على الخاص وما يمكن على الخاص يمكن على العام ولا يتعدى ما قلنا في كل واحد الى الآخر فان للخواص طبائع يجب ويمتنع باعتبارها فالا كذلك في الطبيعة العامة والعام الاول ايضا ما يجب على عمومه وجب على الجزئيات

الحاضرة

الحاضرة والشخصيات تحته وكذلك ما امكن او امتنع ولا عكس اقول قوله بازاء ما يجب فيه الشركة والاستغراق وهو في المحصورة الكلية فاعلم ان الشركة باعتبار كلية موضوعها واما الاستغراق فلان الحكم فيها على كل فرد من افراده وقوله والخاص يطلق على مفهوم الجزئي بالاشتراك يريد بهما الجزئي الحقيقي والجزئي الاضافي وقوله فاذا كان عام ذاتي لخاص يريد هاهنا بالعام الكلي وبالخاص الجزئي الاضافي وقوله فما يجب على العام لطبيعته ويمتنع عليه يجب ويمتنع على الخاص وما يمكن على الخاص يمكن على العام احترز بطبيعته عما يجب ويمتنع ويمكن لعموم الشيء او خصوصه كالحيوان والانسان فان ما يجب او يمتنع على الحيوان من حيث هو حيوان لا من حيث انه عام فانه يجب او يمتنع على الانسان وما يمكن على الانسان من حيث هو انسان لا من حيث هو اخص من الحيوان فانه يمكن على الحيوان وبالجملة يلحظ في ذلك العام والخاص الطبيعيان لا المنطقيان على ما عرفت فان الحيوان من حيث انه عام يصدق عليه بالوجوب انه محمول على كثيرين مختلفين بالحقائق ولا كذلك الانسان الذي هو اخص منه لا من حيث طبيعته الانسانية ولا من حيث خصوصه وعلى هذا القياس الحال فيما يمتنع ويمكن قوله ولا يتعدى ما قلنا في كل واحد الى الآخر معناه ان ما يجب ويمتنع على الخاص لا يلزم وجوبه وامتناعه على العام وما امكن على العام لا يلزم امكانه على الخاص وذلك ظاهر عند الاعتبار بالامثلة قوله والعام الاول ايضا ما يجب على عمومه وجب على الجزئيات الحاضرة والشخصيات تحته يريد ان العام بالمعنى الاول وهو الذي في المحصورة الكلية ما يجب على عمومه ككل ج ب وجب على الجزئيات الحاضرة من افراد ج والشخصيات الداخلة تحت ج قوله وكذلك ما امكن او امتنع ولا عكس يريد ان ما امكن او امتنع على كل واحد من افراد ج فانه يمكن او يمتنع على جزئياته الحاضرة وشخصياته ولا ينعكس في ذلك فان ما يجب او يمكن او يمتنع على فرد من الافراد من حيث ذلك الفرد لا يلزم وجوبه او امكانه او امتناعه على كل فرد من الافراد قال والقاعدة الكلية لوجوب امر لشيء تبطل بعدمه من جزئي منه واحد لا وقاعدة الامكان الكلية لا يبطلها وجود ولا عدم والقاعدة الكلية لامكان شيء على شيء نوعي يثبت بوجوده في جزئي وعدمه في آخر ولا كذلك الوجوب والامتناع الا ان يبين انه لنفس الطبيعة في ذلك الجزئي اقول قوله ولا كذلك الوجوب والامتناع الا ان يبين انه لنفس الطبيعة في ذلك الجزئي معناه ان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشيء في شخص واحد ولا الحكم بالامتناع يثبت بنفي الشيء عن شخص واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت او النفي عن الشخص الواحد لنفس الطبيعة في ذلك الجزئي كالحيوانية لزيد التي هي ثابتة له للطبيعة الانسانية لا لكونه هذا الشخص المعين فانه اذا كان الامر كذلك كان الثبوت للشخص الواحد دالا على الوجوب والنفي عنه دالا على الامتناع قال والعام الاول يلزم من صدقه صدق الخاص ويلزم من كذب الخاص كذب العام فقط بخلاف الطبيعة الخاصة فانها تعكس هذا ونعلم ان الخصوص والعموم خارجان عن جميع التي لتعقلها دونهما ولجواز اقتران كل واحد بطبيعة واحدة والكلي عن الكل فان للكلي ذهني فقط ويعقل دون جزئياته ويتقوم دونها

والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء تبطل بوجوده في جزئي واحد

خصوصياته

صدق

ويحضر مع غيبتها ويوجد مع عدم كثير منها و يدخل الجزئيات تحته ولا يدخل فيه ويوجد بتمامه في الجزئيات والكل مع الاجزاء
بخلاف جميع هذا اقول من جملة المباحث التي نختمها هذا الضابط اظهار الفرق بين العام بالمعنى الاول وغير
العام بالمعنى الثاني وبيان ذلك بان الاول يلزم من صدقه صدق الخاص الذي هو في مقابلته فانه متى صدقت الموجبة
الكلية صدقت الموجبة الجزئية ومتى صدقت السالبة الكلية صدقت السالبة الجزئية ويلزم من كذب الخاص الذي
في مقابلته كذبه فان كل واحدة من الجزئيتين متى كذبت لزم كذب كليتها واما العام بالمعنى الثاني ويسمى الطبيعة
العامة فالامر فيه بخلاف هذا فانها يلزم من صدق الخاص الذي في مقابلتها صدقها ولا يلزم من صدقها صدق
الخاص المقابل لها ولا من كذب ذلك الخاص كذبها كالحال في الانسان والحيوان ومن جملتها ان الخصوص
والعموم خارجان عن حقيقة الشيء ويدل على ذلك وجهان الاول انا قد نعقل الجسم مع الشك هل هو عامة
او خاصة او مع عدم خطور الخصوص بالبال والشيء الواحد في الحالة الواحدة لا يكون خاطرا وغير خاطر بالبال
بالبال ولو كانا اعني الخصوص والعموم نفس تلك الحقيقة او داخلين فيها لما امكن تعقلها دونهما والتالي باطل فالمقدم
مثله والثاني انه يجوز اقتران كل واحد من الخصوص والعموم بطبيعة واحدة كالانسانية التي يعرض لها
تارة الخصوص فيكون خاصة كزيد وتارة يعرض لها العموم فيكون عامة ولو كانت تلك الطبيعة نفس العموم او
مقومة به لما كانت خاصة ابدا ولو كانت نفس الخصوص او يدخل فيها لامتنع ان يكون عامة ابدا ومن جملة تلك
المباحث ان الكلي الذي هو العام بالمعنى الثاني غير الكل بمعنى الجميع ونسبة الكلي الى جزئياته مغايرة لنسبة
الكل الى اجزائه ويدل على الفرق بينهما وجوه سبعة احدها ان الكلي ذهني فقط لا وجود له في الخارج
والكل قد يوجد في الخارج وثانيها ان الكلي يعقل دون تعقل جزئياته كتعقل الانسان دون تعقل زيد وعمرو
ولا كذلك الكل فانه لا يعقل دون تعقل الاجزاء وثالثها ان الكلي يتقوم دون جزئياته بخلاف الكل
فان اجزاءه مقومة له ورابعها ان الكلي يحضر مع غيبة جزئياته اعني اي جزئي اعتبرت منها فانه
يمكن حضور الكلي مع غيبته والكل لا يكون فيه ذلك وخامسها ان الكلي يوجد مع عدم كثير من الجزئيات
التي له ولا يوجد الكل مع عدم اجزائه وهذا قريب من الذي قبله والفرق بينهما ان الذي قد يكون غير حاضر
وهو موجود لكنه لا يكون معدوما وهو حاضر وسادسها ان جزئيات الكلي داخلة تحته وليست بداخلة
فيه والكل يدخل اجزاؤه فيه ولا تدخل تحته وسابعها ان الكلي يوجد بتمامه في الجزئيات الواقعة تحته
والكل ليس كذلك مع اجزائه وفي قوله بتمامه فائدة وهو ان الكلي من حيث هو كلي لا يدخل في الجزئي لان جزء
الموجود يجب ان يكون موجودا والكلي لا وجود له في الاعيان فلا يكون جزءا من الجزئي الموجود فيها بل الداخل
في الجزئي ماهيته لا هو قال ضابط والكلي لا يقع في الوجود لانه لو حصل لكان له هوية لا تشاركها

والعموم ع

بالكثير منها

اي حصة الجزئي من الكلي الطبيعي

فيها غيره فلا كلية فلا بد من التخصيص اقول قوله فلا بد من التخصيص يريد انه لا بد فيما يوجد في
الاعيان من ان يكون مخصصا واذا كان كل موجود في الخارج مخصصا لزمه من باب عكس النقيض ان كل ما لا يكون
مخصصا لا يكون في الخارج فيقال الكلي غير مخصص وكل غير مخصص لا يوجد في الخارج فالكلي لا يوجد في الخارج
وهو المطلوب قال ضابط فالعلم الجهات واجب وممكن وممتنع ومحتمل والتبس بسير المحتمل
وكانه اراد به الممكن التردد فانا اذا لم نحكم ان الشيء واجب او ممكن او ممتنع فهو ان لا نحكم عليه بالوجوب
لجواز ان يكون ممتنعا او الامكان ان لا يكون واجبا وليس هذا الامكان هو على التفاسير السابقة وكل جهة
اذا جعلت جزء المحمول فالربط ضروري ضابط الشيء اذا كان له جزءان متشابهان لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة
بل بالمقدار كقطعتي ماء مجموعهما يشاركهما في الحقيقة الا اذا كان الجزءان المتشابهان لكل في نفسه كل واحد واحد
حصل منها حقيقة تخالفهما وهي الاثنينية وكذلك في الاشكال كدائرة من قوسين مثلا ضابط لا يصير
شيئان شيئا واحدا الا باتصال وامتزاج كما بين ماءين او ماء ولبن او بتبدل احد جزئي شيء وبقاء الآخر فيصير
شيئا آخر كالماء يصير هواء والاسود ابيض وغير ذلك لا يتحد شيئان فانهما ان بقيا فهما اثنان او لم يبق
احدهما او كلاهما فلا اتحاد ولا يصير شيء شيئين في نفسه الا بما يقبل تفصيلا وتفكيكا وهو ذات جزئين
والا ان بقي هو وحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان بطل فلا اتحاد فلا يصيران له شيئان اقول
الضابطان الاولان من هذه الضوابط الثلاثة ظاهران غنيان عن التفسير واما الثالث منها وهو في اتحاد
الاثنين واثنينية الواحد اما اتحاد الاثنين فانه لا يصير شيئان شيئا واحدا الا على احد وجوه ثلاثة
الاول بالاتصال كماءين اتصل احدهما بالآخر فصارا ماء واحدا الثاني بالامتزاج كماء ولبن امتزجا فاتحدا
الثالث بان يتبدل احد جزئي شيء بغيره وذلك الجزء مع بقاء الجزء الآخر في الحالتين واورد لذلك مثالين احدهما
كالماء اذا صار هواء فان ذلك انما يكون بان تزول الصورة المائية وتحدث الصورة الهوائية مع بقاء الهيولى
المشتركة فالصورة هي الجزء المتبدل والهيولى هي الجزء الباقي وثانيهما كالاسود اذا صار ابيض فان الاسود
من حيث هو اسود السواد جزء منه فاذا زال وحدث البياض فقد تبدل احد الجزئين مع بقاء الآخر
وهو الجسم اذ هو جزء من كل منهما من حيث هو اسود وابيض وعلم من احد هذه الثلاثة الاوجه لا يصير
شيئان شيئا واحدا لا يخلو حال الشيئين من احد اقسام ثلاثة اما ان يبقيا موجودين او يبقى احدهما موجودا
دون الآخر او لا يبقى شيء منهما موجودا بل يعدم كلاهما وكل واحد من هذه الاقسام باطل فاتحاد الشيئين باطل
اما قلنا ان القسم الاول باطل لان الشيئين اذا بقيا من غير اتصال ولا امتزاج فهما اثنان لا واحد واذا كانا اثنين فلا اتحاد
واما بيان بطلان القسم الثاني وهو بقاء احدهما موجودا مع عدم الآخر فلان المعدوم لا يتحد بالموجود بحصل منهما

اي الامكان العام والخاص والاخص والاستقبالي المذكورة في فصل الجهات

فانهما معنيان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الداخل

موجود واحد اذ لا يقوم ذلك الواحد الموجود بامر معدوم لان ذلك ظاهر البطلان واما القسم الثالث وهو عدم
الشيئين فمحال فبه اظهر اذ لا يقوم الواحد الموجود بشيئين معدومين بل عدما وحصل الثالث وذلك ليس
بالاتحاد فهذا ما يعلق باتحاد الاثنين واما الكلام في اثنينية الواحد فانه لا يصير شيء واحد شيئين في نفسه
الا اذا كان قابلا للتفصيل والتفكيك او هو ماهية ذات جزئين وان لم يكن كذلك امتنعت الاثنينية فيه
اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان بقي هو وحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد
اثنين **قال** ضابط واللااولوية انما تستعمل في شيء نسبته الى الاشياء بالاقتضاء واحد لذاته
من جميع الجهات اي ماهية كانت واما اذا كان في عالم الاتفاقات والاسباب الخفية فلا يمكن
دعوى ذلك كمن قال ان العطشان الذي عنده مياه تستوي نسبتها اليه لا يتصور ان يشرب واحدا
فقط لعدم الاولوية بالنسبة اليه ولا يعلم ان عدم الاولوية وان صح بالنسبة اليه فههنا اسباب اتفاقية
فلكية غائبة عنا بانه يخصص واحدا كهيئة سمائية اقتضت تخصيصها ذلك فلا يستعمل هذا في مثل
هذه المواضع ولا في الانواع المختلفة **اقول** الذي في عالم الاتفاقات والاسباب الخفية هو المعلولات
للحركات السمائية والتغيرات الفلكية واما قوله فلا يستعمل هذا في مثل هذه المواضع ولا في الانواع
المختلفة معناه ان الحكم باللااولوية اما ان يكون في الاشياء المتفقة النوع او في المختلفة النوع والاول
على قسمين اما ان يختلف بالشدة والضعف او لا يختلف فالذي لا يختلف هو كالمياه التي يمثل بها ويبين انه
ترجح احدها على الآخر لهيئات السمائية والحركات الفلكية واما المختلفات بالنوع فالترجح فيها لذلك
ولخصوصيات الانواع واما ما هو من نوع واحد ويختلف ما فيه بالشدة والضعف فصاحب الكتاب
لم يذكره اما لانه اتبع المشهورين لان الاختلاف بالشدة والضعف اختلاف بالنوع وان كان لا يرى ذلك
كما سيعرف رايه فيه او لانه عول على ان الحكم فيه يظهر مما ذكر **قال** ضابط الوجه والفرض صحيح
لما يمكن في نفسه او عند خصمك او يمتنع ولكن لا من جهة يبني الكلام عليها فانه اذا كان لا يجوز استعماله
في القياس كمن ادعى ان شريك الباري ممكن الوجود لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع فهو ممكن
مثل هذا لا يجوز والمحال من جميع الوجوه انما يعرض في شرطية يستثنى نقيض تاليها **اقول** الغرض من الانواع انما
يصح ان يجعل طريقا موديا الى المطلوب اذا كان على احد قسمين احدهما ان يكون المفروض امرا ممكنا اما في نفسه
ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا وثانيهما ان يكون المفروض ممتنعا لكن لا من الجهة التي
التي يبني الكلام في القياس عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز استعماله في القياس كمن ادعى ان شريك الباري
ممكن الوجود واستدل على ذلك بانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده

لكان ممكنا ثم يستثني عين مقدم هذه وهو انا فرضنا وجوده ينتج ان شريك الباري ممكن وهو المطلوب وصاحب الكتاب
اقتصر على ذكر القياس الاول واضمر الثاني لدلالة القرينة عليه وحله انا نستفسر هل المراد بغير ممتنع الذي
في تالي صغرى القياس الاول انه كذلك في نفسه او بحسب ذلك الفرض فان كان الاول منعنا الشرطية وان كان
الثاني وجب ان يراعى هذا القيد في الباقي فيقال وكل غير ممتنع بحسب ذلك الفرض فهو ممكن بحسبه فيكون النتيجة
لو فرضنا وجوده لكان ممكنا بحسب ذلك الفرض لكنا فرضنا وجوده فهو اذن ممكن بحسب ذلك وليس هو ذلك المطلوب
بل المطلوب انه ممكن في نفس الامر هذا هو الحل الحقيقي وفي الكتاب انما حكم بعدم جواز هذا الفرض
لان فرض وجود الشيء متفرع على امكانه وذلك الامكان هو المطلوب ههنا فكان الامر المفروض
متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور والذي قد يكون محالا من بعض الوجوه دون بعض
وقد يكون محالا من جميع الوجوه وهذا الثاني انما يعرض في شرطية يستثنى نقيض تاليها ليستنتج من ذلك بطلان
المقدم المفروض كونه محالا من جميع الاعتبارات واما فرض ذلك على غير هذا الوجه فلا يصح استعماله
في قياس يستنتج منه مطلوب **قال** ضابط كفاك في اثبات ان الشيء عدمي مثل السكون انك
في تصوره لا تحتاج الا الى استبقاء المحل ونفي شيء عنه كاستبقاء الجسم ورفع الحركة عنه ضابط لا يتصور
وجود كل واحد منهما بالآخر فيتقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى الآخر هذا محال وقيل انه لا يجوز ان يكون
كل واحد منهما مع الآخر ضرورة فانه ان كان لكل منهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه كما سبق وان كان لاحدهما
مدخل فقط فيتقدم فلا معية وان عدم الافتقار فيصح كون كل دون الآخر وليس هذا على الاطلاق فان الاضافات
مثل الابوة والبنوة لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر والشيئان اذا كان لهما علة خارجية يجوز
ان يلزم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين متحابستين مدعم مثلا ان يقام كل واحد منهما مع الآخر
ضرورة ولا تقوم احديهما الا مع قيام الآخر وتوقف ابتلال الارض على المطر والمطر على الابخرة والابخرة
على ابتلال الارض مثلا ليس بدور محال اذ ما توقف من ابتلال الارض على المطر بالعدد غير ما توقف عليه
المطر بالعدد فمثل هذا الدور يمكن والله اعلم **اقول** قوله فيتقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى الآخر
برهانه ان ا اذا كان علة لب وكان ب علة لا فلكون ا علة لب يكون متقدما على ب ولكون ب
علة لا يكون متقدما على ا فيتقدم ا على ب المتقدم على ا والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فيلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى الآخر الذي كان متقدما عليه من جهة تقدمه عليه وقد اورد على هذا
ان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع اذ العلة يجب وجودها مع وجود المعلول كما سيجيء ذلك
وان اريد به التقدم بالذات فنستفسر عن معنى ذلك التقدم وبحث لانهم الاكون الشيء علة للآخر فيصير المعنى

من تقدم كل من الشيئين على الاخر كون كل واحد منهما علة للاخر وذلك هو الذي ادعى استحالته
فكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره لينفع الكلام بحسبه
واقسام التقدم ستعرفها في تقاسيم الوجود من العلم الالهي الجواب ــــ ان تصور هذا التقدم بمعنى الافتقار
الى البيان فان كل واحد من العقلاء يتصور تقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان كان بمعاني اخر وان كان المراد بذلك
التقدم هو العلية فيكفي في تقرير ذلك ان يقال لو كان وجد كل منهما بالاخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الاخر
لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم قوله
فان ربما توقف من استدلال الارض على المطر بابعد عنها توقف علم المطر بالعدد وبدان الاستدلال الموقوف على
المطر وان كان من نوع الاستدلال الذي توقف عليه المطر الا انه مغاير له بالشخص والعدد والدور على مثل هذا
الوجه ممكن انما الممتنع من الدور هو افتقار الشيء الى ما كان مفتقرا اليه بعينه وفي هذه الصورة ليس كذلك بل هو
افتقار المثل الى ما كان شخص اخر من نوعه مفتقرا اليه وذلك جائز لا استحالة فيه وقد تمم الكلام في
المنطق بهذه الضوابط الى هذا الغرض لكونها ينتفع بها في العلوم نفعا كثيرا واعلم انه قد جرت عادة
الاوائل ان يقسموا المنطق الى تسعة فنون المفردات والمقولات والقضايا والقياس والبرهان مع
اضافة الحد وما يجري مجراه اليه والجدل والخطابة والشعر وفي هذا الكتاب عنى بعض هذا الترتيب
ولم يذكر من مباحث الجدل والمغالطه والخطابة والشعر وبعض فوائدها لكون استقصاء الكلام فيها غير مناسب والمغالطه صح
لغرض هذا الكتاب اذ هو مقصور على ما يفيد التحقيق في المسائل المهمة وهذه الفنون التي هي بمعزل
عن افادة اليقين وما يحترز به من وقوع الغلط فيه ولنقل الكلام في المقولات الى علم ما بعد الطبيعة اذ الغاية
منه في المنطق ليس الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض
من المثال تحصيل المعنى في الذهن سواء كان في نفسه مطابقا للممثل او غير مطابق بل ربما كان ترك
التمثيل بها من بعض الجهات اولى واحوط وهو ان تجريد الصور عن المواد اصون للذهن عن الغلط اذ
ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد لخصوصيتها لا للصورة المعترنة به كما عرفت ذلك في العكوس
والاقيسة وكثير من اللوازم وغيرها ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف ليحصلوا من ذلك بين ايراد المثال
لتسهيل فهم المعنى وبين تجريد الصور عن المواد التي ربما كانت موهمة للعدول عن الطريق مقتضية للعدول عن طلب الحق
هذا ما حضرني من شرح منطق هذا الكتاب والله تعالى هو الهادي الى الصواب وبيده النعمة واليه المآب فاسألك
اللهم ان تهديني السبيل وتعصمني من الاضاليل وتجعلني في هذه الدارين المؤيدين بانوار الحكمة وفي دار القرار
من اهل السعادة وارحمه برحمتك يا نعم الرحيم ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥

قال المصنف رحمه الله تباركت ربنا معنى تباركت تعاليت وقيل عظمت بركتك وزادت ممدوداتك ومخلوقاتك فان الفيض الالهي دائم في التزايد والتلاحق غير
منقطع والانفصال وانما قال خالق النور ولم يقل مبدع النور لكون اعم منها وليجمع الانوار العقلية والحسية التي هي محلات للاجسام لقبول النفوس والصور و
الاعراض من العقل الفياض والا لما امكن حصول هذه الاشياء من الفياض بل كان باب الفيض مسدودا وانما خصصه بخالق النور لان النور اعظم الموجودات واجمل المخلوقات
وبه تم الفعل والانفعال قوله ارزقنا شوق لقائك اشار الى طلب الكمال الحقيقي فان الانسان ما لم يحصل له العلم التام باعيان الموجودات على ما هي عليه ولم يستكمل
العلم الذي هو تحصيل الاخلاق الفاضلة وقطع العلائق البدنية التي غلة فانه لا يشتاق الى الموت الذي هو باب لقاء الله تعالى ولا اشتياق الى لقائه ثم سأل بعد الشوق
الى لقائه الصعود بعد المفارقة الى جناب كبريائه وهو الاتصال بالعقول المجردة والملائكة المقربين الذين هم انوار واشعة لجلاله فان الوصول الى هذا المقام هو
الغاية القصوى والنهاية العظمى في البهجة الابدية قوله واجعل ذواتنا اي نفوسنا من الطاهرات اي اجعلها مطهرة من الجهل البسيط والمركب والاخلاق
الرديئة وذلك لاجعلها كاملة في العلم والعمل والمراد بالطاهرات النفوس المفارقة للمواد بالكلية بعد الموت فان كان يجوز نفسه بعد المفارقة البدنية مجردة بالكلية
فاذا تجردت على هذا الوجه عادت الى الباري تعالى لا تمام هناك وردت الى هذا العالم وافتضت على هذا البدن والى هناك تعكس بعد ان حصلت الكمال العقلي و
العلم الكلي باعيان الموجودات والا فترد الى اسفل سافلين وماوى الخاسرين قوله انك ولي الابد وهو النعمة وجمعه اياد وانما الايدي فهو القوة
وهو جمع يد فالباري تعالى هو المعطي لجميع انواع النعم والقوة والطول هو الغنى وقيل الفضل او السعة والمجيد ماخوذ من المجد وهو الكمال التام والعظمة و شرف

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن

قال المصنف رحمه الله نستعين بالله واهب العقل عز سلطانه في تحرير الفن الثاني من كتاب التلويحات وهو الطبيعي حرسه الله من غير أهله والله تعالى خير مراعان ونذكر ما نورده منه في اربعة مراصد الاول في امور تعم الاجسام وفيه ثلثة موارد

اقول انما قدم الكلام في هذا العلم على الكلام في العلم الالهي وان كان ذلك اقدم علي هذا بالذات والشرف كما ستعرف لكون مباحث الطبيعي اسهل والامور المبحوث عنها فيه بسبب ان اكثرها محسوس هي من جهة التصور اوضح واظهر والتعليم الاجود ان نبدا بالاسهل الاظهر مترقيا الى الاصعب الاخفى وقد عرفت ان لكل علم موضوعا وهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية ولوازمه وموضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعه في الحركة والتغير والتقييد بالطبيعي لاخراج التعليمي الذي هو عرض وستعرفه والكلام في هذا العلم ينقسم الى ثمانية اقسام اولها الكلام في الامور التي تعم الاجسام كالهيولى والصورة والطبيعة والنهاية والحركة والسكون والزمان والمكان وما يجري مجرى ذلك وثانيها في الاركان التي هي السموات والعناصر وثالثها في الكون والفساد والاستحالة ورابعها في الاثار العلوية وخامسها في المعادن وسادسها في النبات وسابعها في الحيوان وثامنها في النفس الانسانية قال المورد الاول في حقيقة الجسم واحواله اللازمة في نفسه وفيه خمس تلويحات الاول في حقيقة الجسم واجزائه اما وجوده فواجب قبوله فالعقل الصريح حاكم به وليس بمحسوس صرف لان ادراك الحواس يخص بسطوحه وظواهره كما ستعرف بل الحس معاونة والعقل حاكم ضرورة ونعلم ان كل محكوم من جهة العقل لا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل الحس ادى اليه تصور سطوح واحوالها فحكم اوليا بعد التصور على ما حكم وهو جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وعرف بانه الطويل العريض العميق وفيه تسامح اذ الطول وقسيماه الحاصلة قد تتغير على موضوع كشمعة ولا تتغير حقيقتها ونعلم ان الحاصل منها اعراض خارجة لزمت او فارقت اقول لما كان الجسم الطبيعي من الجهة المذكورة هو الموضوع لهذا العلم بدأ باثباته اولا وتعريفه ثانيا وباجزائه المقومة لماهيته ثالثا اما اثباته فمستغنى عنه لان الحس يدل عليه ونبه ههنا على فائدة لم اجدها في كلام غيره وهي ان دلالة الحس عليه لا لانه في ذاته محسوس بل لان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه من مقوله الكم ولونه من مقوله الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى تركيب قياسي فهو محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته وعبر عن ذلك بانه ليس بمحسوس صرف بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم ويدل على انه من جهة ذاته غير محسوس كونه اذا عري عن اللون ربما يتشكك في وجوده كالهواء ولهذا انكره قوم وزعموا ان ما بين السماء والارض خلاء صرف وربما اتاك في باب الحس والمحسوس ما تستعين به على تحقيق ذلك وقد ظهر من هذا انه ليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما يوخذ منه من بعض الوجوه ومنه ما لا يوخذ من الحس اصلا وما نحن فيه هو من قبيل القسم الثاني من هذه الثلثة فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واحوال لها بحيث ادى اليه ذلك حكم بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما اوليا وان كان حكم العقل به موقوفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فهو انه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وهذا رسم لا حد لان الجوهر لا يرى صاحب الكتاب ان عمومه عموم الجنس كما نبه عليه في بعض كتبه وبتقدير تسليمه فباقي التعريف من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات المقومة على انه والزاوية القائمة هي الكائنة من قيام خط على خط مستقيم ولا ميل فيه الى احد الجانبين كهذا

فان مال الى احدهما فالزاوية التي من الجهة التي مال اليها حادة ومن الجهة التي مال عنها منفرجة كهذا

والمعنى انه يمكن بالامكان العام ان يعرض فيه بعد كيف اتفق ثم يعرض فيه بعد اخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وقوله قيد بالتقاطع القائمي لان السطح قد يتقاطع فيه كثير من الابعاد ولكن لا على زوايا قائمة ومعناه انه لو لا قيد التقاطع القائمي لما كان ما بعد الجوهر في هذا التعريف خاصة للجسم لمشاركة السطح له فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلثة على زوايا قائمة لكن يتقاطع فيه الثلثة واكثر منها على زوايا غير قائمة على هذه الصورة

واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا

فتقاطع الثلثة على القوائم يخص بالجسم دون ما عداه وقد يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور لاخراج السطح على تقدير صدق هذا التعريف عليه وهو خطأ فان السطح عرض والجوهر المذكور في الرسم يخرج السطح عن ذلك من حاجة الى القيد المذكور انما المراد به ما يتبين من ان ما بعد الجوهر بدون القيد لا يكون خاصة وقد طعن في هذا الرسم بانه تعريف الشيء بما هو اخفى منه لان كل احد يتصور الجسمية ويعرف الجسم وان لم يخطر بباله الزوايا القائمة وجوابه ان ذلك انما كان يكون خطا لو تصورنا الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذا

ولكن قد يتصورها من لا يمكنه ان يعبّر عنها ويوضحها واعلم ان ما يحدّ الجوهر مع هذا القيد
مخصوصة بمطلق الجسم لا بالجسم الطبيعي فان الجسم التعليمي ايضا يشاركه في هذه الخاصية انما
يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بكون الطبيعي داخلا تحت الجوهر وكون التعليمي داخلا تحت الكم المتصل
وسيرد عليك ابحاث يتعلق بهذا الموضع يجب ان تحفظها عليه اذا انتهيت اليها وما حكاه من تعريف
الجسم بانه الطويل العريض العميق فمراد من عرّفه به انه يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض
وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار والمراد به يتأتى قسمته كذلك واذا عني به ذلك
كان هو التعريف الاول اذا صرّح بانه جوهر فانه بدون هذا التصريح يدخل فيه الجسم التعليمي كما علمت
والطول يقال بازاء الخط وللاطول الامتدادين المحيطين بالسطح وللامتداد المفروض اولا ولو كان
مساويا او اقصر وللامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيطه وللاخذ من راس الحيوان الى اخر جزء
من اجزائه والعرض يقال بازاء السطح ويقال للاقصر الامتدادين المحيطين بالجسم وللامتداد المفروض
ثانيا ولو لم يكن اقصر وللامتداد الاخذ من يمين الحيوان الى شماله والعمق يقال للامتداد الواصل
بين السطح الاعلى والاسفل اذا كان الابتداء من الاعلى فان كان الابتداء من الاسفل سمّي سمكا
واذا تبين مراد من عرّف الجسم بانه الطويل العريض العميق ظهر ان التعبير عن ذلك المفهوم بهذه العبارة
فيه نوع تسامح وتساهل والوجه في ذلك ان الجسم ليس انما هو جسم بما فيه من الامتدادات بالفعل
ويتضح ذلك بانا لو اخذنا قطعة الشمع وجعلنا طولها مثلا شبرا وعرضها اصبعين وسمكها
اصبعا واحدا فاذا جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره فان كل واحد من هذه الامتدادات
قد تغير مع ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير وليس هذه مقومة للجسم بل هي عارضة له سواء كانت
لازمة كمقادير السماويات او مفارقة كمقادير الشمعة المتمثل بها فلكون الامتدادات عرضية
للجسم لم يجز تعريف الجسم بها على ان ذلك التعريف حدّ ولكونها من العرضيات المفارقة لا من العرضيات
اللازمة لم يجز تعريفه بها على انه رسم لان الرسم لا يصح الا بالخواص اللازمة وكان صاحب الكتاب
اورد التعريف الاول على انه حدّ ولهذا جعل علة عدم التعريف بهذه عرضيتها لا مفارقتها ولو كان
التعريف بها مفارقة فيه اشعار بعدم صلاحيتها للرسمية ايضا والتعريف الرسمي لا يصلح
بمجرد عرضية ما يتركب منه بيانا لفساده والاشبه انه تساهل في هذا الموضع اتباعا
للمشهور اذ لا يتعدى من ذلك ضرر الى المهمات العلمية وسيأتي فيما بعد وجوه اخرى دالة على استحالة
تقوم الجسم بالطول والعرض لكن ان ننقلها الى هذا الموضع اذ اوصلت اليها قال وظن

ان الجسم يتصل الى ما لا يتصل صلا وهو الجزء الذي لا يتجزأ وقيل انه لا ينقسم عقلا ووهما وذلك
محال لان هذا الجزء موجود في الجهات فما منه الى جهة غيرها منه الى غيرها والقسم عقلا ووهما
اقول لما تكلم في اثبات الجسم وفي تعريفه شرع في ذكر مقومات ماهيته التي هو مركب منها و
قد اختلف فيها فبعضهم زعم انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ لا بالفك والقطع ولا بالعقل والوهم
وسمي بالجواهر الافراد في مصطلح ارباب علم الكلام وبعضهم زعم تركبه من هيولى وصورة فابتدأ
اولا في ابطال المذهب الاول لان اثبات الثاني بالبيان الذي ذكره موقوف عليه ولانه يتفرع عليه
كثير من المسائل المهمة كتجرد النفس وترتيب الوجود وغير ذلك واصحاب هذا المذهب على رايين فمنهم
من يقول ان الجسم مركب من الاجزاء المذكورة لكنها متناهية العدد في كل جسم متناهي المقدار ومنهم
من يقول انه مركب منها مع انها غير متناهية العدد في شيء من الاجسام كيف كان وصاحب الكتاب
ابطل الرايين معا بوجوه سبعة مشتركة وخصص ابطال الثاني بغير هذه الوجوه فاول الوجوه المشتركة
ان الجوهر الفرد لو كان حقا سواء تركب منه الجسم ومن امثاله اولم يتركب وسواء كان هو وامثاله
متناهي العدد في كل جسم متناهي المقدار على تقدير تركبه منه اولم يكن لكان موجودا في الجهات
وكل موجود في الجهات فما حاذى منه بعض تلك الجهات مغاير لما حاذى منه غيره ينتج لو كان الجوهر الفرد
حقا لكان ما حاذى منه بعض الجهات غير ما حاذى منه غيره ويضاف الى هذه النتيجة وكل ما هو كذا
فهو منقسم عقلا ووهما ثم يستثنى نقيض التالي للمنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا فينتج المطلوب وهو
ان الجوهر الفرد ليس بحق وانما قدم هذا الوجه على باقي الوجوه لانه يدل على بطلان الجوهر الفرد سواء تركب منه
الجسم اولم يتركب وما سواه من الوجوه التي ذكرها انما يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير فما يستفاد
من باقي الوجوه يستفاد منه وليس كل ما يستفاد منه يستفاد منها فلهذا قدم عليها قال
وايضا اذا وقع جزء بين جزئين فان كان الوسط يحجب الطرفين عن التماس فيلقى كل واحد منهما شيئا غير ما يلقاه
الاخر فانقسم وان لم يحجب بل تماس كل من الطرفين الاخر كما تماسه الوسط فقد يداخل الوسط واستوى
وجود الوسط وعدمه فهكذا الكل وسطان فتماس كل جوهر في العالم كل جوهر فلا يبقى حجم في العالم
ولا امتداد ولا حجم هذا محال اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه السبعة الدالة على بطلان
تركيب الجسم من الجواهر الافراد وتقريره انه لو تركب الجسم من الجواهر الافراد لكان اما ان لا تكون جواهر
افرادا واما ان لا يتركب الجسم منها على تقدير تركبه منها والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله وهو
المطلوب اما الملازمة الاستثنائية فظاهرة واما الشرطية فلان الجزء الواقع بين الجزئين على تقدير

قوله ويتوهم ما ذكرنا واحد محفوف بستة لما كان هذا البحث فلو كان هذا الجوهر موجودًا لكان في جهة على ما هو مذهبهم فلنفرض انه احاط به ستة من الجواهر الافراد من كل جهة واحد فيلزم ان يكون ما لاقاه من كل جهة غير الذي لاقاه من الجهة الاخرى فانقسم والقسم الكل قوله ويفرض خطان كل من ستة جواهر يعني انا اذا فرضنا خطين كل واحد مركب من ستة جواهر فتحرك اثنان منها طرفا ذلك الخطين كل على خط الى الصوب الذي يتحرك عنه الآخر وحركتاهما متساويتان فلا بد ان يتحاذيا اولا ثم يتجاوز او التحاذي انما يكون بين ثالثة الجواهر الخطية وثالثتهما وهذا انما يصح اذا لم يعتبر الجوهرين المتحركين فان اعتبرناهما كان التحاذي بين ثالثة ورابعة فانقسمت الجواهر عند التحاذي ۝

تعوّتم الجسم بها اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجبهما فان حجبهما لقي كل واحد من الطرفين من الوسط غير ما يلقاه الطرف الآخر منه وكلما كان كذا كان الوسط منقسما وكل منقسم فليس بجوهر فرد فلزم الجزء الاول من جزئي التالي وان لم يحجبهما عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا للآخر كما سيتبين للوسط وحينئذ يكون الوسط مداخلا لهما فلا يتفاوت وجود الوسط وعدمه فرق ملو انضم اليهما رابع لكان حكم الوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الكل على حجم الاثنين ولا حجم الاربع على حجمهما كذلك بالغا ما بلغت فيتماس جواهر العالم باسرها ولا يحجب شي منها عن شي البتة ويلزم من ذلك ان لا تتالف هذه الاجسام والمقادير المحسوسة منها وذلك هو الجزء الثاني من جزئي التالي والتماس هو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شي من الاشياء والتداخل هو ان يلاقي احد الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما مالث ويفرض ايضا واحد فوق اثنين على ملتقاهما ان لقي كل جزئيهما فليس لا يتجزى وان لقي احدهما دون الآخر فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي من كل واحد منهما شيئا فانقسم وانقسما ويقرب مما ذكرنا واحد محفوف بستة ويفرض خطان كل من ستة جواهر متحرك اسان منهما طرفا كل على خطه متحرك الى الصوب الذي يتحرك عنه الآخر فلا بد من التحاذي قبل التجاوز وحركتاهما متساويتان ولا محالة يكون بكل واحد قطع من خطه في صوبه مثل ما قطع الآخر عند التحاذي ولا يكون دون ان يكون كل واحد منهما بين ثالثة وثالثة فيحصل الانقسام اول هذه هي الثلث الوسطى من الوجوه السبعة المذكورة وكلها راجعة الى واحد على ملتقى اثنين اذ الواحد المحفوف بستة فانه على ملتقى كل متجاورين من الستة فيلزم انقسامه وانقسام كل واحد منها بعين ما سبق والى ذلك اشار بقوله ويقرب مما ذكرنا والخطان المفروضان من ستة جواهر افراد فرض العدد فيهما والحركة عليهما زيادة لا حاجة اليها اذ خلاصة ذلك حصول جوهر فرد على ملتقى جوهرين فرضين ومع كون العدد والحركة لا حاجة الى فرضهما فانه قد تنازع في امكان فرضهما من يقول بتركب الجسم من الجواهر الافراد ولا يكون لنا سبيل الى دفعه ولا يكفينا ان نقول ان الحركة في نفسها ممكنة لان الشي الممكن في نفسه قد يكون ممتنعا بغيره على بعض التقادير كخروج الماء من الاناء على تقدير عدم دخول جسم آخر فيه لاستحالة الخلا فلذا يدعي فيما نحن فيه ونحوه برهانيه وثالثه ضمير الها عائد الى الخط الذي ذلك الجوهر الفرد طرفه لا الى ذلك الجوهر نفسه والا لكان ثالثه ورابعه اذ مثال مع التحاذي على تقدير تساوي الحركتين في الابتداء والسرعة والبطء ان يقطع كل من المتحركين الطرفين عند التحاذي مثل ما قطع الآخر فيجب ان يكون من بينه ثاني خطه من غير اعتبار طرف ذلك الخط كما نبه عليه في بعض كتبه مالث او نلزمهم برحى تدور وظاهر ان الدائرة القريبة من القطب اجزاؤها اقل من البعيدة على

تفاوت غير يسير فدائرة القطب اذا تحرك منها جوهر فلا يجوز ان يتحرك من دائرة الطوق مثله فينتهي ملكه وهلة لم يقطع شطرها واذا تحرك من دائرة القطب جزء فبالضرورة تحرك من دائرة الطوق اجزاء كثيرة واذا تحرك من الطوق جزء فلا بد وان يكون من دائرة القطب يتحرك اقل منه فانقسم واضطربوا في هذا وقالوا ان الرحى تتفكك وتتشقق افراده خطوط اجزائها وتقف البعض ليلحق الآخر وغير هذا من عجائب خلعها الله في الرحى ليستقر كلامهم اول هذا هو سابع من الوجوه السبعة وتقريره انه لو كانت الاجسام مركبة من الجواهر الافراد لكان اذا دارت الرحى اما ان يتحرك دائرة القطب او لا يتحرك لكن التالي بشقيه باطل لبطلان قسميه اما المقدم باطل وكذا المطلوب اما بطلان تحرك دائرة القطب فلانها لو تحركت فلا بد وان يخرج كل جزء منها عن حيزه داخلا في حيز مجاوره فاذا تحرك منها جوهر فرد كذلك فاما ان يتحرك من الدائرة الطوقية في مقابلة كل جزء مثله او اقل او اكثر لا جائز ان يكون مثله او اقل لان الدائرة القريبة من القطب اجزاؤها اقل من اجزاء البعيدة عنه بتفاوت غير يسير اذ ربما كان قريبا من عشرة امثال او اضعاف ذلك على حسب بعد احدى الدائرتين عن الاخرى ولو تحرك من الطوقية مثلا او اقل لتمت القطبية قبل تمام الطوقية بل تمت القطبية مع كون الطوقية لم يقطع نصفها بل عشرها وهو خلاف الفرض فتعين ان يتحرك الطوقية اكثر من جزء على تقدير تحرك هذه جزءا واذا كان كذا وجب ان يكون عند تحرك الطوقية جزءا ان يكون القطبية قد تحركت اقل من جزء فيلزم انقسام ما فرض انه غير قابل للانقسام هذا خلف واما بطلان كون دائرة القطب لا تتحرك على تقدير دوران الرحى فلانه يلزم من ذلك ان ينفكك اجزاء الرحى ليتحرك بعض اجزائها ويسكن البعض وان ينشق افراد خطوط اجزائها بحيث يصير كل خط منها غير متصل بالآخر فلا يلزم له في الحركة والسكون لئلا يلزم المحال المذكور واعلم ان هذا الدليل يفتقر الى بيان ان القائلين بتركب الجسم من الجواهر الافراد منعوا وقوع التفكك في الرحى وجوزوا ذلك في مثل الحديد والالماس ان يفرده الله تعالى لا يعجزه شي ولكن بطلان ما ادعوه معلوم بالبديهة بل لا بد من اقامة البرهان عليه وصاحب الكتاب لم يفعل ذلك بل اقتصر في هذا الكتاب بمجرد الاستبعاد وذكر برهانه في غيره وذلك البرهان هو انه لو كان الامر كما زعموا مع جواز ان يكون اجزاء دائرة الطوق اضعاف اجزاء دائرة القطب لزم ان يكون سكنات دائرة القطب اضعاف حركاتها الى نسبة ما زادت اجزاء الطوقية وجب ان تزيد سكنات القطبية على ما فيها من الحركات لكن ليس الامر كذلك والا لما كانت حركات القطبية محسوسة لكونها مغمورة في السكنات او كان ما يحس فيها من السكنات اضعاف ما يحس من الحركات وذلك خلاف الواقع واما القول بالطفرة للحوق بعض الاجزاء البعض فهو مما يحكى عن النظام وهو واه بالمرة فانه عند الطفرة لا بد وان يعبر على احياز للتلاحق فان الطفرة ههنا ليس الا حكم سرايعة بين حركات بطيئة ولا نجد القول بها ينتهي ولا يغني من جوع في اثبات الجوهر الفرد ولا في دفع الاستدلال

او يتظفر البعض ليلحق الآخر صح

على عدم تركب الجسم منه بدوران الرحى على الوجه المذكور ضعيف ان لا يلتفت اليه قال برهان آخر هو انا اذا ضربنا كرة على بسيط حقيقيين في الاعيان فرضا لو كان هذا الجزء حقا لجاز ان يلاقيه بجزء منقسم وهو محال اذ لا بد ان يكون الملاقاة بشيء من ذات كل واحد فما لاقيته به ان لم ينقسم فهو جزء بها المماس له فما يليه اليه غير ما يليه ابينا ولا يتستوي نسبة الجزء الى كليه وغيره وهو محال لحسه من جوانبه ستغل باتصالها وواحد بما سعه فانقسم فان قيل انا قضتم ما تبرهن في الهندسة نحيل ما نفرض فيها لحكم خطوط وملاقاة نقط امور تعليمية تنفرض عقلا في الذهن ولا تتصور في العين والغرض المثبت للامر العيني تنفرض عقلا في الاعيان فلا تعلق ولا تناقض اقول هذا احد الوجوه السبعة وهو دان سماه برهانا فيه اشكال وهو انه قد لا يسلم وجود كرة وبسيط حقيقيين وان سلم وجود احدهما فقد لا يسلم وجود الآخر وان سلم وجودهما معا فقد لا يسلم تلاقيهما وكل واحد من هذه الاشياء المتنازع فيها يفتقر في اثباته الى بيان وقوله حقيقيين في الاعيان فرضا احترز به عن التعليميين اذا فرضا في الاذهان فانه لا استدلال بهما على وجود ما لا ينقسم في الوجود العيني وقوله اذ لا بد وان يكون الملاقاة بشيء من ذات كل واحد ربما قيل عليه لم لا يجوز ان يكون الملاقاة بعرض وجوابه ان ذلك العرض الملاقي لا بد وان يكون اما نقطة او خطا او سطحا وكيف ما كان فلا بد وان ينتهي على هذا التقدير من جهة ينافي انقسامه فيها كونه واحدا من هذه الثلاثة اذ ما منه الى صوب الكرة غير ما منه الى صوب السطح المستوي فامتنعت الملاقاة بالعرض ايضا وقوله بل حسه من جوانبه تشتغل باتصالها وواحد بما سعه يريد ان ثاني الملاقاة له ست جهات هي العلو والتحت والامام والوراء واليمين والشمال فاذا لاقى البسيط بواحد منها بقيت منها خمسة متصلة بالكرة وقوله فان قيل انا قضتم ما تبرهن في الهندسة وجه المناقضة انه يبرهن فيها ان الكرة لا تلاقي السطح المستوي الا بنقطة فانها لو لاقته بغيرها لكانت مضلعة هذا خلف والنقطة لا تنقسم وانتم قلتم انها لا تلاقي الا بمنقسم وذلك تناقض وحاصل جوابه ان كثيرا من الامور الهندسية يفرضها العقل في الاذهان ولا يمكن وجودها في الاعيان كالنقطة التي عرفوها بانها ذو وضع غير منقسم وكالخط الذي هو طول لا عرض له والسطح الذي هو طول وعرض فقط فان النقطة لو كانت موجودة فما منها الى جهة غير ما منها الى اخرى فانقسمت كمركز الدائرة المحاذية لكل جزء من اجزاء محيطها وكذا الخط والسطح يجب انقسامهما في غير جهة امتدادهما لو كانا موجودين في الاعيان وذلك ينافي كون هذه الاشياء نقطة او خطا او سطحا بالتفسير المذكور واذا كان العقل انما فرض هذه في الاذهان لم يكن هذا الغرض منافيا لكونها لا توجد في الاعيان لان الغرض المثبت للامر العيني لا بد وان يكون فرض العقل له في الاعيان فلم يكن لغرضها في الاذهان تعلق بعدم وجودها العيني فلا يكون مناقضة له وجه قال

واثبت بعضهم هذه في كل جسم غير متناهية العدد ولم يعلموا انا اذا اخذنا عددا متناهيا من هذه فان غير المتناهي يوجد فيه الواحد والمتناهي بالضرورة وجمعناها ان لم يزد مقدارها على واحد فليس التاليف فيها مفيدا للمقدار وليس كذلك فاذا ازاد مقدارها على واحد زدنا في التاليف من جميع الجهات حتى صار حجما من كل جهة فهو جسم من متناهيات الاجزاء فبطل كليها المحصورة اقول لما ابطل تركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت في كل جسم متناهي المقدار متناهية العدد او غير متناهية العدد بالوجه المشترك لابطال الرايين جميعا شرع في ابطال الراي الثاني على الخصوص والذي ابطل به ذلك فيه ايضا عموم من وجه آخر لانه يدل على تركب الجسم المتناهي المقدار من اجزاء غير متناهية سواء كانت جواهر افرادا او لم تكن وتقرير البرهان هو ان كل مؤلف من اجزاء متناهية جعل التاليف منها في جميع الجهات فهو جسم ولا شيء من المؤلف من الاجزاء المذكورة بمؤلف من اجزاء غير متناهية ينتج من الشكل الثاني بعض الجسم ليس بمؤلف من اجزاء غير متناهية اما الكبرى فبينة بذاتها واما الصغرى فلانا اذا اخذنا عددا متناهيا من جملة تلك الاجزاء الغير المتناهية التي تالف منها جسم ما على قول من يقول بذلك فلا يخلو اما ان يحصل من التالف في ذلك العدد المتناهي زيادة مقدار او لا تحصل فان لم تحصل فليس شيء من الاجسام مؤلفا منها سواء كانت متناهية او غير متناهية وذلك على تقدير صحته هو مطلوبنا وان حصل من التالف مجموعها مقدار يزيد على الواحد منها فاذا اضفنا امثالها في جميع الجهات حصل جسم ذو طول وعرض وعمق من اجزاء متناهية العدد وانما احتاج الى زيادة التاليف من جميع الجهات لئلا يكون الحاصل من تالفها خطا او سطحا وان لا يكون جسما وقوله فبطل كليها المحصورة معناه ان البرهان المذكور انتج سالبة جزئية هي ان بعض الاجسام ليس هو مؤلفا من اجزاء غير متناهية وكان الذي ادعاه المنازع ان كل جسم هو مؤلف من اجزاء غير متناهية وهي موجبة كلية ولا شك ان السالبة الجزئية مبطلة للموجبة الكلية من المحصورات الاربع لمناقضتها اياها كما علمت قال ونزيد فنقول هذا الحجم الذي الفناه نسبته الى الحجم مما سلب النهاية عن اجزائه نسبة متناه الى متناه ومحال ان يناسب المتناهي الغير المتناهي نسبة المتناهي الى المتناهي فان منع النسبة فلا شك انه وان اثبت اجزاء الجسم على عدد غير متناه سلم انه في نفسه متناهي المقدار المتصل اذ الكواكب والارض والجبال ونحوها ظاهر الحس اطرافها المتناهية فاذا كانت هذه متناهية الامتداد واضفنا اليه الامتداد الذي الفناه متناسبة لانهما متناهيان والمحالة انه يقدر زيادة العدد بزيادة الحجم فاذا انا سب الحجم الحجم بالضرورة ناسب العدد العدد فيلزم ما قلت اقول قوله ونزيد فنقول اراد بالزيادة انه لما كان صدق السالبة الجزئية فيما

فيكذب الموجبة الكلية التي ادعاها المخالف لم يمتنع بيان صدق السالبة جزئية فقط لم يتبين بهذا
الكلام انها تصدق كلية ايضا لتكون مكذبة للموجبة الجزئية لو ادعى صدقها مدع اذ لا يلزم من كذب الكلية
كذب الجزئية والبرهان هو انه لو لم تصدق لا شيء من الاجسام المتناهية المقدار بمؤلف من اجزاء غير متناهية
العدد لكان نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة متناه الى متناه والتالي باطل بالبديهة فالمقدم مثله
وبيان الشرطية انه قد ثبت بما مضى ان بعض الاجسام وهو الجسم الذي الفناه من الاجزاء الماخوذة
من جملة الاجزاء الغير المتناهية العدد مؤلف من اجزاء متناهية العدد فلو جاز وجود جسم متناهي المقدار
غير متناهي عدد الاجزاء كالكواكب والارض والجبال ونحوها مما نشاهد تناهي مقاديرها لظهور
اطرافها للحس على راي من يدعي ذلك فيها لكان لمقدار ما اجزاؤه متناهية الى مقدار ما اجزاؤه غير متناهية
نسبة ما ولنفرضها العشر مثلا واذا كان يقدر زيادة عدد الاجزاء يزداد مقدار الجسم وكان في ذلك
نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه وجب ان يكون نسبة عدد اجزاء احدهما الى عدد اجزاء الآخر نسبة
متناه ايضا الى متناه بحيث لو كان الذي اجزاؤه متناهية من مائة جزء كان الذي فرض اجزاؤه غير متناهية
من الف جزء على نسبة العشر حسب ما فرضنا صدق الشرطية ويلزم المطلوب قال فنعلم ان
الجسم ليس ذا مفاصل غير متناهية بالفعل وانه ينفصل الى عدم الانفصال وهو يقبل الانقسام في الوهم والعقل الى
غير النهاية وان امتنعت القسمة في المحسوسات لمانع منفك عقلا لا خلاف عن ضعف قاس او جسمي او
ضاق او نحوهما اقول هذا نتيجة ما مضى من اول برهان بطلان الجوهر الفرد الى هنا واحترز
بقوله بالفعل عن المفاصل التي بالقوة فانها غير متناهية في الجسم بل لا تخرج منها الى الفعل الا المتناهي
وقوله ولا ينفصل الى عدم الانفصال يريد انه لا ينتهي القسمة في الجسم الى حد لا يكون قابلا للقسمة الفعلية
والفرضية وهو الجوهر الفرد وقوله وهو يقبل الانقسام في الوهم والعقل الى غير النهاية اي اذا لم يجز
الانتهاء الى ما لا يقبل القسمة وجب ان يكون اي جزء فرض ان القسمة الوهمية والعقلية انتهت اليه
يكون قابلا لها ايضا كذلك بالغة ما بلغت وهلم جرا والا لزم الجوهر الفرد وقوله وان امتنعت القسمة
في المحسوسات الى آخره يريد بالقسمة التي هي بالفعل كالفك والقطع والمانع هو كشدة الصلابة
او عدم الآلة القطاعة او عدم التمكن من الجزء لغاية صغره او لاقتران صورة نوعية تمنع من قبول
الانقسام كما في المحدد من الافلاك واختلاف العرضين القارين كالسواد والبياض في البلق وكجسمان
كاليمين والشمال والاضافتان كمحاذاتين او مماستين ونحوهما يحتمل ان يكون مراده بهم القسمة الوهمية
او الفرضية او غير ذلك قال فان قيل اذا كانت القسمة غير متناهية في السماء والحصاة

وعدتها النهاية يستويان فيها متساويان في المقدار قيل لا يلزم ان يستوي عدتهما للنهاية سيما اذا
كانت بالقوة واعتبر بعدد الالوف الممكنة الغير المتناهية كيف يزداد عليها عدد العشرات وان وجب
شركتهما في اللانهاية من حيث مفهوم اللانهاية تساوي المقدار ولا يلزم قولهم الغير المتناهي محصور في الاطراف
فان القسمة معدومة بالفعل والجسم واحد في نفسه كما هو عند الحس اذ اجزي يتجزى والغير المتناهي من
القسمة لا يتصور لخروجه الى الفعل دفعة فلا ايجاد وهذا اقوى حجة الائمة اقول هذا سؤال اورده
على ما ادعى انه البرهان من كون الجسم يقبل الانقسام الى غير النهاية واجاب عنها اولها ان السماء والحصاة مثلا اشتركا
في انهما ينقسمان الى غير النهاية واذا اشتركا في ذلك وجب اشتراكهما في المقدار وتساويهما في حصصهما وانما حكم بذلك
لان ما لا يتناهى يستحيل ان يكون ازيد مما لا يتناهى فان ما ينقص عما هو غير متناه فلا بد وان يكون ذلك لوجود شيء
في الزائد ليس في الناقص ما هو في مقابلته اذ اقوبل كل جزء من هذا بجزء من ذاك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم تتفاوت اجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة لان تفاوت المقدار
بحسب تفاوت الاجزاء واذا لزم من اشتراكهما في عدم نهاية الانقسام اشتراكهما في خصوص المقدار مع ان اللازم بين البطلان
وجب ان يكون الملزوم باطلا ايضا وجوابه انا لا نسلم ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي وجب تساويهما
بمعنى ان احدهما لا يكون ازيد من الآخر وان سلمنا ذلك فانا لا نسلمه مطلقا بل فيما يكون اعدادهما الغير المتناهية
حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا مانع من الواقع بخلافه الا ترى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان
فيها من المئات الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة مرة امثالها ومن الآحاد الف مرة مثل عددها
مع ان كل واحد من عدد الالوف وعدد المئات وعدد العشرات وعدد الآحاد غير متناه فهنا لما لم تكن هذه
الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل بل بالقوة والامكان بمعنى انا الى اي حد انتهينا في العدد امكن الزيادة عليه
لا جرم لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية من حيث مفهوم اللانهاية التساوي في الاعداد المفضي لتساوي مقداري
الجسمين المفروضين وقوله من حيث مفهوم اللانهاية احترز به عما يصدق عليه ذلك كالالوف والعشرات
المذكورة فانها غير متساوية الاعداد كما عرفت وان كانت متساوية في كون كل واحد منها يصدق عليه انه غير متناه
وثانيهما ان الجسم المتناهي المقدار له اسدان واتهايا ملو كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكانت الاجزاء الغير المتناهية
محصورة بين ذلك الاسدان والاتهايا من اي جهة وقعا فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال وجوابه
ان ما لا يتناهى انما يمتنع ان يكون محصورا بين حاصرين اذا كانت اعداده بالفعل موجودة اما اذا كانت بالقوة فلا
وههنا التناهي بالقوة لا بالفعل فان القسمة معدومة بالفعل في الجسم فان الجسم واحد في نفسه كما هو عند الحس اي
كما ان الحس لا يدرك فيه مفاصل كذلك هو في نفس الامر لا مفاصل له لكنه اذ اجزي يتجزى اي حدث فيه تجزي

بعد ان لم يكن لا انه كان متجزيا في نفس الامر لكنه لم يظهر تجزيته للحس بل ظاهره ما في الجسم من القسمة الغير المتناهية
لا يتصور خروجها الى الفعل دفعة بل معنى كونها غير متناهية ان الجسم لا ينتهي في القسمة الى حد الا وهو قابل للانقسام
الا ان يكون مانع من القسمة الانفكاكية يتعذر بخلاف الوهمية والفرضية فانها لا تنقف واذا لم يكن ما لا يتناهى
موجودا بالفعل دفعة لم يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ ليس بموجود ليصدق عليه انه محصور واعلم ان المراد بالجسم الذي
هو واحد في نفسه لا كل جسم بل الجسم المفرد الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبائع كبدن الانسان ولا متفقة الطبائع
كالسرير وحب الرمان ليعلم انه لا يلزم ان يكون كلما كان الجسم عند الحس واحدا فهو في نفس الامر واحد لان الموجب سواء كانت
كلية او جزئية فانها لا تنعكس الا جزئيا وقوله وهذا اقوى حالا انما يريد ان الشبهة التي تورد ها القائلون
بالجوهر وتركب الجسم منه كثيرة وهاتان الشبهتان اللتان اقتصر على ايرادهما اقوى من باقي ما يوردونه
وعبر عن الشبه بالخيالات لايهامها ما ليس حقا كما ان الانسان قد يتخيل ما لا حقيقة له في الخارج موجودا
واستقصاء الكلام في هذه المسئلة من الجانبين طويل قد صنف فيها بعضهم كتبا مفردا وفي القدر المورد في
هذا الكتاب كفاية واعلم ان قوة الشبهة وضعفها قد تختلف بحسب الاشخاص فان من الشبهة ما تترجح عند البعض
دون البعض وحكمه بان هاتين الشبهتين اقوى من غيرهما لا شك انه بحسب ما قد وجد هو وان كان يجوز
ان يرى غيره ان غيرهما اقوى بمعنى انه يسهل حلهما عليه ويصعب حل بعض ما يغايرهما **قال** فصل ونعلم
ان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال والاتصال نفسه لا يقبل الاتصال ولا الانفصال الذي هو اما ضده
او عدمه المقابل وهذا هو الحق وهو ايضا يحتاج الى اضافة محل فالقابل لهما جميعا امر آخر والامتداد الجسمي
خارج عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقله الى تعقل امر آخر وهو جزؤه والقابل له المسمى بالهيولى جزء آخر
للجسم وهو صورة فيه وايضا لو كان الاتصال كل حقيقة الجسم لكان متصلا بذاته لا باتصال زائد
وما هو ذات الشيء لا ينعدم عنه وليس كذلك ونحن نعلم انه متصل ومنفصل وهو المادة على انه يبقى ان المتصل
شيء مع اتصال **اقول** لما ابطل مذهب من زعم ان الجسم مركب من الجواهر الافراد شرع في
تقرير الحجة على انه مركب من هيولى وصورة والهيولى هي الجوهر القابل للصور المتعلقة بالمقادير
والاعظام التي هي باعتبارها صح ان يشار اليها بالاشارة الحسية وهذا المطلوب كما ستعرف
ويتفرع به في كثير من مهمات المسائل الطبيعية والالهية وبرهانه انه قد ثبت مما مضى ان الجسم
المفرد الذي لا يتركب من اجسام سواء كانت مختلفات الطبائع او متفقاتها هو في نفسه متصل
واحد كما هو عند الحس وهو قابل للانفصال فهذا المتصل القابل للانفصال اما ان يكون الاتصال
نفس ماهيته او داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يكون نفس ماهيته لوجوه ثلثة احدها

انه لو كان

انه لو كان كذلك لما كان قابلا للاتصال ولا للانفصال اما للاتصال فلان الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما
للانفصال فلان الانفصال لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا فهو ضد الاتصال والشيء لا يجامع ضده
فلا يكون قابلا له وان كان عدميا فليس هو عدما مطلقا بل هو عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
فهو ايضا يستدعي محلا وليس محله الاتصال اذ الشيء لا يكون محلا لعدم نفسه واذا لم يقبلهما على تقدير
كونه نفس الاتصال والعدم قبوله لهما وجب ان لا يكون المتصل نفس الاتصال وثانيهما انه لو كان الاتصال
كل حقيقة الجسم لكان متصلا بذاته لا باتصال زائد وما هو ذات الشيء لا ينعدم عنه وليس كذلك وثالثها
ان الجسم المفرد تبين انه متصل واحد والذي نفهم بالبديهة من قولنا متصل هو انه شيء ما مع اتصال
لا انه نفس الاتصال من حيث هو اتصال وذلك من الامور البينة عند العقل ولا جائز ان يكون الاتصال
خارجا عن ماهية المتصل لان الخارج عن ماهية الشيء لا يتوقف تعقل تلك الماهية على تعقله اولا كما عرفت ذلك
في مباحث الذاتي والعرضي لكن الجسم يتوقف تعقله على تعقل الامتداد الاتصالي ولا يتصور بدون ان يكون
الاتصال للممتد قد حصل تصوره واذا لم يكن الاتصال لا نفس المتصل ولا خارجا عنه فهو اذن داخل فيه
واذا كان داخلا فيه فهو جزؤه وكل ما له جزء فله جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال وهو قابل للاتصال و
الانفصال وذلك القابل هو الذي نسميه بالهيولى وذلك الاتصال المقبول هو الذي نسميه بالصورة
فالجسم مركب من هيولى وصورة وهو المطلوب واذا عرفت هذا فقوله ونعلم ان في الجسم ما يقبل
الاتصال والانفصال اشارة الى ما سبق في مسئلة الجوهر الفرد ان الجسم المفرد واحد في نفسه قابل
للانفصال الى غير النهاية وقوله والاتصال نفسه لا يقبل الاتصال ولا الانفصال الذي هو اما ضده
او عدمه المقابل اشارة الى الوجه الاول من الوجوه الثلثة الدالة على ان المتصل ليس نفس الاتصال وقوله
وهذا هو الحق يريد ان التقسيم العقلي وان كان يقتضي ان يكون الانفصال اما وجوديا مضادا للاتصال
او عدميا مقابلا له تقابل الملكة والعدم والغرض حاصل على كلا التقديرين الا ان الحق في نفس الامر
هو ان الانفصال ليس امرا وجوديا مضادا بل هو عدمي مقابل وقوله وهو ايضا يحتاج الى اضافة محل
يشير الى جواب ما طعن به بعضهم في هذا البرهان وهو صاحب البصائر من ان الانفصال عدمي فلا يستدعي محلا
فنبه على ان العدم المقابل للملكة يحتاج الى محل يضاف اليه كما يحتاج الضد اليه فلبس في ذلك قدح في
البرهان وقوله والامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقله الى تعقله اولا يشير بذلك الى
بطلان كون الاتصال خارجا عن المتصل وعبر عن الاتصال بالامتداد تفسيرا له به وتنبيها على ان الاتصال الذي
يقابل الانفصال لا يعقل الا بين شيئين وليس كذلك الامتداد فان عني بالاتصال الامتداد على اطلاقه

لم يمنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير قابل له فلا يتمشى البرهان المذكور وقد نبّه على ذلك في بعض كتبه وذكر
فيما بعد الطبيعة على تركب الجسم من الهيولى والصورة كلاما يأتيك مثاله بحقيقته ان شاء الله وقوله
وايضا لو كان الاتصال كل جسم الجسم الى جزء هي مع اتصال اشارة الى الوجهين الاخيرين من الثلثة الدالة على
ان المتصل ليس نفس الاتصال ذكرهما بعد تمام البرهان لان الواحد منها كاف فيه والباقيان زائدان
والمادة هنا لفظ مرادف للهيولى قال ما قيل يجوز ان تنفصل الجسم الى صغار الاجسام
الى لا تنفصل بعد انكل نوع من الماء والهواء اذا كان كذا فائتلافه من الاجزاء المتشابهة فاذا لم تنفصل
الجزء لطبيعته والكل يشاركه في الحكم فلا تنفصل اصلا ومثل هذا ينحصر نوعه في شخص اقول هذا
سؤال اورده على بعض مقدمات البرهان المذكور في اثبات الهيولى واجاب عنه وتلك المقدمة
هي الحكم فيها بان المتصل الواحد قابل للانفصال وتقرير السؤال انا لا نسلم ان الجسم الذي
هو واحد في نفسه يقبل الانفصال بل القابل لذلك هو الجسم المؤلف من اجسام صغار غير قابلة لذلك
بالفعل واما الذي هو واحد في نفس الامر فليس الا تلك الاجسام الصغار وهي لا تقبل الانفصال الا
ان يكون بحسب الوهم والفرض وليس الكلام فيه بل في الانفصال الانفكاكي الذي يتبين به وجود الهيولى في
الجسم فما يقبل الانفصال المذكور ليس بواحد في نفسه وما هو واحد في نفسه فليس بقابل له
هذا حاصل السؤال واما الجواب فحاصله ان تلك الاجسام الصغار قابلة لذلك الانفصال
ايضا لان الاجسام التي هي نوع واحد كالماء والهواء لو كانت كذا اي مؤلفة من اجسام صغار
لا تقبل الانفصال لانحصر نوعها في شخصها والتالي باطل بالمقدم مثله اما الملازمة فبينة واما
الشرطية فلان كل واحد من هذه الانواع لو كان كذا لكان مركبا من اجزاء متشابهة الطبيعة
وكل واحد من تلك الاجزاء لا يخلو اما ان يكون بطبيعته قابلة للانفصال الانفكاكي او لا يكون فان كانت
قابلة له بطل السؤال المشكك وان لم يكن قابلة له وجب ان يكون طبيعة ذلك النوع غير قابلة للانفصال
ايضا لمشاركة الكل الجزء في الحكم لوجوب اشتراك كل ما هذا شأنه في الاحكام التي تقتضيها تلك
الحقيقة واذا لم يكن طبيعة النوع قابلة للانفصال وجب ان لا يوجد من ذلك النوع شخصان اذ لو وجد
منه شخصان لكان قد انفصل الى هذا الشخص والى ذلك الشخص السدد عدم قبوله للانفصال هذا
خلف فبطل ان يكون تلك الانواع مؤلفة من الاجزاء المذكورة فهي اما ان لا يكون مؤلفة اصلا بل هي واحد بنفسها
كما هي عند الحس مع كونها قابلة للانفصال فيحصل المطلوب واما ان يكون بالتركيب من اجزاء كل واحد منها يقبل الانفصال
بالفعل ويحصل المطلوب ايضا قال النوع الثاني في ان الهيولى والصورة لا تبقى احدهما دون الآخر

ونسبة كل واحد منهما الى صاحبه اعلم ان الهيولى لا تبقى دون الصورة لانها حينئذ ان اشير اليها من الجهات
فهي ذات ابعاد فهي جرمية وقد فرضت مجردة هذا محال وان اشير اليها لا من جميع الجهات فهي فيما
يشار اليه من جميعها فهي عرض هذا محال وان لم تكن يشار اليها فاذا لبست الصورة الجرمية بالضرورة
تجسمت واشير اليها فاي حيز يعرض لها ليس اولى من غيره ونسبة جميع متعينات المظاهر والاوضاع
اليها سواء حتى وان حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء مكانه شيء لا كوا صار ما انحدر
على خط مستقيم على زوايا قائمة معين لمكانه الاول محل انحداره اوما اقتضى بسبب الحافز النافر
عن هذه الاشياء لا مخصص له فلا اولوية فلا حصول فتبين امتناع تجرده اقول ان هذا الفصل
يشتمل على ثلثة مباحث احدها بيان ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وثانيها ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى
وثالثها بيان نسبة كل واحد من الهيولى والصورة الى الآخر اما البحث الاول فقد ذكر في بيانه ثلثة براهين وهذا
الكلام هو البرهان الاول منها وتقريره ان الهيولى لو بقيت مجردة عن الصورة لكانت اما ان يصح الاشارة الحسية
اليها او لا يصح والقسمان باطلان فبقاؤها مجردة عن الصورة باطل اما بيان بطلان انها يصح الاشارة
الحسية اليها فلانها لو صحت فاما ان يصح من جميع الجهات او لا من جميع الجهات وكل واحد منهما باطل
فصحة الاشارة اليها باطلة اما انها من جميع الجهات فلو صحت لكانت الهيولى مقارنة للصورة وقد فرضت غير مقارنة
لها هذا خلف وانما حكمت بمقارنة الصورة لها على ذلك التقدير لان كل ما يشار اليه كذلك فله ابعاد
ثلثة جرمية وكل ما هو كذا فهو مقارن للصورة فيصح كل ما يشار اليه من جميع الجهات فهو مقارن للصورة ولها
ان صحت تلك الاشارة اليها لكن لا من جميع الجهات وجب ان يكون اما نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا
ان انقسمت في جهة واحدة فقط او سطحا ان انقسمت في جهتين فقط وان انقسمت في ثلث جهات فقد عاد
كان جسما مكانت مشارا اليها من جميع الجهات وليس الكلام في ذلك بل فيما يشار اليه من بعضها فيثبت
انها لو صحت الاشارة الحسية اليها من بعض الجهات لكانت اما نقطة او خطا او سطحا واي هذه كانت
فهي حالّة في الجسم لاستحالة وجود احدها مستقلا كما عرفت ووجب ان يكون محلها مشارا اليه
ايضا فان كانت الاشارة اليه من بعض الجهات عاد الكلام ولزم الانتهاء الى ما يكون مشارا اليه من جميع الجهات
وهو الجسم والى ذلك اشار بقوله وان اشير اليها لا من جميع الجهات فهي فيما يشار اليه من جميعها واذا كانت
حالّة في الجسم لزم المحال من وجهين الواحد منهما ان الجسم غير منحصر الى ما حل فيه وكل ما حل في محل كذلك فهو عرض
فهذه الثلثة اعني النقطة والخط والسطح عرض فلو كانت الهيولى احد هذه الثلثة لكانت عرضا في الجسم
ولا شيء من العرض في الجسم بمتقوم له فلو كانت احد الثلثة لما كانت مقومة للجسم هذا خلف وهذا تفسير قوله

فهي عرض هذا محال واما الوجه الثاني فلم يذكره في الكتاب وهو ان الهيولى لو كانت بعطا او خطا
او سطحا لكانت حالة في الجسم المركب من الهيولى والصورة وكل ما حل في الجسم المركب منهما فهو
مقارن للصورة فالهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة مقارنة لها هذا خلف واما بطلان ان لا يصح الاشارة
الحسية اليها فلانها لو لم يصح لكان اذا لبست الصورة الجسمية صحت الاشارة اليها لتجسمها حينئذ فلا يخلو
اما ان لا يعرض لها صورة اخرى نوعية او تقترن فان لم تقترن بها فاما ان يحصل الهيولى حينئذ على جميع الاوضاع والمظاهر
او لا على شيء من الاوضاع والمظاهر او على بعضها دون البعض والاولان ظاهرا البطلان ولهذا لم يتعرض لهما في
الكتاب والثالث بين بطلانه بان ما ليس له في نفسه وضع معين ومظهر معين فان نسبة جميع الاوضاع و
المظاهر اليه على السواء فلو حصل على بعض معين منها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذا محال وان اقترن بها
صورة اخرى نوعية لم يكن تخصيصها بتلك الصورة او بما عداها لعدم المخصص اذ لو كان هناك مخصص
فاما ان يكون هو ذات الهيولى وهو محال لتساوي نسبتها من حيث هي الى جميع الصور او امرا
غيرها اما دائم الوجود وهو ايضا ممتنع لانه لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد قابل كالتقدير والتدبير
عدم الاستعداد لعدم مقارنة الصورة هذا خلف او غير دائم الوجود امر حادث وهو لا يؤثر الا
فيما له تعلق بالوضع المستغني لمقارنة الصورة الجسمية لتكون منفعلا عن الحركات الفلكية والتغيرات السماوية
اما بواسطة المتجددات الطبيعية او لا بواسطتها كما ستحقق ذلك اذا انتهيت اليه ولا ينتقض ذلك
بالتغيرات النفسانية فان النفس لو لا تعلقها بالبدن لما جاز التغير عليها ومتى كان للهيولى
تعلق ما بجسم من الاجسام فذلك لا يتصور الا بمقارنة الصورة بخلاف النفس التي يتصور فيها ذلك من جهة
التدبير والتحريك والتصرف فاذن يمتنع مقارنة الصورة النوعية لها عند لبسها للصورة الجسمية ولو سلمنا
ان اقتران الصورة النوعية بها على ذلك التقدير غير ممتنع على تقدير حصول هذه المقارنة فلما كان ذلك النوع
اما ان لا يكون حصول ذلك النوع في بعضها والحالة هذه اولى من حصوله في بعض آخر منها فيعود المحال في انه
اما ان يحصل في كل تلك الاحياز او لا في شيء منها او في بعضها من غير مخصص وهذا المحال لازم اذا اقترنت الصورة النوعية بها
وهي مقارنة لصورة اخرى غيرها فان المخصص بعض صورتها كذلك اذ لا يحصل في حيز معين من احياز المكان
الطبيعي الا لمخصص وذلك الحيز انما هو لاجل الصورة الهوائية التي كانت مقارنتها لذلك الجسم قبل مقارنة
الصورة المائية له وبسبب ما يتبع تلك الصورة من الاوضاع وما يجري مجراها فان انما يخصص بذلك الحيز
المعين لاجل مخصص حيث كان هو آخر معين فان الصورة المائية اذا اقترنت به هناك انحدر بالطبع الى
حيز الماء الطبيعي ويحصل في حيز معين من احياز ذلك المكان المحاذاته للحيز الذي كان فيه وهو هو آه

فان الحركة الطبيعية انما تكون على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة لا تتحرك الا على اقرب الطرق
واقربها هو المستقيم وربما تخصص بحيز غير محاذ للحيز الاول لاسباب اتفاقية كريح حركته في طريق انحداره
فعدلت به عن الحيز المحاذي الى غيره وبهذا يتضح معنى قوله لا كهواء صار ماء انحدر على خط مستقيم على
زوايا قائمة معين لمكانه الاول بحال انحداره او ما اقتضى بسبب آخر اتفاقي قوله والخالع عن هذه
الاشياء لا مخصص له فلا اولوية فلا حصول بسبب امتناع تجرده يريد بالخالع ما لا وضع له ولا حيز كالهيولى
المذكورة فان يكون هو كذلك يتساوى نسبته الى الاوضاع والاحياز مع انه لا مخصص له بعضها فلا اولوية
لحصوله في البعض دون البعض واذا استحال حصوله الا وان يكون متخصصا ببعض تلك الاوضاع و
الاحياز وكان يرد التخصص فيها وجب ان يكون حصوله ممتنعا لان مستلزم الممتنع هو بالضرورة ممتنع فلو كانت
الهيولى مجردة عن الصورة لامتنع حصولها عند مقارنتها لكنها حصلت عند المقارنة فامتنع تجردها واعلم
ان هذا البرهان انما يدل على ان الهيولى يستحيل ان يكون مجردة عن الصورة ثم تقارنها الصورة ولا يكفي
في بيان تجردها عنها مطلقا وكيف كان فانه لو ادعى مدع جواز تجرد بعض الهيوليات عن الصورة من غير
ان تعرض لتلك الهيولى صورة ابدا بل يكون مجردة ما دامت موجودة لما كان هذا البرهان مبطلا لدعواه
لكن لو اقترن ببعض الهيوليات صور جسمانية ولم تعرض لبعضها مع اشتراك الهيوليات في طبيعة الهيولوية
لاقتضى ذلك ان يكون في الهيولى انقسام وتمييز وتكثر مع قطع النظر عن الصورة كما سينبه عليه وعلى بطلانه
فيما يأتي فاذا انضاف ذلك الى البرهان المذكور حدس منه استحالة تجرد الهيولى عن الصورة
مطلقا ولما لم يكن الحكم بذلك يعد بيان استحالة خلو الجسم عن الصور النوعية مخلا لشيء من مهمات
المسائل الطبيعية والالهية لا جرم تساهل فيه واقتنع ببيان ذلك التجرد مع القيد المذكور قال
برهان آخر هو انا نفرض جسمين تجرد هيولياهما عن الصورة وتوابعها اما ان يتكثرا دون مميز والكثرة
دون المميز محال اذ لا يتصور ان يفترقا الا بتركان الهيولوية ولا مميز او يتحدا بالاتصال والامتزاج
والتركيب ببعض الصور المعينة والاتحاد على غير هذا عرفت استحالته ووجوب بطلان احدهما
دون الآخر ليس اولى من العكس فان امكن بقاء احدهما لذاته فكذلك الآخر واذا بطلت اقسام البقاء
بقي البطلان اقول هذا البرهان هو الثاني من برهاني استحالة تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية
وتقريره انه لو جاز ذلك فلو فرضنا تجرد هيولى جسمين عن صورتيهما وما يتبعهما لكان اما
ان يبقيا على تجردهما او لا يبقيا فان بقيا فاما متكثرين او متحدين فان بقيا متكثرين فاما مع مميز
وهو محال لان التقدير عدم الصورة وتوابعها المميزة او لا مع مميز وهو ايضا محال لا اشتراكهما

ثم طبيعة الهيولوية واستحالة افتراق شئين بعينهما اشتركا فيه وان بقيا متحدين واما على وجه
اتصال احدهما بالاخرى او امتزاجها بها او تركيبها معها على نحو من انحاء التراكيب واما على
معنى صيرورة الاثنين واحدا لا على احد هذه الوجوه فان كان الاول فالاتصال والامتزاج والتركيب
لا يتصور شئ منها الا بمقارنة الصورة الجسمية فلو فرض اتحادهما باحد هذه المعاني لكانت الصورة الجسمية
فيها موجودة والتقدير انها منفية هذا خلف وان كان الثاني فقد سبق في الضوابط المذكورة في آخر المطلع
استحالته فيبطل بقاؤهما معا على كل التقادير وان لم يبقيا فاما ان يبقى احدهما دون الآخر او لا يبقى و
لا واحد منهما والاول باطل اما اولا فلعدم الاولوية لان التقدير التساوي وعدم المميز المقتضي للترجيح
واما ثانيا فلانه لو امكن بقاء احدهما بعد التجرد لذاته لامكن بقاء الآخر لذاته لتساويهما فلو فرض مانع
من خارج لكانت نسبته اليهما سواء لعدم امتياز احدهما عن الآخر بامر ما من الصور ونوابعها وذلك
يقتضي ان لا يختص احدهما بالعدم دون الآخر حتى انه لا يبقى على تقدير تجردهما شئ منهما بل يجب عدمهما
معا وذلك هو المطلوب هذا هو المراد من سياقة البرهان قوله ونوابعها اراد بذلك الشكل
والمقدار والوضع والحيز وقبول القسمة فان هذه كلها انما يلحق بسبب الصورة ولا يتصور بدونها
واذا تاملت لم تجد ما افاده هذا البرهان وما قبله واحدا فان الاول يثبت به استحالة
تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية بعد مقارنتها لها وهذا الثاني يثبت به استحالة تجردها عنها بعد
ما كانت مقارنة لها لا مطلقا بل بشرط تجرد هيولى الكل عن صورتها في الزمان الذي يجرد هذه
عنه ومن هنا نعلم ان هذه البراهين المذكورة لا تفيد امتناع تجرد هيولى الجسم عن صورته مطلقا الا
بامور تنضم اليها ونحن ان تحصل بضمها اليها الى هذه البراهين حد من يعوز ذلك فافهم **قال** برهان آخر
وهو انها ان كانت مجردة لا يتصور تكثرها اذ لا مميز وان كانت واحدة ففرض حصول صورتين فيها ان تقدم احدهما حيث حل الآخر ما حل او لم يحتمل وان حل كل لا حيث حل الآخر فهي جسمانية
متمايزة ان اتصلت او انفصلت فهي مع الصورة وقد افترضت دونها **اقول** هذا هو البرهان
الثالث من براهين امتناع تجرد هيولى الجسم عن صورته وسياقته والفاظه واضحة الا انه انما
لا يدل على هذا المطلوب الا بقيد وشرط وهو ان يلبس الصورة بعد التجرد عنها هو بعد ما افاده الاول
قال ولا يتصور وجود الصورة دون الهيولى فانها ان لم يكن مشارا اليها فليست بامتداد اذ
كل امتداد لا بد وان يكون له طرفان فيستدعي جهتين فاذا لا اشارة اليه فليس بصورة وان اشير اليه
من جميع الجهات فهو جسم او في مادة وقد فرضت لا كذلك فهو محال او نقول كل ما استغنى عن المحل

ففي حقيقته الاستغناء فلا يتصور عليه الحلول المبطل للاستغناء واستقلال القيام بنفسه فلو قامت
الصورة بنفسها لما حلت اصلا والثاني باطل فان كل صورة مما يحل فيه غيرها يمتنع عليها الحلول اذ لو امتنع
فهي عن الصورة الهيولوية التي كلا منافيها فيكون المقدم باطلا والتقسيم لما امكنت على نوع من الجسم امكنت
على جنس الجسم الطبائع فتثبت الهيولى في الكل **اقول** لما تكلم في استحالة تجرد الهيولى عن الصورة
شرع في البحث الثاني وهو بيان استحالة تجرد الصورة عن الهيولى وبين ذلك بطريقين احدهما لو تجردت
الصورة عن الهيولى فاما ان لا يكون مشارا اليها حسيا اي ان ساوتها الاشارة الحسية او تصح وكلاهما
باطلان فتجردها عن الهيولى باطل اما الاول فلانها لو لم تصح الاشارة الحسية اليها لما كانت امتدادا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فظاهر واما بيان الشرطية فلان كل امتداد فله طرفان
يستدعيان جهتين وكل كذا تصح الاشارة اليه فكل امتداد تصح الاشارة اليه ويلزمه من باب عكس النقيض
ان كل ما لا تصح الاشارة اليه فليس بامتداد وتصدق الشرطية المذكورة واما الثاني وهو ان تصح
الاشارة الحسية اليها فان كان من جميع الجهات فهي اما جوهر او عرض فان كانت جوهرا فهي جسم
اذ لا نعني بالجسم الا الجوهر الذي هو بهذه الصفة وان كانت جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة
كما سبق ثبتت الهيولى مع الصورة على تقدير نفيها وهو محال وان كانت عرضا فهي جسم تعليمي تفتقر لعرضيته
الى محل تقوم به كما عرفت وذلك المحل هو المادة التي هي بالمعنى المعبر عنه بالهيولى على وجه الترادف
ويعود المحال وهذا شئ قوله وان اشير اليه من جميع الجهات لكن بعضها لزم ان يكون اما نقطة
او خطا او سطحا على التقدير السابق وقد علمت ان كل واحد من هذه لا بد وان يكون حالا في الجسم فيلزم
ثبوت ما فرض انتفاؤه وهو الهيولى هذا خلف وهذا القسم لوضوح بطلانه مما سبق لم يتعرض له في
الكتاب الطريق الثاني لو استغنت الصورة عن الهيولى لما حلت فيها لكنها حلت فيها فلا تستغني عنها اما
الشرطية فبيانها ان كل ما استغنى عن المحل فانه لذاته وحقيقته يقتضي الاستغناء عنه وكل ما هو لذاته
وحقيقته يستغني عن المحل فلا يتصور عليه الحلول في المحل ينتج فكل ما استغنى عن المحل فلا يتصور حلوله
فيه اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان كل ما حل في المحل فهو مفتقر اليه ولا شئ من المفتقر اليه يستغني
عنه فلا شئ مما حل في المحل يستغني عن المحل وينعكس لا شئ مما يستغني عن المحل يحل فيه ويلزمه كما عرفت
كل ما يستغني عن المحل فلا يحل فيه واما بطلان التالي فبينة بقوله فان كل صورة مما يحل فيه غيرها يمتنع
عليها الحلول اذ لو امتنع فهي عن الصورة الهيولوية التي كلا منافيها ما ثبت انه حل فيها التالي الشرطية
قوله لما حلت اصلا وكان يجب ان يبطل بانها حلت لا بانها لا يمتنع حلولها فان ما لا يمتنع حلوله

جاز ان لا يحل واما ما علمت من ان الدوام لا ينافي الامكان ولا يكون عدم امتناع الحلول مكذبا للدوام
عدم الحلول قلت في الجواب انه يكون مكذبا له لا محالة اذا كان ذلك الدوام موصوفا بالوجوب
لا بالامكان الخاص وهو الذي اراد المصنف وعليه ينتظم الدليل فلا يقدح الطريق الثالث وهو قوله لما امكنت
على نوع من الجسم امكنت على جنس الجسم الا المانع من الهيولى في الكل وتفسيره انه قد ثبت ان
بعض انواع الجسم كالماء والهواء هو قابل القسمة فيكون تلك القسمة ممكنة لذلك النوع وقد علم مما مر ان كل
ما امكن على النوع امكن على الجنس لصدق كل ما لم يمكن على الجنس لم يمكن على النوع والا فبعض ما لم يمكن على الجنس
يمكن على النوع فبعض ما يمكن على النوع لا يمكن على الجنس وهو ظاهر البطلان والمراد بالقسمة ههنا الانفكاكية
وبالامكان الامكان العام فاذن الجسم من حيث هو جسم والصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية
يمكن بالامكان العام قبولها للقسمة الانفكاكية فله هيولى بالضرورة وقد سبق بيانه في اثبات تركب الجسم من
الهيولى والصورة وقد قيل في مختلطات الشكل الاول ان الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورية
فالضرورة الصورة الجسمية من حيث هي لها هيولى هي حالة فيها وما يحكم به على الشيء من حيث هو هو
يجب ان يكون عاما في كل فرد من افراده وذلك يدل على ثبوت الهيولى لكل صورة جسمية واما المانع
عن القسمة الانفكاكية فقد عرفت انقسامه فيما مر **قال** فصل وليس كل واحد من الهيولى
والصورة علة للاخر فيدور وقد عرفت استحالة ذلك ولا آلة ولا واسطة فيلزم العلم الدوري
الممتنع ولا احدهما علة للاخر ولا واسطة فيتقدم على الاخر فالمتقدم يستغني في وجوده عن المتاخر اذ العلة
والواسطة تتشخص اولا فتؤثر والمعلول وان لازم العلة كان لنا ان ننظر الى العلة وحدها حاصلة
دون مدخل المعلول ولا كذلك احدهما فلا علية فلا واسطة اصلا ولا تقدم للصورة فيحصل المبدا
لا لشيء اولا ثم يفيد وجودا ما يكون منطبعا بكليته فيه هذا محال ومن اثبت تقدم الصورة بناء على استحالة
المعية بالبيان المذكور سها لانك تعرف ان المقيم اذا كان هو الثالث يجوز ان يقيم كل واحد منهما مع الاخر
كما سبق **اقول** شرع في البحث الثالث وهو بيان نسبة كل واحد من الهيولى والصورة الى الاخر
وتقريره انه لا شك ان بينهما علاقة ما والا لجاز انفكاك احدهما عن الاخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما
متقدما على الاخر بعلية ما او لا يكون فان كان فاما ان يتقدم الاخر عليه كذلك او لا يتقدم فان تقدم
فهو الدور المحال وان لم يتقدم فالمتقدم العلة لابد وان يلحظه العقل مستغنيا عن المتاخر
المعلول متشخصا دونه والا لم يكن مؤثرا فيه اذ المؤثر انما يؤثر بوجوده وتشخصه فيتقدم
على اثره تقدما بالذات وربما كان ايضا بالزمان في العلة الناقصة فهذا التقدم حاصل سواء

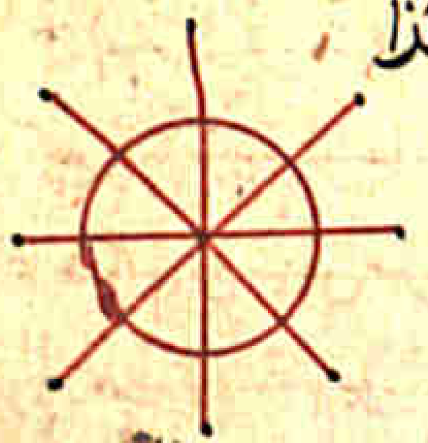
كان المعلول لازما للعلة في الزمان او غير لازم وهكذا لو كان احدهما آلة او واسطة في ايجاد شيء ثاني
في الاخر والفرق بين الآلة والواسطة هو بالعموم والخصوص فان الواسطة اعم لان كل آلة واسطة
من غير عكس كالوسائط التي هي علل غريبة معطية للوجود فانها ليست بآلات اذ الآلة لا تكون فاعلة
بل واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه فنفى اولا الاخص الذي هو الآلة ثم الاعم الذي
هو مطلق الوسائط ولو منع كونها واسطة لا يستغنى بذلك عن ذكر الآلة لدخولها فيها واما خصها
بالذكر لان فيه زيادة تنبيه وموافقة لمن تقدم ولو اقتصر على ذكر العلية كما فعل في غير هذا الكتاب
لكفى اذ الواسطة ايضا كيف كانت هي علة ما وحيث تقرر هذا مع انك قد عرفت انه لا يجوز
ان يلحظ العقل تشخص الهيولى بدون الصورة ولا الصورة بدون الهيولى فلا يجوز ان يكون احدهما علة او آلة
او واسطة للاخر وذلك هو المراد بقوله فلا علية فلا واسطة اصلا وانما لم يذكر الآلة في النتيجة كما ذكرها
في الدعوى لما ذكرنا من ان الواسطة اعم منها ونفي الاعم يدل على نفي الاخص فان قيل فاذا كان الامر كذلك
فلم ذكرها هناك بل قد عرفت انه لا فائدة في ذلك الا التنبيه عليها والا فقد آمن تقدمهم من الافاضل
في ايرادها وانما لم يقل ولا واسطة بواو العطف بل بفاء التعقيب اشعارا منه بان الواسطة علة
ايضا كما علمت وقوله ولا تقدم للصورة فيحصل المبدا لا لشيء اولا ثم يفيد وجودها يكون منطبعا
بكليته فيه هذا محال يريد ان الصورة الجسمية لو كانت علة للهيولى مع انها في نفسها هي
الاتصال الامتدادي لكان لا يخلو اما ان يصورها العقل قائمة بذاتها غير حاصلة لشيء اولا يمكن ان يصورها
كذلك فان لم يمكن فلا يكون علة للهيولى التي هي محلها لان كل ما يكون علة لشيء فلنا ان ننظره حاصلا دون المعلول
وكل ما ليس لنا ان ننظره كذلك فليس بعلة وان يصورها العقل كذلك فهو ظاهر البطلان لان
الامتداد لا يصوره العقل الا لممتد على ان تصوره لا لممتد فلو كان علة لهيولاه لكان
العقل يلحظه اولا مع قطع النظر عن حامله ثم يكون ذلك الامتداد مقتضيا وجود الحامل الذي
تنطبع ذلك الامتداد بكليته فيه وذلك محال اما اولا فلان ما يستغني ماهيته عن المحل بدليل ملاحظة
العقل له دونه فلا يحل فيه لما مر واما ثانيا فلان الحال يفتقر في ماهيته الى المحل فلو كان المحل
معلولا له لكان كل واحد منهما مفتقرا في ماهيته الى ماهية الاخر وهو دور وقوله ومن اثبت تقدم الصورة
بناء على استحالة المعية بالبيان المذكور سها يشير الى البيان الذي ذكره في الضابط الاخير الذي
ختم به المنطق وقوله لانك تعرف ان المقيم اذا كان هو الثالث يجوز ان يقيم كل واحد منهما مع الاخر
كما سبق اشارة الى ما ذكره في الضابط المذكور وتمثل عليه بالتنبين المتجنبين اللتين تقام كل واحدة منهما

وكل قابل القسمة الانفكاكية ح

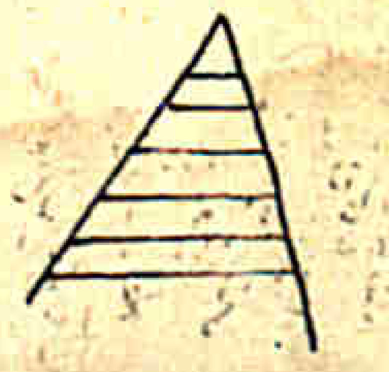
لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص

التلويح الثالث في تناهي الامتدادات اعلم ان كل امتداد موجود مع الاخرى ضرورة فله
كيف كان بحسبه النهاية وبرهانه انه لو كان امتداد غير متناه لامكن غير المساوي محصورا بين
حاصرين وبعض التالي بين الصحة فالمقدم باطل ووجه اللزوم انه ان صح البعد الغير المتناهي
لامكن ساقا مثلث خرجا من مبدأ واحد ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا اكبر
كان امكان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا
غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه لعدم نهاية الانفراج
الصحيح الوقوع لصحة عدم نهاية الضلعين فينحصر الغير المتناهي بين البعدين الحاصرين بهما الساقان
بعد محال واعلم انه اذا سلب النهايات عن امتداد العالم كان مثل هذين الساقين واقعا
مع الانفراج البرهان الثاني هو انه لو صح خط غير متناه لكان لنا ان نقطع في الوهم قدرا متناهيا
من اي نقطتين اتفقتا ونوصل بينهما حتى لا نعلم فيه فنأخذه هكذا ونسميه حج ونأخذه
مع القدر المحذوف خطا اخر ونسميه ب فان ذهب كل من حج و ب مع الآخر بلا تفاوت
متساويا مع التفاوت هذا محال وان وقف حج وذهب ب متساويا بالنسبة الى ب
و ب زاد بالمتناهي الذي حذف عن حج وما زاد على المتناهي بمتناه متناه برهان آخر
هو انه ان صح اللانهاية في الاجسام كان لنا ان نفرض دائرة خرج عن مركزها خط غير متناه مقاطعا
لخط آخر غير متناه والخارج عن المركز يلازم المركز فاذا تحركت الدائرة فيتحرك الخط الخارج
عنها عن التقاطع الى المسامتة ثم الى الموازاة واذا عادت عاد الى مسامتة الخط ثم
الى مقاطعته واذا سامت قبل المقاطعة الخارج عن الدائرة ما سيقاطعه لا بد من اول نقطة
للمسامتة وكذلك بعد المقاطعة لا بد من آخر نقطة وغير المتناهي له قبل كل نقطة اخرى وكذلك بعد
كل نقطة فلا يتصور تمام حركة دورية ويتم وجودها فبطل اللانهاية ببرهان عرشي هو ان الاجسام
والابعاد لو كانت غير متناهية لكانت فيها حيثيات غير متناهية ونقط غير متناهية فكل حيثية غير المتناهي
منه وبين كل واحد من الحيثيات الاخرى اما ان يساوي او لا يساوي فان ساوى ما بين كل واحد واحد من
الحيثيات الى واحد كان مع اي واحد فليس فيه عددان من الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية حيث
او بعدت اشتملت على آحادها او ما اشتملت الا وبينهما مساواة فالكل متناه وان كان بين حيثية وحيثية
لا يتساوى فيقع الحصر وعدم النهاية بين الطرفين الحاصرين هذا محال اقول قوله اعلم ان كل امتداد موجود
كيف كان بحسبه النهاية يحتمل ان يكون اراده بكيف كان انه سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن

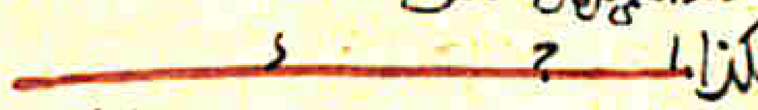
فان نهايته واجبة لان البراهين التي ذكرناها كما انها تدل على استحالة امتداد غير متناه في الخارج فهي تدل
على استحالته في الذهن لان الامتداد المحض لا يتصور الا في الة جسمانية كما ستعلم واذا وجب نهاية
نهاية ما يحل فيها فان قيل لو كان الامر كذا لما امكن تصور الامتداد الغير المتناهي وكان يمنع الحكم بامتناع وجوده
ملك الذي يمتنع تصوره غير متناه هو الامتداد المتشخص اذ هو الذي يفتقر في تصوره الى آلة جسمانية
اما الامتداد من حيث هو امتداد فلا نسلم انها يجوز تصوره غير متناه بمعنى اضافة الذهن مفهوم اللانهاية
من حيث هو هذا المفهوم الى مفهوم الامتداد وتصورهما مع تصور الاضافة المذكورة ومن هذا اعلم ان النقطة
كيف يمكن تصورها من حيث هي نقطة وكيف لا يمكن ذلك وكذا الخط والسطح هذا احتمال ويحتمل ان يريد
بالموجود ما هو مخصص بالخارج وبكيف كان انه سواء كان امتدادا في جهة واحدة كالخط او في جهتين كالسطح
او في ثلث جهات كالجسم ان لم يكن فيه مادة او كالملأ ان كان فيها وهذا الاحتمال الثاني هو الاشبه بمقصوده
لانا نجده في الاكثر يتبع مقاصد الرئيس ابي علي سينا في كلامه لا سيما مقاصده في كتاب الاشارات ويقول
فيها يجب ان يكون مع مقاصدك انه لا امتداد بعدي ملأ او خلاء ان جاز وجوده الى غير نهاية وكان صاحب
الكتاب عبر عن ذلك بكيف كان مختصرا للفظ مفيدا زيادة معنى ويعرض للبرهان الاول واصح قوله
واعلم انه اذا سلب النهايات عن امتداد العالم كان مثل هذين الساقين واقعا مع الانفراج اراد به
جواب سؤال موجه على ذلك البرهان وهو ان المحال لم يلزم من مجرد فرض لا تناهي الامتدادات بل من ذلك
مع فرض الساقين على الوجه المذكور فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة عدم تناهي الامتدادات
لاحتمال ان يكون المحال انما نشأ من فرض وقوع مثل هذين الساقين المفروضين على ذلك الوجه فما ذكر يندفع
هذا السؤال لان كذب المجموع انما يكون لكذب احد اجزائه فاذا لزم المحال من هذا المجموع وجب ان يكون
كاذبا فان كان كذبه لكذب سلب نهاية الامتدادات فهو المطلوب وان كان لكذب وجود مثل
الساقين المذكورين فليس الامر كذا لانها على تقدير سلب النهاية عن امتداد العالم واقعة في نفس الامر وقد
بين ذلك في بعض كتبه بيان لطيف وهو ان نقسم جسم مستديرا كالترس بستة اقسام هكذا



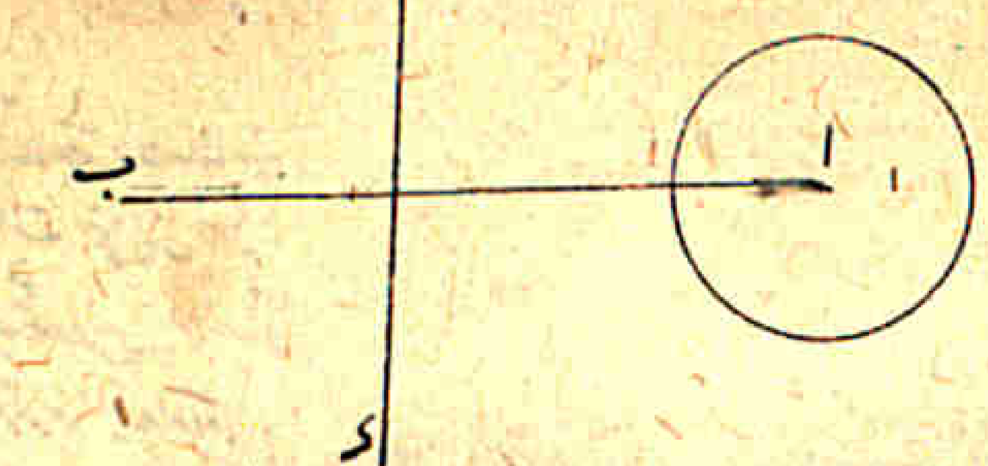
ثم نخرج الخطوط القاسمة له من جوانبه الى غير النهاية مستقيما لا محالة الى ستة اقسام
فما لم يكن ما بين كل خطين منها متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا
مجموع الستة متناه وان كان غير متناه كان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
وبرهان السلمي قد حررت عادة بهم على وجه تفصيلي وهو ان نفرض بين الساقين ابعادا متزايدة
بقدر واحد من الزيادات مثلا اذا كان الاول ذراعا كان الثاني ذراعين والثالث ثلاث اذرع



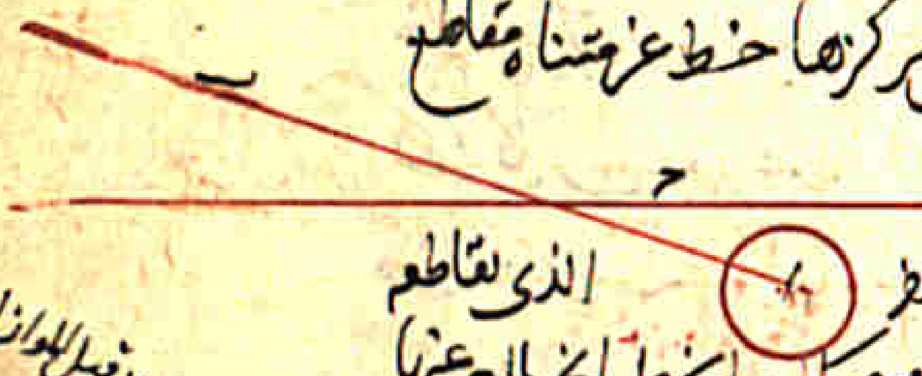
ويلزم جرا والعائد من اشتراط كون الزيادات بعد واحد لئلا يزيد الثاني على الاول بذراع والثالث
عليه بذراع ونصف والرابع بذراع ونصف وربع ولا يزال كل زيادة اقل من التي قبلها فلا يلزم من لانهاية
الزيادات انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين لقبول الجسم المتناهي الانقسام الى ما لا يتناهى ويكون
كل زيادة موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ونعرض هذه الابعاد بين الامتدادين الى ما لا نهاية فاما
ان يوجد فيها بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يوجد لا جائز ان لا يوجد والا لكان فيها بعد لا يوجد
ما فيه من الزيادة في آخر والتعين خلاف ذلك ومع التسليم فان البعد المذكور لا يمكن ان يكون الا
آخر الابعاد ومتى كان آخرها كان الامتدادان متناهيين وهو المطلوب وان وجد بعد يشتمل على
مجموع الزيادات وجب ان لا يكون فوقه بعد آخر والا لكان مشتملا على ما فيه من الزيادة فلا يكون مشتملا
على كل الزيادات وقد فرض كذلك هذا خلف واذا لم يكن فوقه بعد آخر فقد تناهت الابعاد ويلزم حصول
ما اردنا بيانه من تناهي الامتدادين على تقدير فرض لا تناهيهما وعندي ان الوجه الذي ذكره صاحب الكتاب
مع كونه اجماليا هو اوضح واظهر من هذا التفصيلي واما البرهان الثاني على تناهي الابعاد فتقريره ان نفرض
خطا غير متناه ولكن ذلك الخط آد غير متناه من جهة د هكذا



ثم نقطع منه في الذهن مقدار ذراع من جهة آ ونسمى باقيه ح ونسميه له بعينه ت فيحصل في الذهن
خطان احدهما زائد على الآخر بذراع ويجامع ذلك غير متناهيين فاذا قابلنا الذراع الاول من خط
الزائد بالذراع الاول من خط ت الناقص والثاني بالثاني والثالث بالثالث ويلزم جرا فاما ان يوجد بين الاول
من مقابلة كل ذراع من ت ذراع من ح فيلزم ان يكون ت مساويا لـ ح وقد فرض انه ازيد منه بذراع
هذا خلف او يوجد في ت ذراع لا يوجد في ح ما يقابله فالتفاوت انما من جهة آ وهو محال لانا
التقدير انا قابلنا الاول من هذا بالاول من ذاك وكذا الثاني بالثاني على هذا النسق فلا يظهر التفاوت
الا في جهة د ولا يتصور ذلك الا وان يكون الانتهاء الى ذراع في ت ليس في ح ما يقابله فيتناهى ح من جهة د
ويلزم من ذلك انتهاء ت ايضا كذلك لان ما زاد على المتناهي بمتناه هو متناه فالخطان متناهيان
على تقدير كونهما غير متناهيين هذا خلف فان فرض الخط المذكور غير متناه من الجهتين معا كان لنا ان نقسمه
حتى يحصل خطان كل واحد منهما غير متناه من احدى جهتيه فقط ونعود في كل منهما الكلام المذكور وقد يمكننا
ان نقطع في الوهم قدرا متناهيا من بين اي بعضين اتفقنا ثم نوصل بينهما في الذهن حتى لا يبقى في الخط
ثلمة ثم ناخذه في الذهن تارة مع القدر المحذوف وتارة بدونه فيصير كانه خطان احدهما زائد
وهو ت والآخر ناقص وهو ح فاما ان يكون احدهما بحيث لو انطبق على الآخر استغرقه

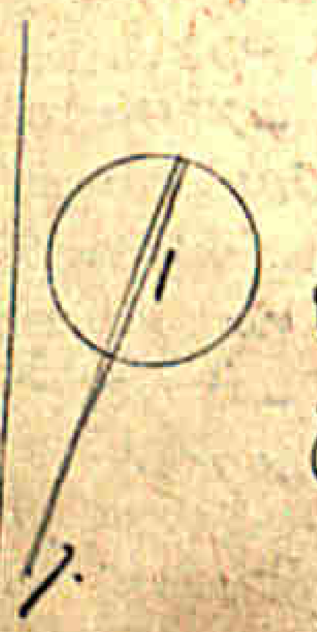


اولا يستغرقه فان استغرقه ساوى الزائد الناقص وهو محال وان لم يستغرقه بل وجد في ت ما ليس
في ح لزم انقطاع ح واستمرار ت في ذهابه فيتناهى ح وتزيد عليه بالقدر المحذوف الذي
هو متناه ايضا ومجموع المقدارين المتناهيين يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهيه وهو خلاف
الفرض واعلم ان هذه وان كانت فروضا ذهنية غير مثبتة للامور العينية لان الوهم يتصرف فيها
على طاعة العقل ومن الفروض ما ليس بهذه المثابة والفروض العقلية حق وفي الكتاب انما
اورد البرهان على هذا الوجه دون الاول لانه يمشي فيما نعرض عدم تناهيه في جهة واحدة وفيما نعرض
عدم تناهيه في الجهتين معا ولا كذلك ما قبله فانه يختص بالخط الذي لا يتناهى من جهة واحدة فقط
وفي غير هذا الكتاب قد قرر على وجه لا يحتاج فيه الى كل هذه الفروض وهو انا من جملة العالم المحاكي
وما على جهاتنا من الابعاد ازيد مما على جهة واحدة لو كانت تلك الابعاد غير متناهية في كل جهة من تلك
الجهات ومعنى الابعاد على تقدير عدم تناهيها قبول الزيادة والنقصان فالامتداد الاعلى منا اما ان يكون مساويا
للامتداد الاسفل او احدهما ازيد فان تساويا ان تفرضنا مقدار ذراع فقط لحصل التفاوت بين
الاعلى والاسفل ثم قدرنا الاعلى كانه مطابق للاسفل وبالعكس ونعود البحث المذكور من لزوم
مساواة المتفاوتين او تناهي ما لا يتناهى وكلاهما باطل واما البرهان الثالث على هذا المطلوب
فتقريره انه لو صح اللانهاية في الاجسام كان لنا ان نفرض دائرة خرج عن مركزها خط غير متناه مقاطع



لخط آخر غير متناه والخارج عن المركز ملازم المركز على هذا المثال
ولنسمّ الخارج عن المركز خط آ ت غير متناه من جهة ت والخط الآخر الذي نقاطع
هذا خط ح د غير متناه من الجانبين وقوله فاذا تحركت الدائرة فيتحرك الخط الخارج عنها
عن المقاطع الى المسامتة معناه انا لما فرضنا خط آ ت ملازما لمركز الدائرة فاذا تحركت
نصف الدورة فلا بد وان يصير خط آ ت بعد ان كان مقاطعا مسامتا على هذه الصورة

وقوله واذا عادت عاد الى مسامتة الخط الى مقاطعته فمعناه ظاهر
وانما اختار فرض العود لا فرض تتميم الدورة مع ان الغرض يحصل على التقدير بل ان تمام
الدورة يقتضي المسامتة من جانب د اولا ثم المقاطعة بعد ذلك ثانيا لان يفرض العود ثم البرهان
على تقدير كون خط ح د لا يتناهى من الجهتين وكونه لا يتناهى من جهة واحدة واما بفرض تتميم الدورة
فلا يتم الا اذا كان خط ح د غير متناه من الجانبين وقوله واذا سامت فصل المقاطعة الخارج



فاذا فرضنا نقطة على خط حد ووصلنا بين المركز وبينها بخط وأب نتحرك الى جهته فقبل ان ينطبق عليه يحصل الانطباق على واصل آخر بين المركز وبين نقطة اخرى فوق التناهي وهكذا جرا ... النقط الواقعة على الخط الغير المتناهي

عن الدائرة ما سيقاطعه لا يدرى اول نقطة للمسامتة وكذلك بعد المقاطع لا يدرى آخر نقطة معناه انه
قد ظهر مما مضى ان المسامتة امر حدث بعد ان لم يكن وكل ما كان كذا فله اول ومعلوم ان ذلك لا يتصور
الا على نقطة مفروضة من خط حد وظهر ايضا ان المقاطعة ان انتهت وحدثت المسامتة فلا يدرى آخر
نقطة من الخط المذكور يسمى القاطع عندها وقوله وغير المتناهي له قبل كل نقطة اخرى وكذلك بعد
كل نقطة فلا يتصور تمام حركة دورية وتبيّن وجوبها بطل اللانهاية يريد ان كل نقطة من خط حد تفرض
انها اول نقطة المسامتة فان المسامتة مع التي فوقها قبلها لان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط فيتم
فلا يكون ما فرض انه اول نقطة مسامتة خط اب لخط حد هو اول نقطة مسامتته وكذلك ما نفرض
انه آخر نقطة وقع عليها تقاطع الخطين المذكورين ليست آخر نقطة بل بعدها نقط لم يكن يقاطع الخطان
عليها ايضا اذ لا يتصور في الخطين المذكورين تخلص احدهما عن الآخر ليسمى القاطع عند نقطة وهذا
كله مبني على تمام الحركة مع وجود الخط على الوجه المذكور فلو جاز لانهاية الابعاد لامتنعت حركة دورية
والتالي باطل فالمقدم مثله ويمكن اختصار هذا البرهان بان يقال لو جاز لانهاية الابعاد مع تمام هذه
الحركة المستديرة لتخلص خط اب من خط حد والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم واعلم ان اللازم
من هذا البرهان هو استحالة وجود الابعاد الغير المتناهية مع وجود الحركة المستديرة في جسم مستدير
يخرج من مركزه خط غير متناه مقاطعا للبعد الغير المتناهي المفروض ولا يلزم منه ان وجود الابعاد الغير المتناهية
كيف كان او بدون هذا الفرض محال اللهم الا ان يضم اليه امر حدسي فحصل منه ومن البرهان المذكور
هذا المطلوب واما البرهان الرابع فمحتاج الى الحدس وقوله فان تناهى ما بين كل واحد واحد
من الجنبيات اي واحد كان مع اي واحد فليس فيه عدد ان من الجنبات تستغرقه لعدم النهاية
قد يتوهم من هذا انه حكم على الكل بما حكم به على كل واحد كما يقال ان الكل واحد واحد متناه فيكون
الكل متناهيا وهو غير لازم وليس كذا فانا لو قلنا كان ما بين جنبتين جنبتين دون الفرسخ مثلا كان الكل
دون الفرسخ لما كان ذلك لازما واما اذا قلنا ما بين اي واحد كان من الجنبيات واي واحد كان
منها هو دون الفرسخ فالكل دون الفرسخ كان ذلك لازما لا محالة فكذا ما نحن فيه قال التلويح الرابع
في صورة اخرى واشارة الى حال المقدار والشكل اعلم ان الهيولى لا يكفي في وجودها مجرد الصورة الجرمية
اذ لا جرم مطلقا فانه لو حصل مطلقا لكان اما ان يقبل الانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر او لا
يقبلهما اصلا وعلى اي حالة كان من هذه الثلاثة على اطلاقه يكون وراء مقتضاها لذاته فحصله فلا يتصور

[illegible]

عليه غيره ومن الاجسام ما لا يقبل الانفصال كما سيبين في السماويات ومنها ما يقبل بسهولة او بعسر
فليس ولا واحد منها بواجب لنفس الجرمية فلا يكن لها كون قبل التخصص بالمخصصات الاول كصور
الفلكية والمائية والهوائية مقومات لوجودها بحسب اذ لم تكن الصور مقومة لحقيقة المادة
اقول ان الجسم المائي والارضي والسمائي وغير ذلك من الاجسام هي انواع تحت مطلق الجسم
ومن المعلوم ان الجسم لا يتنوع الا بانضمام امر اليه يتنوع به ويسمى ذلك المنضم صورة نوعية لان بها يصير
الجسم نوعا مخصوصا وهذه الصورة غير الصورة الجسمية التي هي الاتصال الامتدادي وقوله في
صورة اخرى يشير بها الى هذه الصورة النوعية المغايرة للصورة الجسمية ومقصوده ههنا اثبات
ان لكل جسم صورة نوعية وانه لا يمكن وجود جسم مطلق لا يكون الصورة المذكورة منضمة اليه ومقومة
لوجود هيولاه فقوله اعلم ان الهيولى لا يكفي في وجودها مجرد الصورة الجرمية يشير بذلك الى الدعوى
المذكورة وقوله اذ لا جرم مطلقا يريد انه لو لم تصدق هذه الدعوى لجاز وجود جسم غير متنوع وهو
المراد بالجرم المطلق لكن التالي باطل فالمقدم مثله وصدق هذه الشرطية بين بذاته لا يفتقر الى بيان
وقوله فانه لو حصل مطلقا لكان اما ان يقبل الانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر او لا يقبلها
اصلا معناه انه لو صدق التالي ووجد جسم مطلق لكان لا يخلو اما ان يكون مستعدا لقبول الانفصال و
التشكل او لا يكون مستعدا لقبول ذلك فان كان مستعدا فذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا لقبول
ذلك وتركه بعسر او لا بعسر بل بسهولة فالاقسام ثلثة الجسم الذي ليس له استعداد قبول
الانفصال والتشكل اصلا كالمحدد على ما سيعلم والجسم الذي له استعداد ذلك بعسر كالارض والجسم
الذي له استعداد ذلك بسهولة كالماء والهواء فلو وجد جسم مطلق لكان على احد هذه الاقسام
الثلثة وقوله وعلى اي حالة كان من هذه الثلثة على اطلاقه يكون وراء مقتضاها لذاته هو كبرى قياس
هكذا كل جسم مطلق فهو مع اطلاقه على احد هذه الاقسام الثلثة وكل ما كان مع اطلاقه على احد
الاقسام الثلثة فانه يقتضي ذلك القسم لذاته وطبيعته وصاحب الكتاب لم يبين صدق هذه الكبرى
في التلويحات وبينه في غيرها فبيانه انه لو لم يقتضه لذاته لكان اما ان لا يكون له مقتض اصلا
او يكون مقتضيه امر غير ذاته والاول باطل لما ستعلم من ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على قسمين
لان ذلك الامر المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا يكون فان كان مقارنا له فذلك هو الصورة النوعية
وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له يكون الامر الخارجي قد افاد الجسم نفس الاستعداد او عدمه
من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو بين البطلان وقوله فحصله فلا يتصور عليه غيره معناه

[illegible]

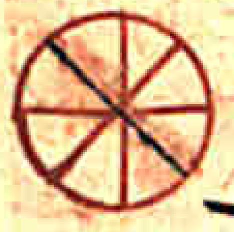
ان الجسم لو اقتضى احد هذه الثلثة لذاته لوجب له وكلما وجب له واحد منها امتنع ان يكون
على احد التقسيم الماضى ينتج لو اقتضى الجسم احدها لامتنع عليه ما يغاير ذلك الواحد منها قوله
ومن الاجسام ما لا يقبل الانفصال كما سنبين من السماويات ومنها ما يقبل بسهولة او بعسر فليس
ولا واحد منها بواجب لنفس الجرمية بطل بذلك تالى هذه النتيجة لابطال مقدمها وبين ذلك بانه لو امتنع
احد هذه الاقسام لما حصل جسم من الاجسام لكن كل واحد من هذه الاقسام حاصل لبعض الاجسام
فليس ولا واحد منها بممتنع على الجسم واذا لم يمتنع بعضها عليه لم يجز ان يجب بعضها عليه لنفس جرميته
وهو المقدم الذى قصد ابطاله قوله ولا يمكن ان يكون قبل التخصص هذا هو التصريح بالنتيجة
ومعناه ان الهيولى يمتنع ان يكون لها كون اى وجود قبل صيرورتها متخصصة بصورة نوعية تقتضى
احد هذه الامور الثلثة قوله فالمخصصات الاول كالصورة الفلكية والمائية والهوائية مقومات
لوجودها فحسب اذ لم تكن الصورة مقومة لحقيقة المادة انما سماها اول لان الاستعداد المذكور
وعدمه مخصص ايضا لان التخصص غايته الاستعداد وعدمه ولا محالة قبل التخصص بهما وانما كانت
هذه الصور مقومات لوجود الهيولى لان الهيولى لا تبرز الى الوجود الا مقارنة لها وانما لم تكن مقومة
لحقيقة المادة لانها لو كانت مقومة لها لما تعقلت دونها ومراده بالمادة هنا ما يعم الهيولى الاولى
والجسم المطلق الذى يدخل تحته انواع الاجسام فان الصورة النوعية غير مقومة لماهية واحد
منهما وان كانت مقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع
قال ويعلم ان الجسم يحتاج فى النهايات فلا بد له من مقدار وشكل وهذان لا تقتضيهما نفس الجرمية
ولا احد جزئيها والا تشابهت الاجسام فى الاشكال وتساوت فى المقادير لتساويها فى الجرمية
وجزئيها فلا بد من فاعل خارج اقول مقصوده ان يبين افتقار الجسم فى تخصصه ووجوده الى فاعل
خارج وتقرير ما ذكره فى بيان ذلك هنا ان كل جسم فهو متناه وكل متناه فله مقدار وشكل فالجسم له
مقدار وشكل ولا يخلو المقتضى لذلك من احد اقسام ثلثة لانه اما ان يكون هو الجسم او امرا داخلا فيه او امرا
خارجا عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لان الاستواء فى العلة يقتضى
الاستواء فى المعلول ولو كان المقتضى للشكل والمقدار الجسم او ما هو داخل فيه اعنى الهيولى
والصورة اللذين هما جزءاه للزم استواء الاجسام باسرها فى المقادير والاشكال لتساويها فى الجسمية
وجزئيها هذا خلف قال والاتصال لا يفسده المقدار والتشكل الا ان يعرضه قابل الوصل
والفصل وقد ابطلناه ولا المادة وحدها اذ لا يتصور ان يرد بها دون امداد والقابل كلا معا

كما نعلم مثلا فانه لو كان لنفس الجرمية يقتضى شكلا ومقدارا لكان للجزء ما للكل ولم يبق الكل كلا ولكن
كان لا بد من فاعل اعطى للكل مقدارا وشكلا فلزم من ذلك ان لا يكون للجزء ما للكل اقول هذا برهان
دال على احتياج الجسم فى وجوده الى فاعل خارج عنه وحاصله ان ما به مقدار الجسم وشكله ليس هو
الصورة الجسمية التى هى الاتصال الامتدادى وحدها ولا المادة وحدها وبيان هاتين المقدمتين واضح
من الفاظ الكتاب بل مجموعهما ولا يكفى ذلك المجموع فى اقتضاء ذلك الشكل والمقدار والا لتساوى الجزء
الكل فى المقدار والشكل لتساويهما فى الجسمية والتالى ظاهر البطلان فكذا المقدم وان لم يكن الجسم
كافيا فى اقتضائهما فلا بد ان يكون المقتضى لهما امرا خارجا واذا لم يوجد الجسم الا وهو متخصص بهما ولا يحصل ذلك
التخصص الا بالامر الخارج فالجسم لا يوجد الا بالامر الخارج وهو المطلوب قال ويعلم ايضا توقف
المقدار على المادة ان لا علية ولا وساطة وتقدم للصورة على المادة فان الامتداد المتناهى ما لم يعرض شكله
ونهايته لم يتشخص هويته ولم يقطع عنه ما التبس به فلا يعطى شيئا اقول قد كان سبق منه بيان ان
الصورة ليست علة للهيولى ولا واسطة وانها لا تتقدم بوجودها عليها لكنه كان يبحث بين هنالك ان
المقدار والشكل موقوفان على المادة فجعل ذلك مقدمة لتوجهها عليها لتشخصهما بالذات وكلما تشخص
قبلها بعض شكلها ونهايتها قبلها يصح لو كانت علة او متقدمة لبعض شكلها ونهايتها قبل الهيولى بالذات
لكن يمتنع تعينها قبلها بالذات لافتقارها اليها فيمتنع ان يكون علة لها او متقدمة بالوجود عليها قال
واعلم ان الصور المختلفات لو اقتضاها نفس الجرمية لتشابهت فى الكل وبطلان التالى يشهد ببطلان
المقدم فلا بد من مفيد خارج اقول رجع الى بيان افتقار الجسم فى وجوده وتخصصه الى مفيد خارج عنه
وهذا هو البرهان الثالث على ذلك واراد بالصور المختلفات الصور النوعية كالصورة المائية
والهوائية والفلكية فان الصورة الجسمية لا اختلاف فيها والفاظ الكتاب فى تقرير البرهان واضحة
غنية عن البيان قال اللوح الخامس فى ان النهايات لا تقوم بها الجسم اقول اعلم ان الجسم يسمى بسيطا
وهو قطعه والبسيط يسمى خطا وهو قطعه وهو نقطة التى هى قطعه والنهايات هى التى ذاتيتها
لا تبقى ورآئها منه شئ وكلها نهايات عدمية لا مدخل لها فى تقوم الجسم وايضا قد يعقل الجسم وشكوا
فى نهايته والسطح كالكرة توجد ولا خط الا عند فرض حركتها كما تعرض فيها دوائر كالمنطقة وغيرها او قطع
وليس ذلك بواجب فى السطح والخط كالدائرة توجد دون النقطة والمركز يتعين عند تقاطع الاقطار
وقبل الانفراض فى الوسط وغيره سواء واذا ذكر فى تحديد الدائرة نقطة يعنى بها صحة افتراضها
كما قيل الجسم هو المنقسم فى الاقطار لا يتاتى منه ذلك وما يقال ان النقطة بحركتها تفعل خطا

وكذا الخط سطحا والسطح جسما للتخييل والتفهيم والا اذا فرضت هذه متحركة الغرض ما يتحرك فيه

اقول هذا الكلام يشتمل على ابحاث مثبتة للمطلوب الاول منها ان النهايات عدمية ولا شئ من العدميات بمقومة للجسم الموجود فلا شئ من النهايات بمقومة للجسم والنهايات هي السطح الذي هو نهاية الجسم وعبر عنه في الكتاب بالبسيط والخط الذي هو نهاية السطح والنقطة التي هي نهاية الخط قوله اعلم ان الجسم يتناهى ببسيط يتوهم من هذه العبارة ان البسيط شئ به نهاية الجسم لا انه هو نفس نهايته وليس مراده ذلك بل ان البسيط الذي هو السطح هو نهاية الجسم وقد صرح بذلك في غير هذا الكتاب قال نهاية الجسم متيقنة واما وجود شئ اخر غير الجسم به يتناهى او عليه يقع النهاية فهو مشكوك ولا دليل عليه وقول بعضهم ان النهاية من المضاف والسطح من الكم فتغايران سيأتيك ما يتعلق به جوابه وقوله والبسيط يتناهى بخط معناه ان الخط نهاية البسيط لا امر وجودي يتناهى به البسيط واما قوله وهو بنقطة معناه ان الخط يتناهى بنقطة والمفهوم من ذلك على قياس المفهوم مما قبله الحجة الثانية ان الجسم نعقله مع الشك في نهايته وكل ما كان كذا فلا يتقوم ماهيته بتلك النهاية ينتج ما الجسم لا يتقوم ماهيته بالنهاية اما الصغرى فظاهرة اذ الجسم لو لم نشك في نهايته لما احتجنا الى اقامة برهان على ان كل جسم متناه واما الكبرى فقد ثبتت في المنطق الحجة الثالثة لو كانت النهايات مقومة للجسم لما وجد بدونها لكنه قد وجد بدونها فليست مقومة له اما الشرطية فقد سبق بيانها في المباحث المنطقية واما بطلان التالي فلان الجسم الكري يوجد ولا خط فيه ولا نقطة اذ الخط هو نهاية السطح وليس لسطح الكرة نهاية والنقطة هي نهاية الخط فاذا لم يوجد الخط فلا توجد النقطة التي هي نهايته وكما ان الخط ليس بمقوم للسطح لوجود السطح دونه فكذلك النقطة ليست بمقومة للخط لوجوده دونها كخط الدائرة قوله الا عند فرض حركة كما يعرض منها دوائر كالمنطقة وغيرها او قطع وليس ذلك بواجب في السطح معناه انه لما بين ان الكرة لا خط فيها استشعر ايراد سؤال وهو ان المحور الذي يدور عليه الكرة هو خط موجود فيها بالفعل لا محالة فكيف حكمتم انه لا يوجد فيها خط ثم ان الكرة اذا قطعت نصفين وقطع كل واحد منها كذلك حصلت فيها خطوط واتم قلتم انها غير حاصلة فيعرض كلامكم بحيث استشعر ان لعدم ذكر هذا الكلام لكونه جوابا عن حاصله ان الخط لو كان مقوما لماهية الجسم لكان واجب الحصول فيه لكنه لا يجب حصوله فليس بمقوم فبالتالي هو حصول النهاية في الجسم على صفة الوجوب من حيث هو جسم محصل لها لا من جهة الحكم لا يكون ما قال حصول المنطقة في الكرة المتحركة كالمحور ليس هو لجسم من حيث هي جسم او كرة او من حيث انها سطح بل من حيث هي متحركة او مفروضة الحركة فانها اذا وصف فيها الحكم الغرض فيها المحور كما يعرض منها دائرة المنطقة وغيرها

وكذلك حصول الخطوط عند قطع الكرة على الوجه المذكور فانها انما حصلت باعتبار ذلك القطع لا من جهة اخرى قوله والمركز يتعين عند تقاطع الاقطار وقيل الا الغرض في الوسط وغيره سواء يريد ان النقطة التي هي مركز الدائرة ليست ايضا حاصلة في الكرة من حيث جسميتها وكريتها بل باعتبار تقاطع الاقطار على هذه الصورة



واما قبل التقاطع المذكور فنفرض نقطة في وسط الكرة وهي المركز كفرض نقطة في غير الوسط ولو كانت الكرة متقومة بهذه النقطة المفروضة لكان لها مقومات لا نهاية لها وهذا ايضا جواب عن سؤال من يقول ان التالي ليس بباطل لان الجسم لا بد وان يكون النقطة حاصلة فيه قوله ولما اذكر في تحديد الدائرة نقطة يعني بها صحة افتراضها كما قيل الجسم هو المنقسم في الاقطار اي يتأتى فيه ذلك معناه انا حكمنا بان الدائرة لا نقطة فيها بالفعل لا ينتقض بما يقال في تحديد الدائرة انها شكل في وسطه نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية لان معنى قولهم في وسطه نقطة اي يتأتى ان يفرض في وسطه نقطة هي بالصفة المذكورة ونظير هذا قولهم في الجسم انه هو المنقسم في الاقطار ولا يريدون بذلك ان القسمة حاصلة فيه بالفعل بل يريدون انه يتأتى فيه القسمة في الاقطار قوله وما يقال ان النقطة بحركتها تفعل خطا وكذا الخط سطحا والسطح جسما للتخييل والتفهيم اراد ان ما ادعيناه من ان النقط غير مقومة للخط ولا الخط للسطح ولا السطح للجسم لا ينتقض بقولهم ان الجسم حصل من حركة السطح والسطح من حركة الخط والخط من حركة النقطة كما يقولون ان الجسم من اجتماع السطوح والسطح من اجتماع الخطوط والخط من اجتماع النقط فيكون هذه الثلاث اعني السطح والخط والنقطة مقومات لماهية الجسم لان مقوم المقوم مقوم لانهم انما ذكروا ذلك لا لان الامر في نفسه هكذا بل قصدوا بذلك تحصيل هذه في الخيال تعليما وتفهيما وايضاحا وتمثيلا وتحسين التعليم ان مراده من حركة الخط للجسم لحصول السطح وحركة السطح الموجب لحصول الجسم على زعم من يتوهم ذلك او يمثل به وان لم يعتقده حقا ليس هو الحركة كيف انها بل الحركة الى غيرها خذ الامتداد وظهوره لم يصرح به وقوله والا اذا فرضت هذه متحركة الغرض ما تحرك فيه معناه انه لو كانت الاجسام انما تحصل من حركة هذه لكانت تلك الحركة مفتقرة الى مسافة تتحرك فيها والمسافة اما خط او سطح او جسم كيف كان لزم تقدم الجسم على حركة هذه مستحيل تقدم حركة هذه عليه والا لزم الدور فان قيل الجسم المتقدم غير الجسم الذي تقدمت هذه الحركة عليه فلا دور قلنا متى حصل جسم ما غير متقوم بهذه حصل المطلوب لان عدم تقوم ذلك الجسم بها يدل على ان الجسم من حيث هو جسم لا يتقوم بها اذ لو تقوم من حيث هو جسم بها لكان كل جسم مفتقرا اليها وليس كذا قال فان قيل ان النقطة لا بد وان يساويها من محلها شئ وهو الجزء الذي لا يتجزأ قال ليس من شرط العرض ان يساويه من المحل شئ والا فالمقدار عرض اذ لو دخل

من حيث هو جسم بها لكان كل جسم مفتقرا اليها وليس كذا

في الجسم او نوع منها لا شي فيها وليس كذلك بل للصغير من الارض والهوا حصة ما للكبير وتغير المقدار
والحقيقة باقية فكان ينبغي ان يساويه من الهيولى شي فكان لها في حد نفسها دون المقدار مقدار هذا محال
اقول تقرير هذا السؤال ان النقطة اما ان يكون داخلة في الجسم او خارجة عنه فان كانت
داخلة فيه فهي معدومة له وهو مناقض مذهبكم وان كانت خارجة عنه فالجسم محل لها لا محالة وهي
عرض فيه والغير المنقسم يجب ان يكون محله ايضا غير منقسم ومتى كان في الجسم شي لا ينقسم فذلك
هو الجزء الذي لا يتجزى وهو نقيض مذهبكم ايضا وتقرير جوابه عن ذلك ان النقطة خارجة عن الجسم
حالة فيه ومع هذا فليس في الجسم الذي هو محلها شي لا ينقسم اذ ليس من شرط الحال ان يساويه
من المحل شي ودليل عدم هذا الاشتراط انه لو كان من شرط ذلك لكان للهيولى مع قطع النظر عن
المقدار الحال فيها مقدار في ذاتها وماهيتها وهو محال وبيان الشرطية بان المقدار اما ان يكون
داخلا في الجسم او نفسه او خارجا عنه والاول باطل اذ لو دخل المقدار في الجسمية او
في نوع من انواعها لا نعوض في كل انواع الجسم ان كان داخلا في الجسمية او في كل اشخاص النوع
ان كان داخلا في نوع منها وليس كذلك لان كل واحد من انواع الجسم كالارض والهواء
يشارك الصغير منه الكبير في طبيعة ذلك النوع ويخالفه في المقدار وايضا فان المقدار
يتغير كالشمعة المتشكل بشكل اذا جعلت على شكل اخر فان المقادير المحيطة بذلك الشكل
تغيرت وتبدلت بغيرها مع ان جسمية تلك الشمعة لم يتغير بل هي باقية بحالها ولو كان المقدار
مقوما للجسم او لنوع منه من حيث هو جسم او نوع منه لما كان الامر كذلك والثاني ايضا
باطل لمثل ذلك فتعين انه خارج عن الجسم ومحله الهيولى مع انها ليس لها في حد نفسها مقدار
والا لكان لمحل ذلك المقدار مقدار آخر الى غير النهاية هذا خلف قال فان قيل
النقطة هي في الخط ومحلها منه لا ينقسم اذ المحل عديم الانقسام في منقسم وكذلك محل
محلها الى الجسم فيلزم فيه محل غير منقسم قلنا ان هذه قد بينا انها عدمية فلا تفتقر الى
في المحل اقول لما بين عدم اشتراط مساواة المحل للحال قرر السوال على وجه لا يبتني
على ذلك بل على ان ما لا ينقسم فيه شي غير شي وهو عدم الانقسام لا يحل فيما يعرض فيه
شي غير شي وهو المنقسم واذا كان كذلك فمحل النقطة التي هي منقسمة من الخط يجب ان لا يكون
منقسما وذلك الذي لا ينقسم من الخط ان كان جوهرا قائما بنفسه لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال
وان كان عرضا او صورة جوهرية فله محل كذلك فاما ان يكون لكل محل محل الى غير النهاية وهو باطل

اذا الحال لا بد وان يساويه شي من المحل ان كان منقسما فمنقسما او غير منقسم فغير منقسم ٥

او ينتهي الى محل من الجسم غير منقسم وقد ابطلناه ثم لما قرر السوال على هذا الوجه اجاب
بما يصلح جوابا للوجهين وتقريره ان هذا السوال انما يلزم لو كانت النقطة والخط والسطح امورا
موجودة في الاعيان وليس كذا لانه قد بين انها عدميات ولا شي من العدمي له تعين في المحل
ليلزم ان يكون محله منقسما او غير منقسم قال فان قيل السنا حكمتم بان السطح يحس فهو
موجود قلنا قد يعبر عن مجرد طول بالخط ومع العرض بالسطح وهما من الكمية فهو بالاشتراك والا
النهايات العدمية من حيث عدميتها لا تحس والكميات ما لم يشترط فيها لا باقي شي وراءها
لا تصير نهاية فلا بد من سلب في مفهومها اقول هذا تشكيك على جوابه بان السطح والخط و
النقطة عدميات لا تعين لها في المحل وحاصله ان السطح يحس بحاسة البصر وكل ما يحس بحاسة
البصر فهو موجود فالسطح موجود وقد قلتم انه عدمي هذا خلف واجاب ان هذه مغالطة باشتراك
الاسم فان الخط والسطح تارة يطلقان على معنى لا يوخذ في مفهومه النهاية وتارة يطلقان على
ما يوخذ النهاية في مفهومه اما الاول كما يقال خط ويعبر به عن مجرد الطول مع قطع النظر عن
العرض والعمق لا بمعنى انه طول مجرد عنهما بل بمعنى انه طول غير ملحوظ فيه سوى مطلق الطولية
من غير منافاة لاقترانهما به او لا اقترانهما وكذا يقال سطح لمجرد الطول مع العرض مع قطع النظر
عن العمق والخط والسطح بهذا المعنى هما من باب الكمية وهما محسوسان واما الثاني فكما يقال الخط
وسطح بهذا المعنى بشرط ان لا شي بعد وراءها وبدون هذا المفهوم السلبي لا يصيران نهاية فهما من
حيث هذا المفهوم العدمي عدميان وليسا محسوسين لان العدم من حيث انه عدم لا يحس بشي
من الحواس قال المورد الثاني في الجهة والمكان ولوازمهما وفيه ثلثة مطالب
الاول في الجهة اعلم ان في الوجود جهات بها تختلف الحركات فيها فيقال يتحرك الى جهة كذا
دون جهة كذا ولولا ان لها وجودا ما اشير اليها ولم تقصدها الحركات اذ لا اشارة ولا
حركة الى غير شي وليس هذه الحركة كحركة الجسم من السواد الى البياض فان ما اليه الحركة حقق
تنفي بالحركة شيئا دون ما يتحرك فيه فان الجهة محصلة ثم يتحرك اليها الجسم وليست عقلية صرفة
بل هي في امتداد الاشارة فهي ذات وضع ولا تنقسم الجهة لانه ان كان فوقها جهة فليست
هي الجهة من ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة وان لم يكن فوقها جهة وقعت الاشارة
والحركة الى العدم وفيه وذلك محال وايضا ان فرض انقسامها ووصول المتحرك الى اقرب
جزئيها منه ولم يقف لا يخلو اما ان يقال انه متحرك الى الجهة او منها عند عبور الجزء الاقرب

وعلى التقدير يصير جزء الجهة كلها دون مدخل ما فرض جزءاً آخر هذا محال **اقول**
ان الحركات تختلف من وجوه كثيرة من جملتها اختلافها باختلاف جهاتها كاختلاف حركتي الارض والنار
ولولا ان الجهات في انفسها مختلفة بالطبع لما كانت سبباً لاختلاف الحركات بالطبع ففي
هذا الكلام اربعة مباحث تتعلق بجهات حركات الاجسام اولها انها مختلفة بالطبع وقد عرفت
تقريره وثانيها في اثبات وجود الجهة واستدل عليه بانها لو لم تكن موجودة لما اشير اليها
ولا كانت مقصودة بالحركة والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة لان الاشارة
تستدعي مشاراً اليه والحركة تستدعي شيئاً مقصوداً بها اذ لا اشارة ولا حركة الى عدم
وقد يتشكك على ان المقصود بالحركة لا بد وان يكون موجوداً بان الجسم المتحرك في الكيف من السواد
الى البياض لا شك في انه قاصد للبياض لا محالة مع ان البياض غير موجود حالة الحركة
اليه فلم لا يجوز في الجهة ان لا تكون موجودة مع كونها مقصودة بالحركة وحله ان الحركة الى البياض
يحصل بها البياض ولا كذلك الجهة فان المتحرك لا يقصد بحركته تحصيل الجهة وتحققها
بل الوصول اليها والحصول فيها وذلك يقتضي ان تكون محصلة في نفسها ثم يتحرك الجسم اليها
بخلاف الحركة من السواد الى البياض وثالثها في ان الجهة من الموجودات التي لها وضع وليست
عقلية صرفة والدليل ذلك كونها مقصودة للاشارة الحسية ولو لم تكن في امتداد مأخذ
الاشارة لما كان كذلك ومتى كانت في ذلك الامتداد فهي ذات وضع لا عقلية ورابعها
ان الجهة لا تنقسم وبين ذلك بطريقين الطريق الاول ان كل ما ينقسم ففي حال الانقسام بالفعل
لا بد من حركة احد الجزئين عن الآخر فلا يخلو حينئذ الامر من احد القسمين اما ان يكون وراءها جهة مع ان
احد جزئيها متحرك عن الآخر فتلك الحركة تكون حركة الى الاصوب لان التقدير ان تلك الجهة المنقسمة
هي منتهى الاصواب هذا خلف الطريق الثاني لو فرض انقسام الجهة الى جزئين مثلاً فالجزء
الذي هو مما يلي المتحرك اما ان يجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه او لا يجاوزه فان تجاوزه
بالحركة فتلك الحركة اما عن الجهة او الى الجهة او لا عن الجهة ولا الى الجهة والاخير وان كان
بعضهم قد ادعاه لعدم اطلاعه على حقيقة هذه المسئلة هو باطل بالبديهة فهو اما عنها
او اليها فان كان عنها فالذي يلي المتحرك هو الجهة لا جزؤها وان كان اليها فالذي لا يليها
هو الجهة لا جزء من الجهة فلزم على التقديرين ان يكون جزء الجهة هو كلها فلا يكون لما فرض
جزءاً آخر لها مدخل فيها هذا خلف **قال** ثم الجهات المختلفة كفوق واسفل لا تحصل

فان حركة النار بالطبع نحو المحيط وحركة الارض نحو المركز فالحركتان مختلفتان لاختلاف جهتيهما

في خلاء او ملاء متشابه اذ الجهات المختلفة لا تحصل فيهما لا اختلاف فيه ولا اولوية في المتشابه
لعلوية بعض وسفلية آخر من العكس ولا تحصل الجهات بجسم واحد من حيث هو واحد فانه
لا يتحدد به الا جهة واحدة ولكل امتداد جهتان ولا بجسمين فصاعداً فانه ان اتفق وضعاهما
كمحيط ومحاط او كجرمين في جهة واحدة دخل احدهما في تحدد الآخر فلا مدخل لما يليه اي
المحاط وان تباين وضعاهما فليس وقوف كل جسم وتخصصه بحيث هو الا امتياز الحيزين
فالحيثيتان متحددتان دونهما وتفصيل القول متباينا الوضع اما ان يجوز تحرك كل واحد منهما
للحيث فيه الآخر او لا يجوز وعدم الجواز دال على ان للحيزين خصوصية وتحدداً دونهما وان
جاز الحركة فكل جسم يتحرك من موضع ويعود اليه فموضع متحدد له لا به لانه يتحرك منه واليه فيكون
قاصداً الى جهة حاصلة دونه وعنها فيتحرك كل منهما الى حيث فيه الآخر فيتحدد محلهما لا بهما
وقد فرضنا محددين هذا محال فبقي ان يكون المحدد جسماً واحداً لا من حيث هو واحد بل من
حيث انه جسم محيط تحدد القرب منه بالمحيط والبعد عنه بالمركز والمحيط يعين المركز والمركز
لا يعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية بالقوة على نقطة واحدة ولا يجوز ان يكون المحدد
المحيط من جسمين مختلفين بانهما ممكنا الانفكاك فيجوز انفصالهما وهو محال ولا يجوز ان يكون
بعض المحيط جهة والآخر اخرى اذ هو جرم واحد لا اختلاف فيه فلا اولوية على ما سبق
في الجسم المتشابه والجهات مختلفة بالحقيقة وابعاضه مختلفة بالعدد دون الطبع
فليس منها ما يعين الاختلاف بالمركز والمحيط **اقول** المقصود من هذا الكلام اثبات
ان الجهات تتحدد بجسم واحد محيط تحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه ومن ثم الجهات
المختلفة كفوق واسفل يريد المختلفة بالطبع كجهة فوق التي يتحرك اليها النار وكجهة اسفل التي
يتحرك اليها الحجر لا المختلفة بالوضع كاليمين والشمال والخلف والقدام فان هذه جهات وضعية
لا حقيقية فان اليمين ينقلب يساراً وبالعكس وكذا الخلف ينقلب قداماً وبالعكس ولا كذلك
جهة فوق واسفل المذكورين وتقرير البرهان على المطلوب ان الجهات المختلفة اما ان تحصل
في خلاء او ملاء متشابه او ليس فان لم تحصل في المتشابه فاما ان تحصل بجسم واحد او
بالاكثر فان كان بجسم واحد فاما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد وان كان باكثر من جسم
واحد فاما ان يكون بعضها محيطاً بالبعض او لا يكون وكل هذه الاقسام باطلة لما بين في الكتاب
الا واحداً وهو ان يكون التحدد بجسم واحد لا من حيث هو واحد وهذا لا يخلو اما ان يكون

محيطا او غير محيط والجائز ان لا يكون محيطا لانه لو لم يكن محيطا لما تعين به الا الجهة القرب واما جهة البعد
لم يتعين والمحيط اما ان يكون جسمين مختلفين وهو محال لانه يكون حينئذ ممكن الائتلاف وكل ممكن الائتلاف
فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة تستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غايات الامتدادات هذا
خلف فليس المحدد المحيط من جسمين مختلفين فهو بسيط فاما ان يحدد بالمحيط ومركزه بل ما جرا محيطه
المتشابهة وهو محال واما ان يحدد بمحيطه ومركزه وهو المطلوب والفاظ الكتاب في اسقاط
كل قسم من الاقسام الباطلة غنية عن التفسير **قال** تفاوت غير شبيه كفاك برهانا ان تقول
الجهات المختلفة ليست عن جسم متشابه ولا من جسمين او اجسام مختلفة فانها ممكنة الائتلاف
والافتراق والجهة لا تنتهي للحركة والاشارة في العدم واليه ولا بواحد غير محيط للقصور
على حد واحد ولا باطراف محيط لتشابهها فبمحيط ومركز وقد اغناك عن كثير مقدمات
اقول التفاوت بالضم هو افضل ما استبنت من الشيء وهذا وجه اختصار في اثبات محدد
الجهات وانه يجب ان يكون محيطا ليتحدد بمحيطه ومركزه وكانه خلاصة ما مضى
ولهذا سماه تفاوة وتقريره ان الجهات المختلفة بالطبع كفوق واسفل لا بد لاختلافها
من سبب اذ لولا تخصص احدى الجهتين بامر ليس للاخرى لما كان طلب بعض الاجسام
لاحدهما دون الاخرى طلبا طبيعيا اولى من العكس ولا شك ان ذلك السبب من الجهات التي
لها وضع والا لكانت نسبته اليهما على السواء ولما كانت الاشارة الحسية متناولة له ولا الجسم
بحركته متوجها نحوه وكل ذلك ظاهر البطلان فتعين ان يكون وضع الجهات المختلفة في امر ذي وضع اما
عرض وهو النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي واما جوهر وهو الخلاء او الجسم الطبيعي وان كان
عرضا فما يكون موضوعا فيه يكون موضوعا في الجوهر لا محالة وان كان جوهرا فليس بخلاء لانا
سنبين امتناعه فهو اذن جسم طبيعي وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون متشابها او غير متشابه
فان كان متشابها لم يكن من جهة تشابهه موجبا لتحدد الجهات المختلفة لان المتشابه لا يقتضي
الا المتشابه بل عساه يوجد لكل جهة لغيرها وان لم يكن متشابها فاما ان يكون اختلافه لذاته
او لاعراض فيه لا جائز ان يكون لذاته والا لكان ملتئما من جسمين مختلفين او اجسام مختلفة
وكل كذا فهو ممكن الائتلاف والافتراق وكل مؤلف ومفترق فلا بد فيه من حركة مستقيمة
وكل حركة مستقيمة فهي نحو جهة لاستحالة الحركة والاشارة في العدم واليه فلو كان ملتئما من
جسمين فصاعدا لكان له جهة نحوها بالحركة فلم يكن هو المحدد للجهات بل كانت الجهات تحدد قبله

وفرض ان يحدد هاتان الجهتان خلف ولا جائز ان يكون اختلافه لاعراض فيه اذ الكلام يعود في
سبب كل عرض بحقيقته المخصصة وليست بداخلة تحت تاثير الاسباب الاتفاقية والحركات
المتعاقبة لتتخصص بها واما المتشابه الذي يوجب اختلاف الجهات لا من جهة كونه متشابها
ان كان اكثر من جسم واحد عاد الكلام في لزوم الحركة والاشارة الى لا شيء وان كان جسما واحدا
فاما ان لا يكون محيطا وهو محال لقصوره على حد واحد فلا يحدد الا الجهة القريبة واما جهة البعد
عنه فلا يكون محددا له وحينئذ واما ان يكون محيطا وهذا المحيط اما ان يقتضي تحدد الجهات المختلفة
باطرافه المحيطة وذلك محال لتشابهها فبقي ان يحدد جهة العلو بمحيطه وجهة السفل
بمركزه الذي هو في غاية البعد عن المحيط وذلك ما اردنا بيانه وصاحب الكتاب لم يستوعب
كل الاقسام لوضوح بطلان ما لم يذكره منها وقد ذكر في اثبات هذا المطلوب في غير هذا الكتاب
وجها اخصر من المذكور ههنا وهو ان للامتدادات في جميع الجوانب غايات لوجوب تناهي الابعاد
وتلك الغايات لا يمكن ان تتعدى بالحركة والاشارة والا لكانت الغايات الى الاقصى والاشد والاكثر
انقاضا منها وانقسامها لان ذلك لا يكون الا بالحركة وليس وراءها غاية لتكون الحركة اليها
وليست ايضا ملتئمة من اجسام والا لامكن افتراقها فعاد المحذور فهي اذن جسم واحد
ولا يجوز ان يكون بعضه بعضا العلوية وبعضه بعضا السفلية لعدم الاولوية بل كله علو واما
السفل فانما يتحدد بغاية البعد عنه ولا يتاتى ذلك الا اذا كان محيطا وهو المطلوب
قال فصل والمحدد ليس فوقه جهة اخرى فلا موضع له وتعين وضعه بما تحته و
لما تحته موضع ووضع به فهو متقدم على الاماكن بالعلية وعلى الحركات لا على المتمكنات والمتحركات
كما سياتي **اقول** اما قوله والمحدد ليس فوقه جهة اخرى فلما بينا انه غاية الامتدادات
واما قوله فلا موضع له فلان الموضع ههنا لفظ مرادف للمكان والمكان كما سنعرف هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وعلى هذا يلزم ان لا يكون ما لا حاوي
له لا مكان له وقوله وتعين وضعه بما تحته ولما تحته موضع ووضع به ربما يتوهم منه تعين كل واحد
بالاخر لزوم الدور وليس كذلك بل لانه والما يكون لازما لو كان تعين وضع كل واحد بسبب تعين وضع
الاخر وليس كذا بل كل واحد يتعين وضعه بذات الاخر فلا دور وقوله فهو متقدم على الاماكن
بالعلية والحركات معناه ان المحدد لكونه محيطا بكل الاجسام هو مكان لها بامرها ولولا وجوده
ومكانيته لها لما حصل جسم في مكان اصلا فهذا معنى عليته للامكنة واما تقدمه على الحركات

فلان لولاه لما حصلت الحركة لما عرفت ان لكل حركة فاعلاً وصوب وغاية وهو غاية الامتدادات
ما سواها وقوله لا على المتمكنات والمتحركات لما سيأتي يريد ان المتمكنات والمتحركات
هي الاجسام والمحدد ايضاً جسم فلو كان متقدما على الاجسام المتمكنة والمتحركة بالعلية
لزم ان يكون الجسم علة للجسم وسيأتي في علم ما بعد الطبيعة بطلان ذلك **قال** النوع الثاني
في قواعد توجب لوازم للمحدد ضابط مميز لك حتى ان تعرف ما للجسم من ذاته وما له من غيره
ان تجرد النظر الى ماهيته دون غيرها من العوارض وتأثير خارج فاعل وكل ممكن لها فانما يجب
لها بذاتها كما تستدعي الجسم مقداراً ما غير متعين ووضعاً ما فلا تنسب الى غيرها وما نسبته
اليها حينئذ الامكان فلا بد من مخصص خارج لمقدار خاص ووضع خاص ومكان خاص كالمدرة
اذ لو اقتضى النوع لاستوى في الكل وليس كذا **اقول** الممكنات انما تجب بعللها مع قطع
النظر عن العلل لا يكون للمعلول وجود كما سيحقق ذلك عند الكلام في العلل والمعلولات وحيث
الامر كذلك فكل ما يحقق مع قطع النظر عن شيء او مع فرض عدم ذلك الشيء فان ذلك الذي يحقق لا يكون
معلولا لذلك الشيء فاذا لحظنا الجسم بعقولنا وقطعنا النظر عن كل ما سواه فما يجب له حينئذ
فانما وجوبه له لذاته لا لغيره لان المقدر عدم ملاحظة الغير وتجريد النظر الى ماهية الجسم
من حيث هي ماهية الجسم غير ملحوظ معها شيء من العوارض او التأثيرات التي تكون من فاعل خارج
وبالجملة مع قطع النظر عن كل امر ممكن للجسم من حيث هو جسم وقوله وكل ممكن لها اي كل حكم
لماهية الجسم من حيث هي وقوله فانما يجب لها بذاتها اي فانما يجب لتلك الماهية والحالة هذه فانما
يجب لنفس تلك الماهية وذاتها لا لامر خارج عنها من الامور التي لم تجعل ملحوظة في العقل عند
تجريد ماهية الجسم فيه وقوله كما تستدعي الجسم مقداراً ما غير متعين ووضعاً ما فلا ينسب الى
غيرها يريد انا اذا لحظنا ماهية الجسم وقطعنا النظر عن كل ما عداها فانها تستدعي المقدار
من حيث هو مقدار لا من حيث انه مقدار مخصوص بانه ذراع مثلا او اقل او اكثر بل من حيث مطلق
مقداريته التي تعم المقادير المتعينة باسرها وينطبق على كل واحد منها وكذلك الوضع
فلا ينسب ذلك المقدار والوضع المطلقان الى علة مغايرة لماهية الجسم والا لما امكن وجوبهما
مع قطع النظر عن ذلك المغاير وقوله وما نسبته حينئذ الامكان فلا بد من مخصص خارج معناه
ان كل امر اعتبر للجسم مع الغرض المذكور بل يكون بالنسبة الى ماهيته ممكنا لا واجبا فلا بد في
حصوله من علة خارجة عن ماهية الجسم وذلك لان كل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس

اي نظرنا اليها مع قطع النظر عن جميع ما عداها

الاتحاد

ماهية الجسم لان نسبته اليها الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما سنعرف فيتعين
معلوليته لامر خارج عن الجسم وقوله لمقدار خاص ووضع خاص ومكان خاص كالمدرة يريد
بذلك ان المقدار وان كان من حيث عمومه تقتضيه ماهية الجسم فانه من حيث خصوصه تقتضيه امر
خارج عن ماهيته وكذا الوضع والمكان كمقدار المدرة مثلا ووضعها ومكانها وقوله اذ لو
اقتضى النوع لاستوى في الكل وليس كذا معناه لو كان المقدار والوضع المخصوصان اللذان
للمدرة مثلا اقتضاهما نوع من الجسم كالمدرة التي هي من نوع الارض من مقتضيات ذلك النوع لكان
ذلك المقدار والوضع متساويين في كل شخص من اشخاص ذلك النوع لان المقتضي اذا كان هو النوع
فمهما تحقق ذلك النوع تحقق ما هو مقتضاه لا محالة **قال** والشكل للجسم كالمقدار
له فان المقدار بعمومه مقتضاه دون خصوصه والشكل بعمومه ظاهر انه مقتضى الجسم ونعلم ان
الجسم البسيط وهو الذي طبيعته واحدة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع اذ اقتضى ذاته
لبعضها شيئاً غير مختلف فلا يناسبه في الاقتضاء من الاشكال الا الكرى فان غير الكرى مختلف
مختلف تأثير شيء واحد على قوة واحدة في مادة واحدة وهو محال ولا متشابه في الاشكال غير الكرى
فزاد الشكل على المقدار بان الجسم تقتضيه بخصوصه ايضا الا انه متوقف على الفاعل لا يقتضيه
الى المقدار المستفاد منه **اقول** لا شك ان العقل اذا لاحظ الجسم مجردا عن كل امر ممكن
تجرده عنه والنظر اليه دونه فانه والحالة هذه لا بد له من مقدار وشكل لانه واجب التناهي
وكل كذا فلا بد وان يحيط به حد او حدود ولا بد لذلك الاحاطة من هيئة والشكل هو هيئة احاطة
الحد او الحدود بالمقدار فالذي يحيط به حد واحد فقط هو الذي شكله كري والذي يحيط به
حدود فوق واحد فهو ما عداه من الاشكال وقد عرفت ان كل ما وجب للشيء مع قطع النظر عما سواه
فهو من مقتضيات ذلك الشيء واذا كان حال المقدار والشكل بالنسبة الى الجسم المساواة كذا فهما
من مقتضياته لكنهما وان اشتركا في كونهما من مقتضيات الجسم فانهما يفترقان في حكم آخر وهو ان
المقدار تقتضيه الجسم بعموم كونه مقدارا ولا تقتضيه بخصوص كونه مقدارا لما علمت انه لو اقتضاه
بخصوصه لتشاركت الاجسام باسرها في خصوصيات المقادير فلا يكون للاجسام مقادير مختلفة هذا خلف
واما الشكل فان الجسم تقتضيه بعمومه وخصوصه معا اما عمومه فظاهر واما خصوصه فلان الجسم
اذا لحظناه وقطعنا النظر عن كل امر ممكن له او معه فانه حينئذ لا يكون مركبا اذ التركيب
من جملة الامور الممكنة وقد قطعنا النظر عنها واذا لم يكن مركبا كان بسيطا واذا كان بسيطا

كما بالمدرة

نا بينا

الواحد

كانت طبيعته واحدة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع اذ لا نعني بالبسيط الا ذلك ولو وجد ان فيه
قوى وطبائع مختلفة لكان اختلافها وتغايرها من الامور الممكنة التي قطعنا النظر عنها وستعرف فيما
نستانف ما معنى القوة والطبيعة وكل ما كان كذا فانه يجب ان يكون ما يقتضيه غير مختلف لان الاختلاف
من حيث هو غير مختلف فانه يستحيل ان يصدر امر فيه اختلاف ولو كان الجسم الذي كلامنا فيه
يقتضي امرا مختلفا لكان يقتضي اختلافا بلا شيء واحد وهو الصورة الجسمية عن قوة واحدة وهي
مبدأ الثاني كما ستعرف من مادة واحدة هي الهيولى التي باعتبارها تقبل الجسم الشكل والمقدار
وذلك محال فلزم من هذا ان كل شكل يقتضيه الجسم البسيط فهو غير مختلف ولا شيء من غير الكري هو غير مختلف
فلا شيء من الشكل الذي يقتضيه الجسم البسيط هو غير الكري اما الصغرى فقد تبين واما الكبرى
فلان غير الكري جانب منه يكون خطا وجانب منه يكون سطحا وجانب منه يكون زاوية وهذا اختلاف
فكل شكل غير الكري فهو شكل مختلف وذلك يلزمه الكبرى فزاد الشكل على المقدار بان الجسم يقتضيه
بخصوصه كما يقتضيه بعمومه بخلاف المقدار الذي يقتضيه الجسم بعمومه فقط دون خصوصه وهذا
الشكل المخصوص وهو الكري وان كان ماهية الجسم هي المقتضية له فانه لا يستغني بها عن فاعل خارج
فانه حيث لا مقدار فلا شكل فالشكل المخصوص لا يوجد الا على مقدار مخصوص فهو مفتقر في وجوده اليه
وذلك المقدار المخصوص قد علمت افتقاره الى الفاعل الخارج عن الجسم وكل ما يفتقر في وجوده الى شيء يكون ذلك
الشيء مستفادا من فاعل خارجي فان ذلك الشيء لا محالة يكون مفتقرا الى ذلك الفاعل الخارجي فحال الشكل
في افتقاره الى المقدار المخصوص المستفاد من ذلك الفاعل هكذا فصح افتقار الشكل اليه ايضا
الا ان ذلك الافتقار هو بواسطة افتقار المقدار المخصوص لا ابتداء قال وكل جسم اذا خلي وذاته
يستدعي بخصوصية نوعه مكانا كالماء والهواء ففي البسيط يعين مقتضى طبعه وفي المركب ما يقتضي الغالب
او ما يقتضيه التركيب عند استواء المجاذبات اقول الغرض من هذا الكلام اثبات ان المكان
الطبيعي للجسم لا يكون الا واحدا وبرهانه ان كل جسم اذا خلي وذاته اي مع قطع النظر عن كل ما عداه
من الامور الممكنة معه فانه لا بد وان يحصل في مكان مخصوص ونحن نجد ان انواع الجسم مختلفة في استدعاء
الامكنة كالماء والهواء فان المكان الذي يستدعيه كل واحد منها بطبعه غير الذي يستدعيه الآخر بطبعه
ومعنى هذا الاستدعاء انه ان كان فيه لم يطلب مفارقته وان كان خارجا عنه وخليته يميل اليه طبعا واذا
تقرر هذا فلا يخلو الجسم اما ان يكون بسيطا او مركبا واياما كان فمكانه واحد اما البسيط فلو لم يكن مكانه
الطبيعي واحدا لكان له مكانان طبيعيان فاذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الآخر او لا يطلب فان طلب

لم يكن الذي هو فيه طبيعيا له وان لم يطلبه لم يكن الذي ليس فيه طبيعيا له هذا ان حصل في احدهما وان كان
خارجا عنهما فاما ان يطلبهما معا او لا يطلب ولا واحدا منهما او يطلب احدهما دون الآخر والكل باطل اما
الاول فلان التوجه الى احدهما مناف للتوجه الى الآخر وذلك معلوم بالبديهة واما الثاني فلانه لو لم يطلب التوجه
اليهما لما كانا طبيعيين له والتقدير خلافه واما الثالث فلان الذي يطلب التوجه اليه هو الطبيعي واما الذي
لم يطلب التوجه اليه فلا يكون طبيعيا وعلى هذا يكون المكان الطبيعي واحدا وقد فرض اكثر من واحد هذا خلف
واما الجسم المركب من البسائط فاما ان يكون احد تلك البسائط غالبا او لا يكون فان كان غالبا فمكان ذلك
المركب هو المكان الذي يقتضيه ذلك البسيط الغالب لا غير وان لم يكن في بسائطه ما هو غالب
بل تساوت فيه مقادير القوى وهو المركب المعتدل فلا يخلو اما ان يميل الى مكان احد بسائطه او لا يميل
فان مال فهو ترجيح من غير مرجح وان لم يمل كان مكانه هو المكان الذي اتفق تركيب المعتدل فيه فحاصل ان الجسم
اما بسيط او مركب غير معتدل او مركب معتدل واي هذه الثلثة كان فمكانه الطبيعي واحد وصاحب الكتاب
ذكر كل واحد من هذه الثلثة وبين ان مكانه لا يكون الا واحدا فقوله ففي البسيط يعين مقتضى طبعه
اشارة الى الاول الذي يتعين مكانه الطبيعي على حسب ما يقتضيه طبع ذلك الجسم وقوله ما يقتضي
الغالب اشارة الى الثاني الذي بينا ان مكانه هو مكان ما غلب فيه من البسائط وقوله او ما يقتضيه التركيب
فيه عند استواء المجاذبات اشارة الى الثالث الذي يستوي مجاذبات بسائطه الى مقتضى
كل واحد منها مكانا طبيعيا لاعتداله وتساوي قواه فيه قال قيل ولا مركب معتدل فانه
لا يتصور فيه ميل الى مكان واحد من بسائطه ولا الى حيز مشترك بين جميع البسائط ويعلم انه لا يتصور جرم
عديم الميل مما عندنا الى مكان طبيعي بحسب طبعه اقول لما بين ان المركب المعتدل لو كان موجودا لكان
مكانه واحدا ذكر ههنا ان المعتدل المذكور لا وجود له في الاعيان وبين ذلك بيانا مبنيا على انه لا جسم
عديم الميل ولما كان احتجاجهم على ان كل جسم فيه ميل مما لا ينفك النقض عنه لما نورده عليه من
النقد لاجرم لم يكن جازما بصحة ما اورده بيانا لامتناع وجود المركب المعتدل وانما ذكره على سبيل
الحكاية ونبه على ذلك بقوله قيل ولا مركب معتدل والبيان الذي ذكره في صحة هذه
الدعوى هو انه لو كان المركب المعتدل موجودا لكان اما فيه ميل او ليس فيه ميل والقسمان
باطلان فالمقدم باطل اما بطلان ان فيه ميلا فلان ذلك الميل اما الى مكان احد بسائطه
او الى مكان آخر فان كان الاول فهو محال لعدم المرجح واليه اشار بقوله فانه لا يتصور فيه
ميل الى مكان واحد من بسائطه وان كان الثاني فالمكان مفارض حيز البسائط فيه متساوية

مكذلك يجب ان يكون المكان الذي يميل اليه متساوي النسبة الى امكنة كل بسيط من البسائط فيكون ذلك
المكان حدا مشتركا بين جميعها وهو محال والى استحالته اشار بقوله ولا حد مشترك بين جميع
البسائط واما بطلان ان لا يكون فيه ميل فبيانه لما في الفصل الذي يلي هذا الفصل وهو
المراد بقوله وستعلم ان لا تصور جرم عديم الميل فقوله مما عندنا الى مكان طبيعي بحسب طبعه
يشير بما عندنا الى عالم الكون والفساد فان احتجاجهم على ان لا جسم عديم الميل وان كان عاما في
جميع الاجسام الا ان كلامه ههنا مخصص بالمركبات التي لا يكون الا في العالم الذي نحن فيه قال
الجسم المتحرك يحس فيه ميلا مانع ممانعة وليس هو نفس الحركة فان المسكن عند تسكينه نشاهد
ميلا وقد يكون الميل من نفسه كما للحجر عند العود الى المركز وقد يكون من غيره فيبطل ميل نفسه
لحجر حركه قاسر الى فوق ويحس حينئذ فيه الممانعة والميل القسري لا يبطل بذاته اذ لا يمر حجر
لعدم نفسه ولا يبطله المتحرك لذاته اذ لو كان كذا ما استمر بعض ما يتحرك فيه احراقه بعاون
المقسور بتوهين الميل القسري المنقطع مدده شيئا فشيئا وهكذا الماء تسخنها وعقها الى
البرودة بتوسط النار وتوسن الهواء سخونتها ببرده الى ان يتمكن من الطبع وليس الميل هو طبيعة
التي هي عبارة عن مبدأ اول لكل تغير وثبات ذاتي للجسم فانها تبقى عند السكون الطبيعي
وليس الميل كذا فان الجسم اذا وصل الى مكانه الطبيعي لا ميل له اما انه فلانه فيه واما
عنه فلان الطبع الواحد لا تميل عما مالت اليه فكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم
عن قبول الميل القسري وكان الحركة بالميل القسري ابطأ واضعف اقول يشتمل هذا الكلام
على سبعة مباحث تتعلق بالميل البحث الاول في اثبات وجوده وتعيين ماهيته اما ماهيته فهي
الممانعة التي نحسها في الجسم المتحرك كالحجر الهابط او في الجسم الساكن كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء واما
وجوده فيدل عليه احساسنا به اذ لو لم يكن موجودا لما كان محسوسا وبهذا اجله الى قوله الجسم المتحرك
نحس فيه ميلا مانع تنبيه على وجوده وماهيته البحث الثاني في ان الميل مغاير للحركة والى ذلك
اشار بقوله وليس هو نفس الحركة فان المسكن عند تسكينه نشاهد ميلا وتقريره ان الميل
قد يكون موجودا في الشيء حال ما يكون الحركة مفقودة عنه والشيء الواحد في الحالة الواحدة لا يكون حاصلا
للشيء وغير حاصل له في تلك الشيء فاذن ليس الميل والحركة شيئا واحدا بل هما متغايران البحث الثالث
في اقسام الميل وهو اما ان يكون لا بسبب امر خارج عن الجسم وقواه او يكون بسبب امر خارج عنها
فان كان بسبب الجسم وقواه فاما ان يكون صادرا عن ارادة وهو الميل الارادي او لا عن ارادة وهو الميل الطبيعي

والى الصادر من النفس اشار بقوله وقد يكون الميل من نفسه كما للحجر عند العود الى المركز ومن نفسه
اراد به من الجسم وقواه لا ما خرج عنهما كما ذكرت والمثال بالحجر وان لم يكن مطابقا الا لقسم ما لا يصدر عن
ارادة فانه انما تمثل به على القدر المشترك بين القسمين على اصلهما واما المثال المطابق للقسم الاخر فكما للحيوان عند
حركاته الاختيارية وان كان الميل بسبب خارج عن الجسم وقواه فهو الميل القسري واليه اشار بقوله
وقد يكون من غيره البحث الرابع في ان الميل القسري يبطل الميل الطبيعي والارادي وهذا كالحجر الذي
حركناه الى فوق قسرا فان الممانعة القسرية فيه محسوسة حينئذ مع ان الممانعة التي هي الميل الطبيعي معدومة في
تلك الحال وهو المراد بقوله فيبطل ميل نفسه لحجر حركه قاسر الى فوق ويحس حينئذ فيه الممانعة البحث الخامس
في سبب بطلان الميل القسري وتقريره ان ذلك الميل لما بطل بعد ان كان حاصلا فلا بد لبطلانه من سبب وذلك
السبب اما هو او غيره لا جائز ان يكون هو اذ الممكن لا يكون سببا لعدم نفسه والا لكان ممتنعا ولان الممكن هو
الذي نسبته الوجود والعدم الى ماهيته على السواء فكما انه لا يوجد الا بسبب خارجي فكذلك لا يعدم الا
بسبب خارجي وهذا هو المراد من قوله والميل القسري لا يبطل بذاته اذ لا يمر حجر لعدم نفسه ولا جائز
ان يكون غيره لان ذلك الغير اما الخارق الذي هو المتحرك او المخروق بالحركة او امر مغاير لهما فان كان الخارق
فقد ابطله بقوله ولا يبطله المتحرك لذاته اذ لو كان كذا ما استمر وان كان هو الامر المغاير للخارق والمخروق
فلم يتعرض في الكتاب لابطاله وكانه امتنع من ذلك بحكم الفطرة بعد الوقوف على ما ذكر ولا بد من التنبيه
على نوع تفصيل وهو ان ذلك السبب المبطل ان كان من الصفات الثابتة للمتحرك لم يستمر معه الميل
وان كان هو الحركة فهي مقتضى الميل فلا تكون مبطلة له وان كان امرا ثابتا لكنه كان لم يستمر الميل
مع وجوده وبالجملة اذا استقريت اقسام هذا القسم لا تجد فيها ما يصلح مبطلا الا على الوجه الذي
كما هو عليه في نفس الامر واذا ابطل القسمان تعين ان سبب بطلان الميل بعد حصوله هو المخروق والى هذا اشار بقوله
بعض ما يتحرك فيه احراقه بعاون المقسور بتوهين الميل القسري المنقطع مدده شيئا فشيئا واما جعل
اجزاء المخروق معاونة لان المقسور وان لم يكن الميل الطبيعي فيه موجودا فمبدؤه موجود وهو يقتضي ضعف
الميل القسري ولولا ذلك لما كانت حركة الحجر الصغير بقوة قسرية اقوى من حركة الحجر الكبير بمثل تلك القوة وليس
السبب في ذلك الا ان مبدأ الميل الطبيعي في الحجر الاكبر اقوى منه في الحجر الاصغر وقد توهم بعضهم
من هذا ان الميل الطبيعي مع الميل القسري يجتمعان وليس كذلك بل يجتمع الميل القسري مع مبدأ الميل الطبيعي
ويجتمع المبدآن معا ويختلف توهين المخروق للميل القسري في القوة والضعف بحسب اختلافه في الرقة
والغلظ وبهذا يظهر ان ما يتحرك فيه المقسور هو السبب في توهين الميل وابطاله اولا فاولا وان غيره

وان كان مبطلا الا انه لا يكون ابطاله على هذا الوجه بل بغيبة كمصادمة ملاقية وقد كان يمكن ان يحتج
بذلك على المطلوب ابتداء من غير حاجة الى ذكر ابطال باقي الاقسام لكن ذكرها لا يخلو من فائدة وزيادة تنبيه
وقوله وهكذا الماء تسخنها وعودها الى البرودة بتوسط النار وتوهين الهواء سخونتها برودة الى ان يحكم
من الطبع معناه ان الحالة توهين اجزاء ما يتحرك عنه المقسور للميل القسري كالحال في توهين الهواء سخونة الماء
الحاصلة منه بسبب النار وذلك ان الماء طبعه البرودة فاذا اسخن بالنار كانت السخونة فيه امرا خارجا عن
مقتضى طبعه فهي في حكم الميل القسري كما ان برودته في حكم الميل الطبيعي وكما ان الهواء الذي هو بارد مرد لذلك الماء
المتسخن من حيث تسخينه تبطل برداه السخونة العرضية في الماء شيئا فشيئا معاونا في ذلك لما تقتضيه طبع الماء
فكذلك ابطال اجزاء المخروق للميل القسري وتمكن البرودة من الطبع موثبوتها واستقرارها بسبب طبع الماء المتغير
لها البحث السادس في ان الميل مغاير للطبيعة وعرف الطبيعة بقوله هي عبارة عن مبدأ اول لكل تغير وثبات
ذاتي للجسم واحترز بالاول عن النفس في صدور التغذية والنمو والتوليد عنها فانها ليست بسبب مر
في ذلك ولا ينتقض ذلك بان الطبيعة تعطي الحركة بواسطة الميل لان السبب الاول هو الطبيعة ولكن
بشرط الميل وايجابها للتغير انما هو بشرط خروج الجسم عن بعض احواله الطبيعية ذكر بشرط الميل
~~وايجابها للتغير انما هو بشرط خروج الجسم عن بعض احواله الطبيعية~~ لحصول الحجر في حيز الهواء وايجابها
للثبات بشرط كونه لا كذلك كحصول الحجر في المركز واحترز بالذاتي عن الحركة والسكون القسريين
واستدل على مغايرة الميل لها بقوله فانها تبقى عند السكون الطبيعي وليس الميل كذلك وهو مبني على ان السكون
الثاني هكذا الطبع باقية عند كون الجسم ساكنا في حيزه الطبيعي ولا شيء من الميل باق عند كون الجسم كذلك
ينتج فلا شيء من الطبيعة بميل وينعكس الى لا شيء من الميل بطبيعة وبرهن على صدق الكبرى بقوله فان الجسم اذا
وصل الى مكانه الطبيعي لا ميل له اما اليه فلا بد منه واما عنه فلان الطبيعة الواحدة لا تميل عما مالت اليه
البحث السابع قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل القسري وكان
الجسم بالميل القسري ابطأ واضعف وربما اشكل على هذا بالتبنة وما يجري مجراها فان الميل الطبيعي
فيها اضعف من الميل الذي في الحجر الصغير مع انه اقبل للميل القسري منها وجوابه ان الذي ادعاه
موجبة كلية لا يلزم صدق عكسها كليا فليس كل ما كان امنع عن قبول الميل القسري فميله الطبيعي اقوى
لجواز ان يكون المنع عن القبول لعدم بنية صالحة كالتبنة المشكل بها قال ولا يتصور جسم عديم الميل
فانه لو امكن جسم عديم الميل لكان يمتنع عليه الحركة اما الطبيعية فلانها تحصل عن الميل واما القسرية
فلانه لو حرك قاسر بقوة جرما عديم الميل ولكن ح مسافة وجرما ذا ميل مثلها ولكن ء في تلك

المسافة فلا شك ان زمان حركة ء اطول لكثرة ممانعته فاذا فرضنا جرما ميله اقل من ميل ء على نسبة
ما ينقص زمان ح عن زمان ء ولكن ر وحركه القاسر تلك القوة ايضا فلا شك انه في مثل
زمان ء تقطع اضعاف مسافته حتى يكون ما يقطع في زمان حركة ح مثل مسافة ح مساوي حركتا مقسوري
ذي ميل وعديمه هذا محال او يكون الفرض على ان الجسم والباء لحركا في زمان واحد ونقدر ما ينقص
مسافة ء عن ح بعض ميل ر عن ء ويحركه القاسر في مثل مسافة الباء فلا شك ان بقدر نقصان
ميله عن ء ينقص زمان حركته عن زمان حركة ء فيكون نسبة نقصان ر عن ح على نسبة نقصان مسافة عن
مسافة فاستويا هذا محال **اقول** لو صح عدم الميل لامتنعت حركته لكنها ما امتنعت فما صح
اما التالي فبين البطلان واما وجه اللزوم في الشرطية انه لو تحرك لكانت حركته اما طبيعية او ارادية
او قسرية وسيعرف وجه الحصر في ذلك والاقسام الثلاثة على تقدير ان لا ميل باطلة وصاحب الكتاب
ابطل الطبيعية والقسرية ولم يتعرض للارادية لانه من عرف الحكم في القسرية عرف الحكم فيها على
ما لا يخفى وابطل الطبيعية بقوله فلانها تجب ان تكون عن الميل واما القسرية فتبين بطلانها بانها
لو كانت لكانت اما في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان اما كونها لا في زمان فلوضوح بطلانه لم يتعرض
له المصنف واما كونها في زمان فلانا اذا فرضنا ثلاثة اجسام ح و ء و ر وفرضنا ان الجسم
لا ميل طبيعي فيه اصلا وان الباء فيه ميل وهو ضعف ميل ر فان ح اذا تحرك قسرا بقوة ما مسافة ما
في زمان ما ثم تحرك ء مثل تلك القوة الى خلاف جهة ميله الطبيعي فلا شك ان حركته تكون ابطأ
لوجود العائق الطبيعي فان كانت مسافتاهما متساويتين فلا بد وان يكون حركة ء في زمان اطول من زمان
زماني حركتيهما متساويين فلا محالة ان مسافة ء اقصر فان كان الاول وفرضنا حركة ح في ساعة وحركة
ء في ساعتين تحرك ر في ساعة ايضا لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة الميل الى الميل لان الحركة
من حيث هي حركة وان كانت مستدعية للزمان الا انه لا يستدعي ذلك الزمان الا بخصوصه فان الحركة المطلقة
تستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان
فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وبذلك اندفع قول من يقول ان الحركة
من حيث هي حركة تستدعي قدرا من الزمان وتستدعي من حيث الميل قدرا آخر منه فلا يلزم ان يكون نسبة
الزمان كنسبة الميلين واذا ثبت ان حركة ح الخالي عن الميل في ساعة وحركة ر الذي ميله نصف
ميل ء في ساعة ايضا فقد ساوى حركة جسم ذي ممانع وعديم ممانع هذا خلف وان كان
الثاني فيجوز ان يكون الزمانان متساويين وفرضنا حركة ح في مسافة ذراع وحركة ء في مسافة نصف ذراع

تحركه لاستحالة ان يكون في مسافة ذراع ايضا ويعود المحال المذكور بالتقرير الذي في الكتاب وهو ظاهر
وقد يشكل على هذه الحجة من وجوه ستة احدها ان الزمان ليس كله في مقابلة الميل بل بعضه في مقابلة
الميل وبعضه في مقابلة اصل الحركة وتقدير تقريره وحواشيه وثانيها انه من وجه مبني على النسبة المذكورة
لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوزه وجوابه ان الميل بضعف الجسم يتضعف كله وكان الاجسام لا تنتهي في
الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن
طبيعة الجسم فكذلك الميل ينتقص وازدياده وثالثها ان المحال انما لزم من مجموع الامور المفروضة لا من مجرد
جسم عديم الميل وجوابه ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس المحال الا من فرض عديم الميل
ورابعها ان الحجة انما تدل على وجود ما نوع من الحركة الطبيعية فلم قلتم انه هو الميل فان العام اعم ولا يلزم
من وجود العام وجود الخاص وجوابه ان المعني من فرض التساوي فيما عدا الميل فلم هو التفاوت في
الزمان الا بسبب الميل وخامسها ان الميل اذا اضعف جدا لم يكن له اثر البتة فكان وجوده وعدمه
سواء وسيأتي تقرير الكلام عليه وسادسها ان هذه الحجة يمكن تمشيتها في ان الجسم لا يخلو عن
عن ميل قسري معاوق للميل الطبيعي وانتم فلا تقولون بذلك وسيأتي تقرير ذلك ايضا وما فيه
وفي هذه الايرادات مباحث تركها اولى للتطويل بذكرها ولكون صاحب الكتاب لم يعول على هذا الدليل
ولم يبن على هذا المطلوب شيئا من المطالب المهمة فلم يكن تحقيقه من المهمات فلهذا لم يستوعب
الكلام فيه **قال** ضابط والجسم اذا وجد على حالة لا تجب لبعض خارج فلحوقها به لعلة فاذا خرج النظر
الى ذاته كان ممكنا عليه تبدلها الا لمانع والحالة الممكنة ان كانت هي الوضع او الموضع لكان ممكنا
عليه الاشتغال عنها وممكن التحرك ولعيب الميل **اقول** قوله ويمكن التحرك واحب الميل عند نظرها الى الممكن
في ذاته ربما كان ممتنعا لغيره وليس الحكم بوجوب الميل لامكان التحرك بل على الحكم بامتناع التحرك لعدم
الميل فان من شرط التحرك وجود الميل والنفي وان كان ممكنا في ذاته فانه يمتنع لعدم شرطه **قال**
تخلص فالمحدد للجهات ليس لبعض اجزائه ما هو عليه من الوضع والمحاذاة اولى من غيره فلا وجوب لذلك
في بعض الا لعلة وكان السفلي ممكنة لذاته ولا موضع له ولا جهة فيه لتصور الميل المستقيم فيتعين الميل
الميل المستدير **اقول** انما سماه بالمخلص لانه يتخلص مما قبله اذ هو فرعه وخلاصته وقوله
بما هو عليه من الوضع والمحاذاة يريد بالوضع المقولة المشهورة وستعرفها واما المحاذاة فهي داخلة
في مقولة الوضع لخصوصها وستغني بذكر الوضع عن ذكرها وقوله فلا وجوب لذلك في بعض يريد
انه لو وجب الوضع المخصوص والمحاذاة المخصوصة لشيء من الاجزاء المفروضة في المحدد مع عدم الاولوية

لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وقوله الا لعلة معناه ان الوضع والمحاذاة وان لم تكن واجبة
لما يفرض جزءا لذاته فمن الجائز ان يكون واجبة بسبب خارج عن ذات ذلك الجزء المفروض قوله
وكان السفلي ممكنة لذاته يعني انا اذا قطعنا النظر عن ذلك السبب الموجب للوضع والمحاذاة المخصوصين
لو كان ثمة سبب موجب لها لبقيا بالنسبة الى الجزء المفروض نسبة وجودهما وعدمهما اليه على
السواء ومتى كان كذلك صح على اي وضع كان امكن تبدله بغيره ولا يصح ذلك الا بالتنقل فالنقلة كانت
ممكنة لذات المحدد وتنقله ولا موضع له ولا جهة فوقه لتصور الميل المستقيم فتعين الميل المستدير
معناه انه لما ثبت جواز النقل على المحدد وصح وجود الميل فيه كما مر ظهر هنا وهذا الميل
الذي فيه لا يخلو اما ان يكون مستقيما او مستديرا لا جائز ان يكون مستقيما لان الميل المستقيم لا بد وان يكون
الى جهة وكلامنا فيما هو محدد لكل الجهات فلو جاز عليه الميل المستقيم لكان وراءه جهة ومتى كان وراءه
جهة استند الى محدد غيره ووجب ان يكون ذلك المحدد المغاير له محيطا به فكان مكانا له فيكون هو المحدد
الذي كلامنا فيه لا غيره فلم يكن الذي فرضناه محدد الجهات محددا لها هذا خلف واذا امتنع ان يكون
ذلك الميل الذي فيه مستقيما تعين ان يكون مستديرا اذ لا ميل مغاير لهما **قال** والتبدل
الممكن للمحدد ليس لبعض اجزائه الى البعض ولا لضائع له فهو بالنسبة الى داخله لو تحرك المحدد وما فيه
فليس ثم صوب ممتنع لما لا يلاقى وان يكون في وسط ساكن لتبدل وضع كل واحد من المتحرك والساكن
بالقياس الى غيره ولما علمت ان المحدد بسيط مستغن من الاشكال المستدير **اقول** لما ثبت
ان كل وضع يفرض للمحدد فهو ممكن التبدل بغيره وكان الوضع على ما ستعلم هو نسبة اجزاء الجسم
بعضها الى البعض او الى الامور المغايرة لها فمتى لم يتغير نسبة بعض الاجزاء الى الاخر علم تغير
النسبة الى امر مغاير لم يكن الوضع قد تبدل فتبدله اذن بتبدل النسبتين او بتبدل احدهما
لكن تبدل اجزاء المحدد بعضها الى بعض محال لان ذلك يستدعي صحة الخرق والانفصال والالتحام
الممتنعة عليه وقد عرفت انها لا تصح عليه لاستدعائها جهة لغاية ومحدد الغير وبهذا يتبين
امتناع تبدل النسبتين معا عليه فتعين ان وضعه انما يتبدل بتغير نسبة اجزائه المفروضة
الى الامور المغايرة لاجزائه وتلك الامور لا تخلو اما ان تكون خارجة عنه او داخلة فيه والاول محال
اذ لا جسم خارج عنه فضلا عن ميلها بالنسبة الى الجسم داخل فيه وهذا الداخل لا يخلو اما ان يكون متحركا
او ساكنا فان كان متحركا فاما ان يكون حركته مساوية لحركة المحدد او غير مساوية لها اما المساوية
فلا يقتضي تبدل الوضع وقد استدل على ذلك بقوله لو تحرك المحدد وما فيه فليس ثم صوب ثابت

في المساوقة

ولا جهة متعينة ولا حركة المغصوب ممتنع وحاصل هذا ان لو تحرك المحدد وما فيه لما كانا
متحركين هذا خلف واما عن المساواة فلا بد وان تفضل احدى الحركتين على الاخرى فان فضلت
حركة المحاط على حركة المحيط فهو في حكم ما لو كان المحيط ساكنا والمحاط به متحركا سكك الحركة
الفاضلة لا عن هل الامر على هذا التقدير يكون بهذه المثابة عند التحقيق فلا يكون المحيط الذي هو
المحدد متحركا وهو خلاف الفرض فان فضلت حركة المحيط على حركة ما احاط به كان المحيط
على الحقيقة متحركا ما بحكم الفاضل والمحاط به ساكنا فيرجع هذا القسم الى قسم ما يكون المحدد
متحركا والداخل فيه ساكنا وذلك هو المراد بقوله فلا بد ان يكون في وسطه ساكن لسد
وضع كل واحد من المتحرك والساكن بالقياس الى غيره قوله ولما علمت ان المحدد بسيط تعين
الاشكال المستدير معناه وبرهانه قد سبق قال تمهيد الجسم الكائن الفاسد
اذا خلع صورة ولبس اخرى فيمكن عليه الحركة المستقيمة لانه ان لبس المستجدة من الصورة
في مكان المخلعة فله النقل الى المكان المناسب وان لبس المستجدة في مكانها فيكون قبل
اللبس زاحم ذا المكان فتحرك اليه وحركة فامكنت على نوعيها وان فرض ملاصق مكاني المستجدة
والمخلعة فالمجاورة ليست اتحاد المكان وامكن للشيء التمكن في الطرف الاخر لمكان نوعه
فوجدت الحركة المستقيمة اليه اقول الغرض من هذا اثبات ان كل كائن فاسد فانه قابل
للحركة المستقيمة وانما سماه بالتمهيد لان فائدته تظهر فيما بعده وحيث سمي ما كان الذي ذكر
قبله لاجله بالمخلص سمي هذا الذي هو لاجل ما بعده بالتمهيد والكائن يحمل على الجسم
باعتبار لبسه للصورة بعدما كان لابسا لغيرها فاخلعها والفاسد يحمل عليه باعتبار
خلعه صورة ملبوسة عند لبسه صورة اخرى وتقرير البرهان ان الجسم له بحسب كل صورة
نوعية مكان طبيعي تخصه كالماء والهواء اللذين لهما بحسب المائية مكان وبحسب الهوائية مكان
آخر فاذا صار الماء هواء انتقل الى حيز الهواء واذا صار الهواء ماء انتقل الى حيز الماء واذا
كان الامر كذا فالجسم الكائن الفاسد وليكن الماء صار هواء لا يخلو اما ان يلبس الصورة المستجدة
كصورة الهوائية في مكان المخلعة لمكان الماء او في مكان المستجدة لمكان الهواء او في مكان
آخر مغاير لمكانيهما ولا يحتمل القسمة عن هذه الثلثة لاستحالة تكونه لا في مكان فان كان في مكان
المخلعة كما يصير الماء هواء وهو في حيز الماء فلا بد وان ينتقل بعد صيرورته هواء بحركة مستقيمة
الى حيز الهواء والى هذا القسم اشار بقوله لانه ان لبس المستجدة من الصورة في مكان

اللابس للصور المستجدة ... المكان

اذا الاجسام لا تبقى بلا مكان

المخلعة فله النقل الى المكان المناسب وان كان تكونه في مكان المستجدة كصيرورته هواء وهو في حيز
الهواء فمن الواجب ان يكون وهو ماء قد انتقل من حيز الماء الى حيز الهواء بحركة مستقيمة ثم انقلب بانتقاله
الى حيز الهواء الا وان زاحم الهواء وتفرقه ولا يقع ذلك الا بحركة الهواء حركة مستقيمة ايضا فيكون الحركة
المستقيمة ممكنة على نوعي الماء والهواء معا وذلك هو معنى قوله وان لبس المستجدة في مكانها فيكون قبل اللبس
زاحم ذا المكان فتحرك اليه وحركة فامكنت على نوعيها وان كان تكونه في مكان مغاير لمكاني المستجدة
والمخلعة لصيرورته هواء في حيز الارض مثلا فحكمه في انه لا بد وان ينتقل بحركة مستقيمة الى
حيز الهواء كحكمه لو كان تكونه في حيز الماء ولهذا السبب لم يتعرض صاحب الكتاب لهذا القسم واما
قوله وان فرض ملاصق مكاني المستجدة والمخلعة فالمجاورة ليست اتحاد المكان فعالم الوهم
ان يكون جوابا عن سؤال اخذه وهو انه لم لا يجوز ان يلبس المستجدة في مكان المخلعة ومع ذلك فلا يلزم
ان ينتقل بحركة مستقيمة الى مكان المستجدة والوجه فيه ان يكون الحيز المكون مجاورا للنوع ذي الصورة
المستجدة كما يكون الحيز من الماء الصائر هواء مجاور الحيز الهواء ملاصقا له فاذا صار هواء
لم يتحرك منتقلا الى حيز الهواء كما لو كان غير مجاور لان الملاصق للنوع اذا صار من ذلك النوع
اتحد به فاتحد مكاناهما والجواب ان المجاورة غير الاتحاد فالمكانان وان كانا
متجاورين فهما متغايران ومتى تحقق تغايرهما فلا بد من الانتقال من احدهما الى الآخر بحسب استحالة الصورة
النوعية وقوله وامكن للشيء التمكن في الطرف الآخر لمكان نوعه فوجدت الحركة المستقيمة اليه
معناه انا سواء سلمنا ان المجاورة اتحاد المكان او لم نسلم ذلك فان المجاورة لا تقع الا للاطراف
والمجاور اذا صار من نوع المجاور امكن ان ينتقل من احد طرفيه الى الآخر لان نسبتهما اليه على السواء
والانتقال من احدهما الى الآخر انما يكون بالحركة المستقيمة فهي توجد له لا محالة فيلزم المطلوب
قال فالمحدد للجهات لما كان فيه ميل مستدير امتنع عليه الميل المستقيم وكذا كل ذي ميل
مستدير لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وانصرافا عنه فبطلت المرغوب عنه هذا
محال عليه فكان غير فاسد لا استدعائه ذلك استقامة الحركة اقول لما بين ان كل كائن فاسد
فهو قابل للحركة المستقيمة فههنا حصل ذلك كبرى لقياس من الشكل الثاني نتيجته ان المحدد للجهات
لا يقبل الكون والفساد هكذا لا شيء من المحدد للجهات فيه ميل مستقيم وكل كائن فاسد ففيه
ميل مستقيم فلا شيء مما هو محدد للجهات بكائن فاسد وبين الصغرى بان المحدد فيه ميل مستدير
وكل شيء مما فيه ميل مستدير فليس فيه ميل مستقيم فلا شيء من المحدد فيه ميل مستقيم وصغرى هذا القياس

والنار والهواء

اعلم ان تجاور المكانين انما
يصح ان لو فسرنا المكان
بالبعد المجرد كما هو مذهب
افلاطن والقدماء لانه
يتصور التجاور بين المكانين
اما لو فسر المكان بالسطح
الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو
مذهب ارسطو واتباعه
لا يمكن تجاور المكانين اذ مكان
الهواء مثلا هو السطح المقعر
من النار ومكان الماء السطح
المقعر من الهواء وبين المكانين
كما ترى تخين جسم الهواء
متوسط والاصل التجاور
بين المكانين بالتفسير الثاني
ويمكن بالتفسير الاول ۵

وقد كان ثبت ان
كل قابل للحركة المستقيمة
ففيه ميل مستقيم وكل
كائن فاسد ففيه
ميل مستقيم صح ٤

قد ثبت من قبل واما كون فيتها بان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والميل المستقيم معا مع
ان في احدهما الهرب عن الشي وفي الاخر الطلب له لكانت قد اقتضت توجها الى الشي والهرب عنه هذا خلف
ومثال ذلك ان يتحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك بحركة مستديرة فيكون المطلوب
بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان تقتضي الحركة المستقيمة
بشرط خروجه عن حيزه الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري يقتضي الحركة بشرط الا يكون
في المكان الطبيعي لذلك العنصر ويقتضي السكون بشرط ان يكون في المكان الطبيعي بحسبه فلنا في الجواب
ان الطبيعة الواحدة لم تقتض لذاتها لا الحركة ولا السكون بل الذي اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي
ففي حالتي الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها
الهرب والتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة كما عرفت ثم نقول لم لا يجوز ان تقتضي الحركة المستديرة في حيز
او مكان طبيعي له لو جاز ذلك لكان طالبا بتلك الحركة وضعا مخصوصا طبيعيا اذا حصل على ذلك الوضع
وقف وذلك محال لان نسبة الاوضاع كلها اليه على السواء فلم يكن كون بعضها طبيعيا والبعض غير طبيعي
اولى من العكس هذا ما قيل وان كان غير خال من شوائب الشبه والعائدة من قوله وكذا كل ما فيه ميل مستدير
انه يثبت ان ما عدا المحدد من الافلاك المشهورة هي ايضا غير قابلة للكون والفساد وغيرهما مما يذكر
امتناعه على المحدد كان كل ذلك مبني استحالته على امتناع الحركة المستقيمة عليه وحصل ان كل ما يمتنع الحركة
المستقيمة عليه يمتنع هذه الاشياء المذكورة عليه لكن الافلاك المشهورة كلها يمتنع الحركة المستقيمة عليها بدليل
ان لها ميلا مستديرا وكل ما فيه ميل مستدير فليس له ميل مستقيم فلا شي مما ليس له ميل مستقيم بقابل للحركة المستقيمة
فهذه الافلاك ليست بقابلة للحركة المستقيمة وبان ان المطلوب بنا على صحة الاصول **قال**
ولا يتمزق لما ذكرنا من وقوع الحركة في العدم وغير ذلك ولانه اذا حركه القاسر عند الخرق ان طاوعته الحركة
في الجهات المختلفة دون ممانعة فلها ميل مستقيم مختلف وان مالت الى الالتئام ايضا ففيها
ميل مستقيم وقد برهن على ان ذا الميل المستدير يستحيل عليه ذلك والافلاك الثابت لها الميل المستدير يستحيل عليها الخرق
فلذلك **اقول** قوله ولا يتمزق لما ذكرنا من وقوع الحركة في العدم معناه ان المحدد للجهات يستحيل
عليه التمزق والانخراق لان ذلك لا يتم الا بالحركة المستقيمة والحركة المستقيمة انما هي نحو جهة والمحدد
ليس وراءه جهة ولانه لو تخرق او تمزق لتحرك في العدم وذلك محال وقوله وغير ذلك يريد ان لم نقل به
يمتنع لما ذكرنا ايضا من ان له ميلا مستديرا فلا يكون فيه ميل مستقيم فلا يقبل الحركة المستقيمة وكل ما يتمزق
فهو قابل للحركة المستقيمة فالمحدد لا يتمزق وقوله ولانه اذا حركه القاسر عند الخرق لم يطاوعه الاجزاء في

الجهات المختلفة دون ممانعة فلها ميل مستقيم مختلف معناه انه لو جاز الخرق عليه لما كان انخراقه لذاته
والا لما كان متصلا بل لا بد وان يكون لخرقه سبب قاسر وذلك السبب القاسر لا يخلو عند الخرق من احد امرين
اما ان يكون اجزاء المخروق مطاوعة له او غير مطاوعة فان كانت مطاوعة له في الجهات المختلفة وجب
ان يكون له ميل مستقيم الى خلاف تلك الجهات لما علمت ان كل ما يتحرك بالقسر الى جهة فله ميل طبيعي الى خلاف
تلك الجهة فاذا طاوع القاسر الى جهات مختلفة ففيه ميل مستقيم الى جهات مختلفة قوله وان مالت الى
الالتئام ايضا ففيها ميل مستقيم هذا هو القسم الثاني وهو ان لا يكون اجزاء المحدد المخروق مطاوعة للقاسر
عند الخرق بل مائلة الى الالتئام وذلك ايضا انما يصح بان يوجد فيها ميل مستقيم الى جهة الالتئام لا الى جهة
مطاوعة القاسر قوله وقد برهن ان ذا الميل المستدير يستحيل عليه ذلك معناه انه لما ثبت ان كل ما يتحرك
فلا بد فيه من ميل مستقيم وقد كان ثبت بما مضى من البرهان ان ذا الميل المستدير يستحيل عليه ذلك الميل المستقيم
ايضا لاستحالة ان يقتضي الطبيعة الواحدة توجها الى الشي وصرفا عنه وجب ان يكون المحدد الثابت له
الميل المستدير لا يقبل الخرق قوله والافلاك الثابت لها الميل المستدير لا يتحرق لذلك معناه ان المحدد
كما انه لا يتحرق لاجل ما فيه من الميل المستدير فكذلك ما عداه من الافلاك المشهورة لاجل ما ثبت لها من الميل المستدير
بدليل حركتها المستديرة التي بواسطة الميل او الدالة على وجوده فيها كما عرفت لا يجوز ان يكون ما يلم للخرق
بعين ما استدل به على ذلك في المحدد بطريق المطاوعة واللامطاوعة **قال** ومن اول برهان اثبات
الميل الى ههنا اكثره راي بعض العلماء ما بان المشرق المستدير اذا تساوت اوضاعه تستوي الجهة مع ميل او ضاعه
ولا ميل عند الاستواء وبرهان الميل فيه تقدمات الضعيف من المانع عند قوم كثيرة قد تستوي مع عدمه
الممانعة والجرم الثقيل الذي لا تحركه ولا الممانعة الا الكثير من الرجال قوة محرك او ممانع واحد منهم اذا اشتغل
وجودها وعدمها في التاثير سواء عند شدة القوة الزائدة عليه **اقول** لما اثبت وجود الميل لكل جسم
وتكلم فيما يتفرع عليه من المباحث ذكر ههنا انه انما اتى بذلك على سبيل الحكاية لمذهب بعض الفضلاء لا انه يرى
ذلك او يعتقد صحة الادلة المحكية عليه لان كلها مبني على وجود الميل لكل جسم وما ذكر على انه برهان عليه
هو مدخول وينتقض بكل ما يتفرع عليه من الاحكام كذلك لان الطعن في الاصل يعطي الطعن في الفرع على ان من فروعه
ما لا يخلو مع تسليم الاصل من شبهة وانظار لا حاجة الى ايرادها بعد ثبوت الطعن الساري اليه من الاصل وبين
خلل الاصل على وجهين احدهما من طريق الحل والثاني من طريق المعارضة اما الذي من طريق الحل فهو ان الذي
ابتنى به تعميم الميل في الاجسام قد عرفت ان احدى مقدماته انه لا يجوز ان يستوي زمان حركة ذي الميل
وعديمه لاستحالة ان لا يكون للميل باسره اصلا مكونه وجوده وعدمه سواء وذلك محال وهذه المقدمة ممنوعة

فان يا ثير الجز لا يلزم ان يكون جزء تاثير الكل فالميل القوي اذا اقتضى زمانا تاما للحركة لا يلزم ان يكون الميل الضعيف
يقتضي من الزمان نسبته الى الزمان الذي اقتضاه القوي كنسبة ضعف هذا الى قوة ذاك وتحقيق ذلك
مثال اورده وهو ان الف من الرجال مثلا اذا حركوا شيئا من الاجرام الثقيلة كالحجر العظيم فاذا رفعوه
مقدار ذراع لا يلزم ان يكون الواحد منهم لو انفرد يرفعه جزءا من الف جزء من ذراع بل جاز ان لا يمكن من تحريكه عند
الانفراد البتة فيكون وجود ذلك المحرك الواحد وعدمه على السواء مع هذا لم يلزم منه محال والوجه
فيه ان تاثير ذلك الواحد وكذا كل واحد مشروط بانضمام الباقي اليه حتى يكون المجموع اثر والمجموع
على الاحاد عند الانفراد بل عسى ذلك يكون عند الاجتماع لا غير وفي مقايسة الميل بهذا المثال نظر وهو
ان الميل لا معنى له الا المدافع والممانع محققا ثم مانعة فلا مساوا لبعض محض ميل وان كان ضعيفا ولهذا
كان يصح اجرا الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافع والممانع من تاثيرها لا ان يكون بمعنى بعضها
وقوله قال المنزور يريد به صاحب الحكمة الاشراقية لا ريبك لا يكون الا حقيقة ادعى الاثر
هو ما يفيض على النفوس ويطلع بها من العلم من جهة العقول الفعالة وذلك لا يمكن ان يكون الا مطابقا لما
في نفس الامر كما سيأتي بيانه وقوله المستدير اذا تساوت اوضاعه يستوي لجهة ميل اوضاعه لا ميل
عند الاستواء يريد ان يشير قبل الطعن في برهان الميل ان المحدد للجهات ليس فيه ميل مخالف للميل الذي
هو مبني بنيته المحركه له بالارادة لان المحدد شديد ليس بعض الاوضاع اولى به من البعض وكل كذا فلا ميل له
اذ لو كان له ميل لما كانت اوضاعه متساوية وبيانه من باب عكس النقيض ان كل ما اوضاعه متساوية
فلا ميل له فالمحدد لا ميل له ويحسن هذا البحث ان المحدد كل وضع يعرض له فليس في ذلك الوضع بالنسبة
الى جرم المحدد اولى من غيره من باقي الاوضاع وكل كذا فهو ممكن التبدل بالحركة فلا يخلو اما ان يكون فيه
ميل مخالف لجهة ميل تلك الحركة او لا يكون فان لم يكن فهو المطلوب وان كان فيه ميول مختلفة بحسب
اختلاف ما يقبله من الحركات التي بحسب الاوضاع المتساوية واذا تساوت الميول لم يبق مدافعة الى
جهة ولا معنى للميل الا المدافعة فلو كان فيه ميول متساوية الى جهات مختلفة لما كان فيه ميل اصلا هذا خلف
وعلى تقدير ان لا يكون خلفا فهو نفس مطلوبنا وقوله وبرهان الميل فيه نقد فان الضعيف من الممانع
عند قوة كثيرة قد يستوي مع عدم الممانعة معناه ان القوة المحركة بالقسر اذا كانت شديدة جدا ربما لا يكون
بالنسبة اليها الجسم الذي فيه ميل ضعيف مانع منعا ضعيفا والجسم الذي لا ميل ممانع فيه اصلا
وقوله والجسم الثقيل الذي لا يحركه الا ما نعه الاكثير من الرجال فرض محرك او ممانع واحد منهم اذا استقل
وجودها وعدمها في التاثير سوا عند شدة القوة الزائدة على معناه يصحح ما ادعاه من استوا

ذي الممانع الضعيفة وعدمها في عدم التاثير فان الجرم الثقيل كالحجر الكبير الذي لا يقدر على تحريكه الا جماعة من
الرجال ولا تقدر على منع الجماعة المذكورة من تحريكه الا جماعة من الرجال ايضا لا يمكن الواحد منهم في تحريكه اذا استقل
ذلك الواحد في التحريك كما لا يمكن واحد في منع الجماعة عن التحريك وعلى هذا فان وجد قوة في ذلك الواحد
المحرك او الواحد الممانع من الحركة وعدم تلك القوة متساويان في تاثير التحريك او المنع منه بالنسبة الى
شدة قوة الجماعة الزائدة على قوة ذلك الواحد كما مر فنسوجه البحث في ذلك قال واعلم ان حجرين مثلا
متساوي الميل اذا حرك احدهما الى المركز وحركنا الثاني اليه بقوة فلا شك ان الثاني الذي حركناه اسرع
لانضمام قوتنا الى ميله لو كان عدم الميل مصبقا وحركناه ايضا الى المركز بمثل قوة حركنا بها الحجر
اليه سوا لحركة الحجر اسرع للميلين ومعنا انهما تساويا فاذا حركنات وهي المذكورين قسرا وقعا الى المركز
مثلا على ما قلناه من هذا الحجر كان المحال الا اما على طريقه او الزم وليس كذا اقول هذا هو الخلل الذي
بينه في برهان الميل من طريق المعارضة وتقريره ان نفرض اجساما خمسة احدها جسم متحرك الى المركز
بميل طبيعي له اليه كالحجر وثانيها جسم ارضي كحجر اخر فيه ميل الى المركز ايضا مساو لميل ذلك الجسم في
الشدة والضعف ومع ذلك متحرك الى المركز بذلك الميل الطبيعي وبميل اخر قسري منضم الى ميله
الطبيعي وثالثها جسم لا ميل فيه الى المركز متحرك اليه بقوة قسرية مساوية للقوة القسرية الى حرك
بها الجسم الثاني الى المركز ورابعها جسم فيه ميل طبعي الى الجهة المحيط ايضا هو اقل من الميل الذي
في الجسم الذي فرض قبل من ان الجسم المذكور متحرك بمثل تلك القوة القسرية الى جهة المركز واذا تقرر
هذا الفرض فالجسم الثاني حركته الى المركز اسرع من حركة الاول اليه لان الثاني يتحرك اليه
بميلين والاول يتحرك اليه بميل واحد مساو لاحد الميلين فتنضاف قوة الميل القسري الى قوة الميل
الطبعي المشترك بينهما فلا بد ان يزداد تاثيرهما في سرعة الحركة الى المركز وهذا هو المراد من قوله
ان الثاني الذي حركناه اسرع لانضمام قوتنا الى ميله ولمثل هذا هو ايضا على الثاني حركته
اسرع من حركة الثالث اذ الثاني يتحرك بميلين والثالث يتحرك باحدهما فقط وذلك هو معنى قوله
حركة الحجر اسرع للميلين واما الجسم الرابع فحركته ابطا من الثاني والثالث والخامس هذا الرابع
هو الذي سميناه في برهان المثلث وهذا الخامس هو الذي سميناه سابقا ثم لنفرض ان زمان حركة
الرابع ضعف زمان حركة الثاني وليكن الرابع في ساعة والثاني في نصف ساعة ونفرض ان الميل
المعاوق في الخامس نصف الميل المعاوق في الرابع فيلزم على ما سبق وما بين في برهان الميل ان يكون زمان
حركة الخامس نصف زمان حركة الرابع ولكن الرابع في ساعة فالخامس في نصف ساعة فتساوى زمان

حركة ثانية فيه ميل معاوق مع زمان حركة ثالثة لا ميل معاوق فيه بل فيه مع ذلك ميل موافق هذا خلف فلو لم
وجود الميل المعاوق عن الحركة القسرية في كل جسم بالبرهان الذي مضى لزم ههنا في الجسم المفروض ثانيا
لم يكن له الميل الطبيعي الى المركز والميل القسري الموافق له ميل آخر الى المحيط مخالف للميل الطبيعي
وذلك محال لاستحالة اجتماع الميلين المختلفين وقوله وهب انهما تساويا يريد ان الثاني مع كونه اسرع
من الاول في نفس الامر فانا لو نزلنا انه ليس باسرع منه بل مساو له في السرعة والبطء فان المحال
يلزم من ذلك فضلا عما لو كان اسرع وقوله فاذا حركنا ... المذكورين قسرا صرفا الى
المركز مثلا على ما مثلنا من هذا الحجر كان المحال لازما على طريقه اولا لزم ما علم انه اراد ان الجسم
الذي فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية وبه الجسم الذي فيه ميل كذلك الا انه اقل منه المذكوران
في برهان الميل فاذا استعملنا ههنا ذلك البرهان مع الجسم الذي فيه ميلان الى المركز احدهما طبيعي
والآخر قسري كما استعملنا ثمه لكن فيه ... مع الجسم العديم الميل المسمى تحرز لزم المحال ههنا
كما لزم هناك اما ان المحال لازم فلما علمت واما انه لزم فلانه هناك لزم مساواة ما لا ميل معاوق
له لما ليس له ذلك وفيه مع ذلك ميل طبيعي موافق ولا شك ان هذا اشد استحالة وقوله وليس كذا يريد
ان برهان الميل لو كان صحيحا لكان عدم وجود ميل معاوق في الجسم المتحرك الى المركز بميلين طبيعي
وقسري محالا لكن ذلك ليس بمحال لان هذا الميل المعاوق معدوم عن الجسم المذكور في نفس الامر لاستحالة
وجود ميلين طبيعي الى جهتين مختلفتين في جسم واحد ولو كان عدمه محالا لما كان معدوما
في نفس الامر لكنه معدوم فليس بمحال واعلم ان تسميته بما احتج به على وجود الميل في كل جسم
بالبرهان مع كونه لا ترى صحته من طريق المجاز اذ لو كان برهانا لكان مفيدا لليقين ان اخاه
النقص ما خوذ في حده فما كان يكون فيه نقض ولا عليه طعن والامر عنده بخلاف ذلك قال
فكفانا ان المحدد لا يتخرق لما سبق ولا يتحرك على الاستقامة فليس بكائن ولا فاسد ولا ... ميل
العنصريات محسوس وللمستديرة ميل آخر ستعرفه اقول لما بني على تعميم وجود الميل ان المحدد
لا يتخرق ولا يتحرك حركة مستقيمة ولا يقبل الكون والفساد ثم بين بعد ذلك ان برهان الميل فيه نقض
ذكر ههنا ان القدح في وجود الميل الذي بني عليه الاحكام المذكورة للمحدد لا يقدح في حصول هذه
الاحكام له لانه قد ثبت امتناع الحركة المستقيمة عليه لا من طريق وجود الميل بل من طريق استحالة
الحركة في العدم واليه ويلزم من ذلك ان لا يقبل الخرق ولا الكون والفساد لان كل ما يتخرق فهو قابل للحركة
المستقيمة وكذا كل كائن فاسد فكل ما لا يقبل الحركة المستقيمة فليس بمتخرق ولا كائن ولا فاسد وذلك

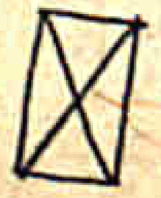
كاف في نفي هذه الاشياء عن المحدد واما ما في الافلاك المتحركة بالحركة المستديرة فلا يكفي ذلك
في نفي هذه الاشياء عنها فلهذا اقتصر على ذكر المحدد وبعد ان قرر هذا ذكر ان الميل لا يخلو عنه جسم لكن
لا من طريق ذلك البرهان المزيف بل من طريق آخر وهو ان الاجسام على قسمين عنصرية وفلكية اما العنصريات
فلكل واحد منها ميل محسوس الى حيزه الطبيعي لا حاجة الى اثباته ببرهان واما الفلكيات فستعرف
ان حركاتها المستديرة نفسانية فلها ميل نفساني وهو الذي اشار اليه بانه ميل آخر لانه لم يقع
ذكر الميل النفساني من قبل بل ذكر الطبيعي والقسري لا غير قال اللوح الثاني في المكان
وله امارات اربع يسلمها الجماهير الاول جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثاني استحالة
حصول جسمين فيه يشغل احدهما معا والثالث انه ينسب اليه الجسم بلفظ في وما في معناها
والرابع انه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت ونحوهما وظن ان المكان هو الهيولى وقيل هو الصورة
وقيل ما يستقر عليه الجسم والامارات المسلمة كلها ليس ولا واحدة منها تجتمع فيه فليس شيء منها المكان
وفي الامكنة بل يلزم ان يكون الجسم في احد جزئيه هذا محال اقول قوله وله امارات اربعة
يسلمها الجماهير فاعلم ان العادة من ذكر امارات عند الجماهير ان الشيء اذا لم نسلم فيه علامة او
لازم او خاصية او امر في ذاته لا يصح النزاع فيه والاختلاف في ماهيته بل يصير ذلك خلافا لفظيا
ولولا ذكر هذه الامارات فيما نحن فيه لما امكننا ابطال قول من يقول ان المكان هو ما يستقر عليه
الجسم مثلا اذ ليس لنا منع العناية والاصطلاح وقوله الاول جواز انتقال الجسم
عنه الى غيره وربما عورض بان من الاجسام ما لا يجوز خروجه من مكانه كما قيل في الافلاك
وجوابه ان المراد جواز انتقال الجسم من حيث هو جسم ممكن وذلك لا ينافي الامتناع بسبب آخر
كصورة نوعية او غيرها فان عدم الانتقال من امثال هذه لا لانها اجسام او ممكنة بل بسبب آخر
وقوله والامارات المسلمة كلها ليس ولا واحد منها يجتمع فيه يريد ان الامارات الاربعة
التي يسلم الجمهور حصولها للمكان لا يجتمع في واحد من هذه الثلاثة اعني الهيولى والصورة وما يستقر
عليه الجسم فليس ولا واحد من الثلاثة المذكورة يجتمع فيه هذه الامارات الاربع اما الهيولى فلان
الجسم من حيث هو جسم او ممكن على تقدير ان يكون هيولاه هي المكان لا يتصور انتقاله
عنها لان الشيء لا ينتقل الا بجميع اجزائه والهيولى هو احد جزئي الجسم فلو انتقل لانتقل باجزائه
فلا يتصور انتقاله عنها وان تصور انتقاله في الجملة ولان كل ذي جزء فانه يمتنع لذاته ان ينتقل
عن شيء من اجزائه الى غيره وهو باق بعينه في حال النقل وقبلها واما الصورة فحكمها هذا الحكم

هذا الحكم واما ما يستقر عليه الجسم فلا ينسب الجسم اليه بلفظ في وما في معناها من الالفاظ
الدالة على الظرفية من اي لغة كانت كما يقال الماء في الكوز والوتد في الحائط وزيد في الدار فان الدرهم
اذا استقر على مقدار الدرهم لا يقال ان الدرهم فيه بل يقال انه عليه وهذه تشتمل على صورة
قياسية من الشكل الثاني كقولنا كل مكان يصح انتقال الجسم عنه ولا شيء من الهيولى او من الصورة
يصح انتقال الجسم عنه فلا شيء من المكان بهيولى ولا صورة وكقولنا بعض ما يستقر عليه الجسم
ليس ينسب الجسم اليه بانه فيه وكل مكان ينسب الجسم اليه بانه فيه فبعض ما يستقر الجسم عليه ليس
بمكان وقيل كلما يستقر عليه الجسم فهو مكان لكون هذا القائل لم يحصل للمكان مفهوما سوى
ذلك هذا خلف قوله وفي الاوليين يلزم ان يكون الجسم في احد جزئيه هذا محال من وجهين لو كان
مكان الجسم هو هيولاه او صورته. وهما مراده بالاوليين لكونه ذكرهما اولا للزم ان يكون الجسم
في احد جزئيه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فبيانها بما ذكرنا من ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة فيكون كل واحد منهما جزءه واما بطلان التالي فبين بذاته فان قيل اذا كانت الامارة
الاولى كافية في منع ان يكون المكان هيولى او صورة والامارة الثانية كافية في منع ان يكون المكان
ما يستقر عليه الجسم فما الفائدة في ذكر الثانية والرابعة والجواب ان الثانية يحتاج اليها
للفرق بين المكان والمحل بالنسبة الى ما يحصل فيهما فان المكان الواحد لا يجتمع فيه جسمان الا ويكون
مشغولا بكل واحد منهما والمحل الواحد يجتمع فيه حالان يكون كل واحد منهما ساريا فيه بالاسر كالطعم
واللون والرائحة في جسم واحد ولا يعارض هذا بان جواز الانتقال يكفي فرقا بينهما لانا نقول
انه وان كان كذلك الا انه يفتقر في ابانة الفرق الى اقامة البرهان على عدم جواز انتقال الصور
والاعراض من محل الى غيره وان عدم جواز ذلك لذواتها وليس حلولها في محالها ولا كذلك
جواز اجتماع حالين في محل وعدم جواز اجتماع جسمين في محل فانه بين بذاته لا يفتقر الى حجة
وبرهان واما الامارة الرابعة فان بعضهم زعم ان النفس مكان للبدن وذلك يبطل بان المسلم
في المكان انه يختلف بالجهات والنفس ليس لها جهة ومما يفرق به بين المكان والمحل ان
ما يحل في المحل يكون شائعا فيه بكليته كالسواد في الجسم ولا كذلك المتمكن بالنسبة الى المكان
قال وظن ان المكان هو الخلاء وهو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائم لا في مادة
من شانه ان يملاه الجسم ويجوز ان يخلو عن الجسم عند قوم ولا يجوز عند غيرهم اقول
انه ابطل اولا مكانية ما توهم انه هو المكان من الاشياء التي لا تصدق الامارات الاربعة عليها

ومقصوده الان ان يبطل مكانية ما توهم انه كذلك مما يصدق الامارات المذكورة عليه لو كان موجودا
وذلك هو الخلاء فابتدا بذكر تعريفه ثم بآراء الناس فيه ثم بابطال وجوده اما تعريفه فهو قوله
وهو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائم لا في مادة من شانه ان يملاه الجسم فالامتداد
يعم الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمة يخرج
السطح فان المراد بالقائمة كونها على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح وان كان يتاتى فيه
فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قوائم كما عرفت وكونه قائما لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه
عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والمقدار لا في مادة وكونه من شانه ان يملاه
الجسم يخرج الجسم الطبيعي فان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم اخر لانه هو نفسه ملأ فلا يملاه
شيء اخر واما آراء الناس فيه فحاصلها رايان وما عداهما يتفرع منهما الاول ان هذا الامتداد المذكور
يجوز ان لا يجامعه امتداد جسم طبيعي بل يبقى فراغا صرفا وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين
وهذا هو المراد بقوله ويجوز ان يخلو عن الجسم عند قوم الراي الثاني قول من يقول بوجود
هذا الامتداد الا انه لا يجوز ان يخلو عن الجسم وهو مذهب قوم اخرين واليه اشار بقوله ولا يجوز
عند غيرهم والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب القائلين بان لا خلاء ان اصحاب هذا الراي يرون
انه بين طرفي الطاس مثلا بعد ايد الخلو عن الماء واي بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء
جسم اخر اما هواء او غيره لبقي البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه
جسم اخر هو عند هؤلاء محال واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا تحققا فانه لا يقول ان
بين طرفي الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ويتفرع من هذين الرايين
آراء اخر منها ان منهم من يقول ان وراء العالم خلاء لا يتناهى ومنهم من يقول لا خلاء الا القدر الذي
فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وان من الاجسام التي في هذا العالم ما هي غير متماسة
ولا يوجد فيما بينها ما يماسها ومنهم من يقول انه ليس في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد
فيما بينهما جسم يماسهما ثم من القائلين بالخلاء من يرى انه شيء موجود ومنهم من يرى انه لا شيء
وآراء اخر غير هذه لا حاجة الى استقصائها واذا ابطل وجود الخلاء بطلت هذه الاراء
باسرها قال والمجوزون لخلو الخلاء اثبتوا وراء العالم ممتدا غير متناه وعرفت
استحالة اللانهاية فيه ووجوده محال لانه لو كان فيما يشغله جسم اذا حصل في اصغر منه
في الاقطار كلها لا شك انه يزداد عليه الخلاء المساوي لاكبر منه ولا شك ان من الاجسام

المساعد الخلاء اكبر من المتعاريه فلم مقدار وهو كم فليس لاشي فاذا قام بنفسه وله طول وعرض
وعمق فهو جسم اقول لما ذكر الاراء في الخلا شرع بعد ذلك في ابطالها وابتدا اولا
بابطال قول من يرى ان ورا العالم خلاء لا يتناهى والقائل به لكن لا يخلو اما ان يرى ان الخلاء شي
موجود او يرى انه عدم محض فان كان يرى عدميته فليس بينه وبين اهل الحق منا زعة في حاصل
دعواه اذ ليس ورا العالم شي وذلك هو المخالف نفاة الخلا بل هو عين مذهبهم فانهم اذا
نفوا الخلاء معناه فقوا ان ما ورا العالم ليس بشي ولا متناه لان ما ليس بشي لا يصدق عليه
لا انه متناه ولا انه غير متناه بل يسلب عنه التناهي وعدمه ولاجل ان هذا الراى عند التحقيق
هو راى نفاة الخلاء لا الى مخالفيهم لا جرم لم يتعرض له صاحب الكتاب وايضا فانه ينافي
ما عرف به الخلاء لان العدم الصرف لا يمكن فيه فرض الامتدادات المتقاطعة فكان يعرف تعريف
الخلاء كانه نافي ابطال كونه عدميا فلم يفتقر بعد ذلك الى ابطال ثان وان كان القائل ان
الخلاء الذي ورا العالم لا يتناهى يرى مع ذلك ان الخلاء شي وذات موجود فيدل على ابطال
ان ذلك الخلاء على هذا التقدير هو امتداد موجود وكل امتداد موجود محال ان يكون متناهيا لما
سبق فالخلاء الذي ورا العالم محال ان يكون متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف واذا
عرفت هذا فقوله اثبتوا ورا العالم ممتدا غير متناه اراد شيئا ممتدا فاحتز عن المحض
واظهر الصفة وفيه اشعار بان الخلاء الذي يبني ابطاله ليس بعدم محض بل هو شي ما وقوله
وعرفت استحاله اللانهايه فيه يشير بذلك الى ما برهن به على وجوب تناهي الامتدادات وبعد
ان تكلم في ابطال مذهب من يقول ان ورا العالم خلاء لا يتناهى شرع في ابطال وجود الخلاء
كيف كان على اختلاف الاراء فيه ونصب على ذلك عدة براهين الاول منها ان الخلاء لو كان
موجودا لكان قابلا للزياده والنقصان وكل كذا فهو اما كم او ذو كم وعلى التقديرين فاما
ان يقوم بنفسه او بمحل فان قام بنفسه وله طول وعرض وعمق اذ التقدير انه كذلك وهو
ماخوذ من حد الجسم اذ لا نعني بالجسم الا الجوهر الذي يمكن فيه فرض ابعاد ثلثه متقاطعه
على زوايا قائمة وهذا تمام الصفة فيكون جسما اما انه جوهر فلان التقدير قيامه بنفسه واما
باقي القيود فلانها ماخوذة في تعريف الخلاء واذا كان الخليط في الجسم كذلك وكل ما هو كذلك
فهو جسم فالخلاء جسم ولا شي من الجسم بخلاء فلا شي من الخلاء بخلاء هذا خلف وان لم يقم الخلاء بنفسه
فهو في محل وكل ما هو في محل فهو في مادة اذ ذلك المحل يكون جسما هو ماديه وكذا في ما هو في المادة

خلاء ملزم الخلف المذكور وحاصل هذا انه لو كان الخلاء موجودا لكان الخلاء ليس بخلاء والتالي
باطل فالمقدم مثله وتعرير الشرطيه ما عرفت واذ قد تقرر هذا فقوله وهو محال يريد ان
وجود الخلاء محال على كل التقادير سوا فرض داخل العالم او خارجه كان متناهيا او غير متناه
صح خلوه عن الجسم او لم يصح وقوله لانه لو كان فيما شغله جسم اذا حصل فيه اصغر منه
في الاقطار كلها يزداد عليه الخلاء المساوي لاكبر منه اراد بكان هنا التامة فيكون معناه
انه لو وجد الخلاء لكان الذي شغله جسم ما من ذلك الخلاء اذا حصل فيه اصغر من ذلك الجسم
لا في قطر واحد فقط بل في جميع الاقطار فان الخلاء المساوي لاكبر من ذلك الجسم يزداد على
الخلاء الذي كان مساويا للجسم الاصغر وقوله ولا يشك لمن بين الاجسام المساعد الخلاء
اكبر من المتقاربة فمعناه ظاهر وهو بيان ثان لقبول الخلا للزيادة والنقصان وكان البيان الاول
اخص بالخلاء الذي لا يخلو عن الجسم والثاني اخص بالذي يخلو عنه وان كان كل من البيانين عاما
في الذي يخلو والذي لا يخلو وقوله فله مقدار هذا نتيجة ما مضى وصورة القياس الخلاء
يقبل الزياده والنقصان وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فله مقدار فالخلاء له مقدار وقوله وهو كم
الضمير عائد الى المقدار لا الى الخلاء اذ لا يلزم ان يكون كل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو كم لانه لا
اذا كان قابلا لها لذاته وهو فلم يشرح ذلك وقوله فليس لا شي معناه ان العدم المحض لا يكون
كما فلا يقال ان هذا العدم اكبر من ذلك العدم ولا اصغر منه وكل ما يصدق عليه ذلك فليس بعدم
فالخلاء ليس بعدم وقوله واذا قام بنفسه وله طول وعرض وعمق فهو جسم معناه ان هذا
الخلاء الذي هو قابل للامتدادات الثلثه المتقاطعة على الزوايا القوائم لا جائز ان يقوم بغيره والا
لكان ذلك الغير مادة له فلا يكون خلاء كما عرفت فتعين ان يقوم بنفسه ومتى قام بنفسه وجب
جوهريته ولا معنى للجسم الا الجوهر الذي هو بالصفة المذكوره فالخلاء اذن جسم هذا خلف
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي فيه الخلاء لا للخلاء نفسه قلنا هذا باطل
لان القطر الاخذ من اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية التي تقابلها ليس في ابعاد الجدران
المحيط ما يساويه قال ونزيده بيانا ونقول انه طابق الكم المتصل وكل كم طابق المتصل الكم
فهو كم متصل اذ المنفصل لا يطابق المتصل والكمية المتصلة لو كان لها طبيعة مستغنية عن المحل لما افتقر
نوعها الى المحل اذ لازم النوع لذاته لا يفارق اشخاصه وافراد شي من نوعها يوجب افتقار كل واحد
فالحكم اتصاله في مادة فهو جسم وقد فرض لا كذلك هذا خلف اقول انه في البرهان الذي قبل هذا



انه

بيّن ان الخلاء قابل للزيادة والنقصان ثم بيّن ان كل ما كان كذا لم يكن خلاءً وهذا البرهان مشارك لما قبله في
مقدمتيه لكنه بيّن الثانية ههنا خاصةً ببيان هو اوضح مما بيّنها به في البرهان المتقدم وذلك
هو معنى قوله ونزيده بيانا وهذا البيان هو المشهور في الكتب واما الاول فلم اجده في كلام غيره
وقوله ونقول ايضا هو الكم المتصل تصريح بانه عائد الى الخلاء المقدر وجوده وقوله والكمية المتصلة
لو كان لها طبيعة مستغنية عن المحل لما افتقر نوعها الى المحل يريد ان هذا الخلاء الذي هو كم متصل لا شك
في استغنائه عن المحل والا لكان ملاءً كما سبق تقريره وكل ما استغنى بعض اشخاصه او بعض اصنافه
عن المحل فنوعه مستغن عن المحل لكن نوعه هو الكم المتصل فيلزم ان يستغني الكم المتصل عن المحل وذلك
باطل بما تقرر قال ونعلم ايضا انه يقبل الانفصال الوهمي فلابد له من مادة كما سبق وان منع جواز
الانفصال فيقال اذا حصل فيه الجسم ان لم يجتمع مع الخلاء فقد فرّقه وفصله وان اجتمع معه فتداخل
البعدان فصار بعدا واحدا بلا زيادة مقدار ولا يصير وحدتان وحدة وقد عرفت ان الاثنين
قد صارا واحدا وايضا نعلم ان الاجسام تتمانع عن التداخل والتداخل هو ان يلقى احد الشيئين
بكليته كل الآخر فيكون لكليهما مكان جزء وهو بيّن الاستحالة وتمانع الاجسام ليس الا لكمالها البعدي
والجسم لما جاز ان يلقى بعض الآخر ببعضه دون الكل بالكل فليس للجسمية ولا للصورة ولا للمادة
فانها لو منعت ملاقاة الكل بالكل لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض
والثاني باطل فكذلك المقدم ولا يظن ان التقاء الجسم آخر بسطح عرضي دون ذاته فان السطحين ان
التقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الآخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق فصار جسما
هذا محال وعلى هذا حال الخط والنقطة ولا التقاء عرضي حتى يدانيهما لعدمهما بل هو لهما
بنفسيهما فاذا ثبت ان التمانع للتمام البعدي فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء
فبطل مذهبهم اقول هذا برهان آخر على استحالة الخلاء وتقريره ان الخلاء لو كان موجودا
لكان قابلا للانفصال الوهمي وهو ظاهر وكل ما قبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال
الانفكاكي وقد سبق بيان ذلك وكل متصل قابل للانفصال الانفكاكي فهو ذو مادة كما مضى
في بيان ان الجسم مركب من الهيولى والصورة فلو كان الخلاء موجودا لكان ذا مادة فلم يكن خلاءً
هذا خلف وهذه الجملة هي معنى قوله ونعلم ايضا انه يقبل الانفصال الوهمي فلابد له من مادة
كما سبق واما قوله وان منع جواز الانفصال فانه لما قرر البرهان اورد على نفسه سؤالا
وهو ان المجوّز للخلاء ربما منع من قبول الخلاء للانفصال فلا يلزم افتقاره الى المادة المبيّن

بواسطة

بواسطة قبول الانفصال فلا يتم البرهان واجاب عن السؤال بقوله فيقال اذا حصل فيه الجسم ان
لم يجتمع مع الخلاء فقد فرّقه وفصله وان اجتمع معه فتداخل البعدان فصار بعدا واحدا
بلا زيادة مقدار وتقرير هذا الجواب انه قد كان اخذ في تعريف الخلاء ان من شانه ان يملأه
الجسم لانه لو لم يكن من شانه ذلك لكان فيه ممانعة وصلابة فكان ملاءً وهو المطلوب واذ
قد ثبت هذا فاذا حصل في الخلاء جسم فلا يخلو اما ان لا يجتمع البعد الجسمي مع البعد الخلائي
او يجتمع فان لم يجتمع فقد انفصل البعد الخلائي الى الجزء الباقي والجزء الزائل وحينئذ يبطل قول
من منع جواز الانفصال في الخلاء وان اجتمع كل واحد من البعدين مع الآخر فلزم تداخل بعدين بحيث يصير
مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة عليه البتة وذلك بديهي البطلان فان كل عاقل يحكم
ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا وقوله
ولا يصير وحدتان وحدة واحدة معناه ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدارية التي
هي من باب الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو العدد وكما ان البديهة
حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع المقدارين ازيد من المقدار الذي هو لاحدهما فكذلك هي حاكمة ان انضمام
المقادير بعضها الى بعض يحصل منه زيادة في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما
وحصل ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على التعميم وقوله وقد عرفت ان الاثنين قد
صارا واحدا يشير بذلك الى ما ذكره في الضوابط التي في آخر المنطق من بيان استحالة اتحاد الاثنين
وقوله وايضا نعلم ان الاجسام تتمانع عن التداخل والتداخل هو ان يلقى احد الشيئين بكليته
كل الآخر فيكون لكليهما مكان جزء وهو بيّن الاستحالة وتمانع الاجسام ليس الا لكمالها البعدي
معناه ان العقل حاكم بامتناع تداخل الاجسام بالتفسير الذي فسر تداخلها به وهو حاكم
ايضا بان ذلك الامتناع ليس الا لاجل ابعاد الجسم الثلثة التي تتقاطع على الزوايا القوائم
وكون الاجسام لها هذه الابعاد الثلثة هو المراد بكمالها البعدي فان الذي له بعدان فقط
وهو السطح او بعد واحد فقط وهو الخط هو ناقص ولهذا لا يستقل بنفسه بل هو عرض لغيره
بخلاف الجسم الذي له الابعاد الثلثة واذا ثبت ان الكمال البعدي هو العلة في امتناع
التداخل بالتفسير المذكور والعلة اينما وجدت وجد المعلول وكل ما هو مجموع الابعاد
الثلثة او له الابعاد الثلثة فانه يمتنع فيه التداخل وقوله والجسم لما جاز ان يلقى
بعض الآخر ببعضه دون الكل بالكل فليس للجسمية ولا للصورة ولا للمادة فانها لو منعت

ملاقاة الكل بالكل لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض والثاني باطل
فكذلك المقدم معناه انه لما ادعى البديهة في استحالة تداخل الاجسام وان ذلك للكمال البعدي
لا لغيره من الاسباب وكان ذلك من الاشياء التي ربما لا تكون بديهية عند كل الناس اخذ تؤيدها بحجة
منتفع بها من لم يكن ذلك عنده بديهيا وتقريرها ان التداخل قسم من اقسام الملاقاة فان
الملاقاة اعم من التي بالاسر وهي التداخل ومن التي ليست بالاسر كالملاقاة بالسطح مثلا
فان كان المانع من ملاقاة كليه جسم لكليه الاخر ذلك الحجم او احد حريته اللذين هما الصورة والمادة
مع كون هذه الثلاثة متساوية في كل الجسم وبعضه لوجب انها كما منعت ملاقاة الكل بالكل
منع ملاقاة البعض بالبعض لكنها ما منعت ملاقاة البعض بالبعض والا لما لاقى جسم جسما
آخر البتة وذلك على خلاف المحسوس فهي اذن عن مانعه من ملاقاة الكل بالكل ولو لم يكن
ما نعه من ذلك فلا بد وان يكون المانع منه فيما نشاهد امتناع ذلك فيه سببا اخر مغايرا
لهذه الثلاثة خارجا واوزادا وذلك السبب ليس الا التمام البعدي وحينئذ يحصل المطلوب فاسبر
واعلم ان للعامل ان يقول لا نسلم انه اذا لم يكن للحجم وجزئيه وجب ان يكون للتمام البعدي
بل جاز ان يكون بسبب اخر كما قد توهم بعضهم انه للصلابة وبهذا يتبين ان هذه الحجة اقناعية
وليست برهانية وانه لولا الرجوع اخر الامر الى الحكم البديهي لما كانت هذه الحجة كافية في المطلوب
وقوله ولا تظن ان التقاء الجسم الاخر بسطح عرضي دون ذاته معناه انه لما حكم بطلان
التالي ولم يكن حكمه بذلك الا لما نشاهد من ملاقاة الاجسام بعضها بعضا اورد على ذلك
الحكم سوالا وهو انا لا نسلم ملاقاة بعض الاجسام للبعض بل الملاقاة لسطحي الجسمين واما
الجسمان فلا يلاقي شيء من ذاتي احدهما شيئا من ذات الاخر بل احد سطحي هذا ملاق لاحد
سطحي ذلك من غير ملاقاة ذاتيهما وكانت الملاقاة بين عرضي الذاتين لا بين الذاتين بنفسيهما وقوله
فان السطحين ان التقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح
ذو عمق وصار جسما هذا محال فاعلم ان هذا هو جواب ذلك الايراد ومعناه ظاهر
وقوله وعلى هذا حال الخط والنقطة يريد انه كما ان هذا التقاء الجسمين بسطحيهما
فكذلك يمتنع التقاؤهما بخطين او بنقطتين فانه يلزم من ذلك ان يكون الخط سطحا والنقطة
خطا بمثل هذا الدليل وقوله ولا التقاء عرضي جسم بذاتيهما لعدم قوامهما بنفسيهما
هو جواب ثان عن الايراد المذكور وتقريره انه اذا لاقى عرض من جسم عرضا لعرض جسم اخر

سواء كان العرضان سطحين او خطين او نقطتين فكان هذه الاعراض لا تستقل في قوامها بنفسها فكذلك
لا تستقل في ملاقاتها لما هي ملاقية له وكما انها لا تقوم الا بمحلها الذي هو الجسم فكذلك لا تلاقي الا بواسطة
ملاقاة ذاته فثبت ان الجسم يلاقي جسما لغيره بذاته وبه يندفع الاشكال وقوله فاذا ثبت ان
تمانع الاجسام عن التداخل انما هو لاجل عام بعديتها اعني كونها ذات ابعاد بلهم متقاطعة على زوايا
قوائم ست من هذا ان هذه الابعاد هي العلة في امتناع التداخل فيجب ان يمتنع التداخل في كل ما تحققت
الابعاد المذكورة فيه سواء كان ذلك الذي تحققت فيه خلاء او ملاء ومتى امتنع تداخل الابعاد التامة
لكونها ابعادا تامة وجب ان يبطل مذهب القائلين بالخلاء لانه لا يتم الا مع القول بجواز تداخل الابعاد
قال وايضا لو تحقق الخلاء لم يتصور فيه حركة وسكون اما الطبيعي فلعدم الترجح والامتياز
واما القسري فلابتنائه على الطبيعي اقول هذا البرهان لا يبطل به كل خلاء بل يبطل به الخلاء
الذي يدعى ان العالم الجسماني حاصل في بعضه ووجه تقريره ان الخلاء المذكور لو كان موجودا
لكان العالم الذي فيه اما ان يكون متحركا او ساكنا والقسمان باطلان فالمقدم باطل اما انه لا يكون
متحركا فلان حركته حينئذ اما طبيعية او ارادية او قسرية اما الطبيعية فانها بواسطة الميل والميل
انما يكون الى جهة والخلاء متشابه ليس الميل فيه الى جهة اولى من الميل الى جهة اخرى وكذا الحركة الارادية
واما الحركة القسرية فلان القسر اما ان يكون عن الميل الطبيعي او عن الميل الارادي فاذا لم يكن هناك
ميل فلا يكون هناك قسر عن الميل وذلك ظاهر واما انه لا يكون الجسم فيه ساكنا فلان السكون في حيز
معين من الخلاء اما ان يكون طبعا او اراديا او قسريا والكلام في ابطال الاقسام الثلاثة قريب من الكلام
في بطلان كون الجسم فيه متحركا فان قيل لم خصصت البرهان بالخلاء الذي في بعضه جملة الاجسام
قلت الخلاء ان لم يحصل فيه جسم اصلا فظاهر ان هذا البرهان لا يمشي فيه وان حصل فيه جسم
فان كان في ذلك الخلاء ما ليس جسميا فكذلك ايضا لانه ترجح احدى الجهتين على الاخرى جاز ان يكون حينئذ
لاجل الاجسام التي فيها الخلاء فلا يكون لنا سبيل الى دفع منازعة من يدعي ذلك وان لم يكن في ذلك
الخلاء ما ليس جسميا وكان الجسم حاصلا فيه كله لم يكن هناك احياز وجهات يترجح بعضها على البعض
من غير مرجح فلا يتم البرهان فهو لا يتم ولا يمشي الا اذا قيدت الدعوى بالقيد المذكور واذا عرفت
هذا فقوله اما الطبيعي فلعدم الترجح والامتياز يريد ان الحركة في الخلاء تمتنع اذا كانت طبيعية
لعدم الترجح في حصول الميل الى جهة دون اخرى من الخلاء المتشابه وان السكون الطبيعي فيه يمتنع لانه
لا امتياز لبعض اجزاء الخلاء عن البعض لكي يكون حصوله بالطبع في بعضها اولى من البعض الاخر وقوله

واما القسري فلا بتنائه على الطبعي فقد عرفت معناه في الحركة والسكون وانما لم يذكر الحركة والسكون الارادتين لان الحكم فيهما كالحكم في الطبيعيين **قال** طريق اخر قيل ونعرف ان الحركات سرعتها وبطؤها تختلف بما فيه الحركة فان الملاء الغليظ عائق المتحرك اكثر من الرقيق فاذا فرض الخلاء فلا مانع اصلا فيتحرك فيه الجسم بقوة مسافة ويتحرك في الملاء في مثل تلك المسافة الباقي المساوي لجسم في الميل فلا شك ان زمان حركة جسم اقصر لعدم المانع ونفرض متحركا في ملاء ينقص غلظه من الاول على نسبة ما نقص زمان حركته في مثل مسافتها فينقص زمانه عن مثل ما زاد رقته فكان عدم يستوي الحركة في مانع وغير مانع وهذا محال فهذا حال برهان الميل **اقول** قد سبق بيان ان الحركة لا بد ان يكون في زمان وان ذلك الزمان لا بد ان يكون معينا وان تعينه لا يكون الا بسبب امر خارج عن الجسم من حيث هو جسم وعن الحركة من حيث هي حركة وفي برهان الميل لما فرض تساوي الاجسام المذكورة في الحجم والشكل والدال في الامور الخارجة عن الامور الطبيعية للجسم وجب ان يكون سبب الاختلاف في السرعة والبطوء امرا طبيعيا له هو الميل وههنا لما فرض تساويهما في الميل وفي كل امر مغاير لرقة المسافة وغلظها كان اختلافهما في السرعة والبطوء بسبب الرقة والغلظ فكان بنسبة غلظ المسافة ورقتها يكون بطوء الحركة وسرعتها وتقرير الحجة ههنا كتقريرها في اثبات الميل على ان يجعل الخلاء كالجسم العديم الميل والملاء الغليظ كالذي فيه الميل القوي والملاء الرقيق كالذي فيه الميل الضعيف ويساوي البرهان كما سياقته هناك وقوله وهذا حاله حال برهان الميل يريد ان الاشكال المتوجه على برهان الميل هو بعينه متوجه على هذا البرهان والمعارض بالثقيل الذي لا يحركه الا كثير من الرجال مع ان الواحد منهم لا يؤثر في تحريكه اصلا فيكون وجود ذلك الواحد وعدمه في تحريكه سواء تعارض بها في هذا الموضع ولا يخفى على ذي القريحة التامة ايراد ذلك الجمع على وجه التفصيل بعد وقوفه على ما ذكر في اثبات الميل **قال** ومما يبطله وقوف اجسام ثقال ذوات تجاويف على الماء كالسفن والطاسات وانما ذلك لتعلق الهواء بالسطح الباطن كذا انجذاب البشرة في المحجمة اذا انجذب الهواء لضرورة عدم الخلاء وغير ذلك **اقول** ان الاجسام الارضية هي طالبة بالطبع للمركز فهي البتة ترسب في الماء لا لمانع قاسر وليس المانع من رسوبها اذا كانت مجوفة الا ما فيها من الهواء الملازم لسطحها الباطن فلو كان الخلاء جائزا لما كان تلازم سطحي الهواء والجسم المجوف لازما فما كان عدم رسوب ذلك الجسم في الماء من غير قاسر يقسره على الرسوب مطردا ولولا وجوب تلازم السطح لضرورة عدم الخلاء لما كانت بشرة المحجمة تابعة في الانجذاب

للهواء المحصور في المحجمة وهذه واشباهها من العلامات التي يستدل بها على عدم الخلاء والحيل التي تبنى على ذلك من قبيل الاقناعيات لا من قبيل البرهانيات **قال** والمكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي ولصح فيه الامارات كلها والمحدد لا مكان له اذ لا حيز سوى المكان الا ان يعني به حيثية وضعية وقد تشعر بما تحت **اقول** انه لما ذكر الامارات الاربع للمكان اوجب من ذلك ان كل مكان فهذه الامارات حاصلة له وقد علمت انه لا يلزم من ذلك ان كل ما كانت هذه الامارات حاصلة له فهو مكان لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وحيث لم يكن هذه الاربع حاصلة الا للبعد الخلائي والسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وجب ان يكون احد هذين هو المكان ولما اقام البراهين والحجج على ابطال الخلاء تعين ان لا يكون المكان الا السطح الباطن المذكور واذا كان هو المكان فقد وجب ان لا يكون المحدد للجهات في مكان اذ لو كان في مكان لكان فوقه جسم آخر محيط به ليكون السطح الظاهر من المحدد مماسا للسطح الباطن من ذلك الجسم ولو كان الامر كذا لكان المحيط به هو المحدد فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واما الحيز فانه يطلق على معنيين احدهما ان يكون مرادفا للفظ المكان وعلى هذا لا يكون المحدد متحيزا وثانيهما ان يعني به حيثية وضعية باعتبارها يصح ان يشار الى الجسم اشارة حسية انه ههنا او هناك وهذه لا يتوقف تحققها على وجود جسم خارج عن المحدد بل قد يعبر بهذه الحيثية عما هو تحت المحدد داخل فيه وعلى هذا فكل جسم متحيز وليس كل جسم متمكنا **قال** **فصل** لا امكان عام لوجود عالمين كل في محدد فان الكرات لا تتراص دون فرجة فيلزم الخلاء وان تلي بجسم مستقيم ذو امتداد فله طرفان فله جهتان يستدعي محددا فوقهما فليسا محددين هذا محال ولا عالمان تحت محدد واحد في كل ما في الاخر اذا امر كز المحيط واحد لتحصل جهة سفل فيحصل موضعان للارض وكذا للماء وبالجملة لا يجوز ان يكون في العالم مكانان لنوع فانه ان لم يقع منهما الميل الى كليهما وهو محال او الى احدهما ولا مخصص او لا ميل وهو محال واذ لا خلاء فالاجرام متراصة ولما كان المحدد كريا والبسائط كلها تقتضي ذلك تمتلئ المحدد من كرات فالاجسام منتظمة مجوفة مجموعها كرة واحدة كيفية واحدة ولكل نوع من الاجرام نوع من المكان توازي اعداده اعداده **اقول** مقصوده ان يبين ان العالم الجسماني واحد وانه يمتنع وجود عالمين ولهذا قيد الامكان المسلوب بالعام لانه في قوة ما ليس بممتنع فيكون سلبه في قوة قولنا ممتنع ولا كذلك الامكان الخاص والاخص وتحرير البرهان على صحة المدعى انه اما ان يكون بين العالمين الكريين فرجة او لا يكون فان لم تكن فهو ظاهر البطلان

لانا نعلم بالبديهة ان الكرات اذا تراصّت بحيث لايكون بينها فرجة وان كانت بحيث تلك الفرجة ان لم يملاها جسم فقد لزم
وجود الخلاء وهو محال وان ملئت بجسم فذلك الجسم ممتنع ان يكون كريا والا لعاد المحال المذكور
فهو اذن جرم مستقيم ذو امتداد وكل جرم مستقيم ذي امتداد فله طرفان وكل كذا فهو ذو جهتين وكل ذي جهتين
فهو يستدعي وجود جسم محدد يكون محيطا به واذا كان محيطا به كان ايضا محيطا بالجسمين الذين
فرض انهما محددان فيلزم ان يكون فوق المحددين محدد آخر وقد كنت عرفت ان المحدد لا يكون
فوقه جسم بل هو الذي يكون منتهى للاجسام وعلى هذا فلا يكون الجسمان اللذان فرض انهما محددان
محددين هذا خلف وعلى تقدير ان لا يكون خلفا فالمطلوب حاصل ايضا لان المحيط بكل الاجسام
على هذا التقدير يكون واحدا فلا يكون العالم اكثر من واحد فان فرضت ان في بنية العالم الجسماني اكثر
ان في العالم كرتين في كل واحدة منهما اجسام من نوع الاجسام التي في الكرة الاخرى فهذا ايضا
محال لانه ان لم يحط بهما محدد واحد لزم المحال المتقدم وان احاط بهما محدد واحد فان كان
مركز كل واحدة من الكرتين هو مركز المحدد بعينه فقد لزم وجود مركزين لمحيط واحد وذلك ظاهر
البطلان وان لم يكن مركز كل منهما مركزا لذلك المحدد مع انك قد عرفت ان المركز في غاية
البعد من المحيط فيكون جهة السفل كما ان المحيط جهة العلو فللسفل جهتان فيكون اعم الطالب لجهة
السفل كالارض والماء له موضعان طبيعيان وذلك محال في كل نوع من الاجسام اذ لو حصل لزم
في العالم مكانان طبيعيان لنوع من انواع الاجسام لكان اذا خرج ذلك النوع من المكانين فاما
ان يميل الى المكانين معا وذلك بين الاستحالة اذ لا يوجد جسم واحد في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين
او يميل الى احد المكانين دون الآخر وحينئذ يكون ذلك تخصيصا من غير مخصص وهو محال او
لا يميل الى واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون واحد منهما طبيعيا له اذ المكان الطبيعي هو الذي
يميل اليه الجسم بطبعه اذا خرج عنه وهذا خلاف الفرض وبعد الوقوف على هذا فلا يخفى فوائد
الفاظ الكتاب وكيفية انتظام البرهان الدال على استحالة وجود عالمين منها ولاجل ان
هذه المسئلة من تفاريع استحالة الخلاء ذكرها عقيب كلامه في الخلاء ثم ذكر بعدها ابحاثا تتفرع
على امتناع الخلاء وعلى كرية المحدد وكل جسم بسيط بحسب طبعه وعلى ان النوع الواحد
لا يكون له مكانان طبيعيان وتلك الابحاث ظاهرة من الفاظ الكتاب لا حاجة بها الى تفسير
وايضاح قال المورد الثالث في الحركة والزمان ولواحقهما وفيه اربعة تلويحات الاول
في الحركة وهي هيئة عرفانها بالضرورة او برسم بانها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة اقول

لما كان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث ما يتحرك ويسكن وجب ان يتكلم في ذلك العلم
في الحركة ومقدارها الذي هو الزمان واول ذلك الكلام في تعريف الحركة وقد عرفت لها خواص
منها انها كون الشيء متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث انه في كل حد يفرض من الوسط لا يكون قبله
ولا بعده فيه اي في ذلك الحد ومنها انها كمال اول لما بالقوة من حيث ما هو بالقوة ومعنى ذلك
ان الجسم مثلا اذا كان في مكان ويمكن حصوله في مكان آخر فهناك امكانان امكان الحصول فيه
وامكان التوجه اليه لكن التوجه قبل الحصول مع ان كل واحد منهما كمال بمعنى انه امر ممكن للشيء الذي
يقال انه كمال له فذلك التوجه والسلوك هو كمال اول اي قبل الحصول في المكان الآخر الذي
هو كمال ثان بالنسبة اليه وما بالقوة هو الجسم المذكور وليس التوجه كمالا له من كل الوجوه بل
هو كمال له من جهة المعنى الذي باعتباره كان ذلك الجسم بالقوة وهو حصوله في ذلك المكان
الآخر وصاحب الكتاب بعد ان عد هذين التعريفين المشهورين اما عن الاول فلان المبدأ والمنتهى
ليس لا بد منهما للحركة ومنتهاها مما يشكل تعريف الحركة بنفسها ولان المبدأ والمنتهى ان اريد
بهما اللذان بالفعل فالحركة المستديرة ليس لها بالفعل بل بالقوة وان اريد بهما اللذان بالقوة
خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل
فامثال ذلك يجب اجتنابه في التعريفات لتغليطه ولان القبل والبعد لا يعرف الا بالزمان المتوقف
على الحركة فيكون دورا واما عن الثاني فلانه ينتقض بتحصيل السيف لدفع المعدوم
فان التعريف المذكور يصدق عليه وليس بحركة وكذلك ما هو من امثاله ولان الكمال لفظ مشترك
فان عني به ما يلائم الشيء فهو خطأ لان من الحركات ما لا يلائم المتحرك ولا المحرك وان عني به
ما به يصير الشيء نوعا فليس للحركة كذا ومعلوم انه ليس المراد به هنا الا ما هو ممكن الحصول للشيء
وتصور ذلك مع تصور ما قيل في تتمة التعريف هو اخفى من تصور الحركة وقد عرفت انه
لا يجوز تعريف الشيء بما هو اخفى منه وهذه التشكيكات ربما امكن تكلف الجواب عنها لكن
المصنف اثر ان يذكر التسهيل الجلي ويترك الصعب الخفي والذي اختاره صاحب الكتاب
من تعريفات الحركة تعريفان احدهما قوله وهي هيئة عرفانها بالضرورة وشرح ذلك انك تعلم
ان الموجودات الممكنة على عشرة اقسام الجوهر والاضافة والحركة والكم والكيف
فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها عرفانها ضرورة خرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة
وبقي الحركة وما ليس بثابت من هذه الثلاثة كالزمان من اقسام الكم فقيد الضرورة خرج

ما ليس بثابت لان غير القار معناه ما لا يجتمع في الاعيان اجزاؤه المفروضة وهذا على قسمين
منه ما هو كذلك لذاته وماهيته وهو الذي هو كذلك بالضرورة ومنه ما هو كذلك بالعرض
مثل الزمان فان امتناع ثبات اجزائه انما هو بسبب محله وهو الحركة كما ستعلم انه مقدارها فتعين
ان هذا التعريف لا يشتمل على شيء من الموجودات الا على الحركة وبيانهما قوله او نرسم بانها خروج الشيء
من القوة الى الفعل لا دفعة وتحقيق هذا الرسم ان الموجودات تنقسم بالقسمة العقلية الى ما يكون
بالفعل من جميع الوجوه والى ما يكون بالقوة من جميع الوجوه والى ما يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
فاما الذي هو بالفعل من كل الوجوه فلا يتصور عليه الحركة لان الحركة طلب والطلب انما يكون لامر غير حاصل
وما لا يكون فيه امر بالقوة وكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له واما الذي هو بالقوة من جميع الوجوه
فهذا لا وجود له لان كونه موجودا وكونه بالقوة ليس بالقوة فالموجود الذي يتصور حركته ليس الا
الذي هو بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها وكل ما هو كذا فاذا اخرج من القوة الى الفعل
في الامر الذي هو له بالقوة فان كان خروجه دفعة فذلك الخروج هو الكون وان كان خروجه
لا دفعة بل يسيرا يسيرا وعلى التدريج فخروجه ذلك هو الحركة فهذا معنى التعريف المذكور وقد يدل
عليه ان لا دفعة نوقف بالدفعة المعرفة بالزمان المعرف بالحركة فهو دور واجاب عنه في غير هذا الكتاب
بان الدفعة واللادفعة يتصورهما بديهي وليس لقائل ان يقول ان لا دفعة هو الزمان لانا لا نسلم ذلك
بل هو امر يلزمه الزمان ولا يلزم من كون اللازم نوعا شيء ان يكون ملزومه يعرف بذلك الشيء
قال وهي اما مكانية وهي ظاهرة او وضعية كتبدل نسبة اجزاء الشيء الى الجهات
ونسبة بعضها الى بعض ايضا بالجهات كحركة المحدد اذ لا مكان له فهي وضعية وكحركة جرم
دائر على مركز نفسه لا على ما يخرج منه فان الكل حركة ولم يخرج الكل عن مكانه فهي وضعية
او كمية فان الشيء قد يتحرك الى مقدار اكبر اما بزيادة الاجزاء ويسمى نموا او دونها ويسمى
تخلخلا او الى مقدار اصغر اما بنقصان الاجزاء وهو ذبول او دونه وهو التكاثف واما
واقعة في الكيف كالجسم يتحرك من السواد الى البياض شيئا فشيئا **اقول** انك ستعرف
ان المقولات المشهورة عشر ومن المشهور ان الحركة تقع في اربعة منها وهي الاين والوضع والكم
والكيف وفي ستة منها لا تقع وللصاحب الكتاب منازعة في وقوعها في بعض ما ذكر
انها تقع فيه ومنازعة في عدم وقوعها في بعض ما ذكر عدم وقوعها فيه وسيذكر بعض
ذلك فيما ياتي ان شاء الله واما الان فانه اقر ما ذكر من الاربعة التي تقع فيها الحركة فالحركة

في الاين هي التي سماها بالمكانية وقوله وهي ظاهرة يريد ان تصورها بديهي وان وجودها
ايضا بديهي فان احدا لا ينكر انتقال الجسم من مكان الى مكان اخر بخلاف الحركة في البواقي
فان بعضهم لم يتنبه للحركة في الوضع والشيخ ابو نصر ذكر انه اول من تنبه لها وقيل ان
الفارابي ذكرها قبله والمصنف لا يجوز الحركة في الكم والكيف وسياتي حجته في ذلك
قوله او وضعية كتبدل نسبة اجزاء الشيء الى الجهات ونسبة بعضها الى بعض ايضا
بالجهات كحركة المحدد يريد بالاجزاء لا الاجزاء التي بالفعل بل الاجزاء التي بالفرض فان المحدد
لا جزء له بالفعل وانما الجزء المفروض له يكون محاذيا لجهة فيصير محاذيا بالحركة لاخرى واذا كان
احد الجزئين المفروضين لجهة والاخر لاخرى تبدلت نسبة الاجزاء الى الجهات بالحركة وقوله
اذ لا مكان له فهي وضعية معناه ان حركة المحدد لا تشتبه بالحركة في الكم ولا بالحركة في الكيف ولا غيرهما
وانما تشتبه بالحركة في الاين فازال ذلك الاشتباه بان المحدد لا مكان له والحركة في الاين هي النقلة
من مكان الى اخر واذ لا مكان له فلا حركة مكانية فتعين انها حركة في الوضع قوله وكحركة جرم دائر على
مركز نفسه لا على ما يخرج منه يريد ان الذي يتحرك على مركز نفسه وان كان في مكان فانه لا ينتقل
بحركته تلك من مكانه الى غيره بخلاف ما يدور على ما يخرج من مركزه فانه لا بد من ان يستبدل مكانه بتلك
الحركة وقوله فان الكل حركة ولم يخرج الكل عن مكانه فهي وضعية احترز بقوله الكل عن الاجزاء
المفروضة فانها وان استبدلت الامكنة فان الكل لم يستبدل مكانه من حيث هو كل فلا يكون حركته
مكانية فتعين كونها في الوضع فانها لا تشتبه الا بها كما عرفت وقوله او كمية فان الشيء
قد يتحرك الى مقدار اكبر اما بزيادة الاجزاء ويسمى نموا او دونها ويسمى تخلخلا او الى مقدار
اصغر اما بنقصان الاجزاء وهو ذبول او دونه وهو التكاثف معناه ظاهر الا انه
في منع التخلخل والتكاثف كلاما ياتي ذكر بعضه في علم ما بعد الطبيعة قوله واما واقعة
في الكيف انما هي لقبوله الشدة والضعف وليس معنى الشدة ان السواد الضعيف مثلا
ينضم اليه سواد اخر لاستحالة اجتماع السوادين في محل واحد بل معناه ان السواد الضعيف
ينعدم عن المحل ويحدث فيه سواد اخر اشد منه وكذا في جانب الضعف فان الشديد
ينعدم ويحدث ما هو اضعف منه **قال** والثلثة الاول تعتبر انها كلها حركة لوجوب
التجدد للتعلق بالمسافة والتغير في الكيف قد يتصور لا حركة كعلم يتبدل بغيره او ارادة
كذلك دفعة **اقول** قد عرفت ان خروج الشيء من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او على التدريج

كيف يتصور ذلك في المحدد فان الجهات متحددة بسطحه الاعلى ومركزه فلو اسفلت اجزاؤه من محاذات جهة الى محاذات اخرى لزم الخرق وان تكون الجهات محددة له لا به واتصاف حركته الوضعية باختلاف نسبة اجزائه الى ما فيه من الاجسام ر

هذا اذا اخذ المكان بمعنى البعد اما المكان بمعنى السطح فلا نسلم تبدل المكان بواسطة الحركة على مركز خارج عن مركزه كالتداوير التي يتحرك حواملها مع عدم تبدل امكنة التداوير

وان الذي على التدريج هو الحركة فالتبدل الاول الذي في الاين والوضع والكم يعتبر الجسم في ايّنها كان اعني
خروجه من مكان الى مكان او استبداله وضعا بوضع او جزءا او مقدارا بمقدار غيره اما اصغر او اكبر منه لا يكون
الا حركة اي لا يكون دفعة بل لا يكون الا على التدريج لان هذه الثلثة لما تعلق بالمسافة لكان الاين
فظاهر وكذا الوضع لانه لا يتغير الا بتغير النسبة لكل الى جسم هو داخل في الجسم الذي تغيّر
وضعه واما الى جسم هو خارج عنه واما الكم فان كان التغير فيه بالنمو فهو يتغير بورود ما لاجزاء التي
ودخولها بينها وان كان بالذبول فهو بانفصال بعض اجزاء الذابل عنه وذلك لا يتم الا بالحركة المكانية وان كان
بالتخلخل والتكاثف فان المكان الذي يشغله المتخلخل اكبر مما كان يشغله قبل تخلخله والمكان
الذي يشغله المتكاثف اصغر من الذي كان شاغلا له قبل تكاثفه وكل تغير يتعلق بالمسافة
فهو يجب التجدد كما ستعرف واما الكيف فقد يقع التغير فيه دفعة لا على التدريج كعلم يتبدل
بعلم آخر دفعة او ارادة تتبدل بارادة اخرى دفعة واعلم ان في عرف هذا الكتاب يتبين ان الحركة
لا تتصور الا في الاين والوضع فقط وفيما عداهما لا حركة وما يتوهم من الحركة في الكم والكيف فلا اصل
له اما في الكم فان النمو والذبول عائدان الى الحركة الاينية كما عرفت والتخلخل والتكاثف فصاحب الكتاب
لا يقول بهما وينكر وجودهما كما يرد تقريره فيما سيأتي وعلى تقدير صحتهما فان تغيرهما ليس بحركة وكذا
تغير الكيف والبيان المستمر في ذلك ان الوسيط بين ما عنه الحركة وما اليه الحركة اما ان يكون
واحدا او كثيرا فان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها
بالنوع او بالعدد فهي اما متناهية او غير متناهية فان كانت متناهية لزم تركب الحركة من امور
لا تقبل القسمة وسيرد بطلانه وان لم يكن متناهية مع انها محصورة بين حاصرين فذلك محال
ايضا ومن اراد زيادة التقرير فعليه بكتاب المشارع والمطارحات ومثل هذا الدليل
لا يأتي في النسب الى الاين فانها اعتبارية قال والحركة في تقسيم آخر اما بعضها
شيء خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية كما على الحجر او بعضها هو الجسم اما ان يكون ابدا الى جهة واحدة
وهي الطبيعية التسخيرية كحركة الارضيات الى الوسط او الى جهات مختلفة وهي الارادية كحركة
الحيوان اقول قوله وهي الطبيعية التسخيرية فيه نظر فانك قد عرفت في المنطق انه اذا
قيل كذا هو الكذا بالالف واللام في المحمول فانه يدل على مساواته للموضوع وههنا ليس كذا
لان الحركة الفلكية هي كما سوف ارادية مع انها ابدا الى جهة واحدة وجوابه ان الفلك لو اختلفت
ارادته لاختلفت جهات حركاته والمراد بكون الطبيعي ابدا الى جهة واحدة انها لا تختلف الحركة الصادرة عنها

باعتبار واحد اصلا اختلافها بوجه من جهتين قوله او الى جهات مختلفة وهي الارادية اما لم يقل
وهي الارادية لان المحمول ههنا اعم فان كل حركة كذا فهي ارادية وليس كل حركة ارادية فهي كذلك كما
في الحركة الفلكية ولو نسبت الحركة الى ما يقتضيها شيء خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية والى ما لا يكون
كذا وهي اما صادرة عن شعور وارادة وهي الارادية او غير صادرة عن ذلك وهي اما الى جهات مختلفة
وهي الطبيعية مطلقا كحركة النمو والتغذي وجذب المغناطيس للحديد او الى جهة واحدة وهي
الطبيعة التسخيرية كحركة الحجر الى المركز الذي هو الوسط لكان ذلك التقسيم اوضح واولى
قال والحركة طور آخر تنقسم الى ما بالذات كما تقبل الجسم بنفسه وما يكون بالعرض وهو
ان لا تقبل الحركة بنفسه بل بتوسط ما هو فيه كحركة ما هو في السفينة اقول وقد ظن بعضهم ان الحركة
القسرية هي حركة بالعرض وليس كذا فان الحركة القسرية وان كانت بامر خارج عن الجسم والقوى المحضة
به فان القابل لها هو الجسم والحركة التي بالعرض هي التي قابلها بالذات كحركة السواد بواسطة
الجسم الذي هو محله قال النوع الثاني في ان الحركة لا تقتضيها مجرد الجسمية ولا نوع منها
اعلم ان الحركة لو اقتضاها نفس الجرمية وشيء على انواعها فكان كل جسم متحركا وليس كذلك وليس التحرك
فصلا للجسم اذ جعله جسما ليس جعله متحركا بل هما جعلان لا كما كان في السواد ولونيته فلها معلل خارج
اقول قد عرفت ان اتحاد الجعلين ليس بضابط في الفصل لكن ذكر ذلك لا يضر في هذا المقام اذ
لا يختلف به الغرض ولفائدة من التنبيه على عدم اتحاد جعل الجسم والحركة ههنا انه لو كان جعلهما
واحدا لمانع من الاشتراك في الجسمية مع الاختلاف في الحركة والسكون والاختلاف في اقسام الحركة
ان يكون المفيد امرا مغايرا لما افاد الجسم فلا يكون له علة خارجة عن علة الجسم والمقصود اثبات
علة مفيدة لوجود حركة الجسم وثبات الجسم مع تجدد الحركة قال برهان آخر هو ان الحركة ذات تجدد
متجددا فله علة متجددة وليس الجسم كذلك وايضا الجسم متشابه فيقتضي التشابه ولا شيء من الحركة
متشابه فلا تقتضيها الجرمية اقول قوله وليس الجسم كذلك يريد ان الجسم ذات ثابتة ليست بحادثة
على سبيل التجدد وقد ذهب الى القول بتجدده بعض ارباب علم الكلام وقد نقل ذلك عن النظام ويعول
في ابطال هذا المذهب على الحس لان القائل بذلك يعد حكم الحس بالاستمرار ههنا من جملة اغلاطه
قوله ولا شيء من الحركة متشابهة يريد ان الحركة بعضها اشد تشابها فلو كانت من مقتضيات الجسم
لكان اذا اقتضى جزءا منها دام ذلك الجزء بدوام الجسم فما وجد الجزء الآخر فلم يكن الحركة حركة هذا خلف
ومما يدل على ان الحركة ليست من مقتضيات الجسم ان منها سريعة ومنها بطيئة ثم الى السكينة

منها الى الوسط ومنها عن الوسط وكل واحد من هذه قد يكون سريعة وقد يكون بطيئة فلو كان الجسم
جيث هو جسم يقتضى واحداً من هذه الاقسام لكان كل جسم يقتضى تلك الحركة المخصوصة فان الجسم
حيث هو جسم لو اقتضى الحركة الى المركز لما كان فى الاجسام ما يتحرك الى المحيط البتة وكذا لو اقتضى
غيرها من الحركات لما وجد منها ما يتحرك بخلافه والتوالى كلها باطلة فالمقدم باطل قال فصل نعلم
ان الحركة ليست طبيعية لجسم من الاجسام بان يقتضيها لطبيعته لان الطبيعة ثابتة والحركة غير ثابتة
فليها علة لا تثبت على ما مضى وايضا الحركة حركة الى شئ فلها مقصد لم ما اليه الحركة اما ان يرجح وجوده بالنسبة
الى اقتضاء الماهية الجسمية او لم يرجح فان لم يقتضه الماهية الجسمية فاستوى طرفا نقيضه بالنسبة
اليها فلا يتحرك طبعا اليه فان يرجح فاذا وصل اليه لا يفارقه بطبعه وقبل الوصول كان المفارقة
لا بذاتها بل لمانع والا لا اقتضاء فلا مرجح لذاتها فلو خليت الماهية الجرمية ومعها كل ما يلائمها
فلا يتحرك اصلا فلا حركة طبعه وما يحيث طبيعة ابتناؤها على مفارقة غير طبيعيه وبعض الطبيعة
الثابتة انما ما اقتضاها بل الطبيعة ووصولها الى كل نقطة غير ملائمة هى جزء علة الحركة فللعلة جزء
ثابت وآخر غير ثابت اقول قوله فان لم يقتضه الماهية الجرمية فاستوى طرفا نقيضه بالنسبة
اليها فلا يتحرك طبعاً اليه معناه ان الشئ الذى يتوجه اليه الجسم بالحركة ان لم يكن ماهية ذلك النوع
من الجسم مقتضية له كاقتضاء ماهية الحجر الحصول فى المركز لكان حصول ذلك الحجر فى المركز وحصوله
فيه المتساويان بالنسبة الى الطبيعة الحجرية على السواء ولو كان كذا لما كان حركته بالطبع
الى المركز باولى من حركته بالطبع الى المحيط او اولى من سكونه حيث هو وليس الامر كذا قوله فان يرجح
فاذا وصل اليه لا يفارقه بطبعه يريد ان ما اليه الحركة اذا كان حصوله للجسم المتحرك ارجح من لا حصوله
له بالنسبة الى ماهيته كما ان الحصول فى المركز بالنسبة الى ماهية الحجر ارجح من الحصول فى حيز آخر فان
ذلك الجسم اذا وصل الى ما كان قاصداً له بالحركة فانه لا يفارقه بطبعه اذ لو فارقه بالطبع
لكان غيره ارجح منه او كان هو غير راجح وهو على خلاف التقدير قوله وقبل الوصول كان المفارقة
لا بذاتها بل لمانع والا لا اقتضاء فلا ترجح لذاتها اراد ان قبل وصول الجسم الى ما كان حاصلاً له بالحركة
كانت مفارقته لذلك المطلوب لا لذات الماهية الجسمية بل المفارقة انما حصلت لاجل مانع
منع من الوصول الى المطلوب تلك الماهية بالحركة والا لو كانت مفارقته المطلوب بذات ماهيته
لما كان مقتضيا للحصول على الامر المطلوب بالحركة كما فى الحجر الطالب للمركز لو كانت مفارقته له لذاته
واذا لم يكن مقتضيا له فلا يكون هو مترجحا بالنسبة الى ذاته وقيل انه مترجح بالنسبة اليها هذا خلف

قوله فلو خليت الماهية الجرمية ومعها كل ما يلائمها فلا يتحرك اصلا فلا حركة طبعه معناه
ان الحركة انما يطلب بها الملائم المفقود فاذا كانت الملائمات كلها حاصلة ليس شئ منها مفقودا
لم يكن الحركة مقصودة والحالة هذه قوله وما يحيث طبيعة ابتناؤها على مفارقة غير طبيعية معناه
انه لولا مفارقة الجسم لامر طبيعى له كمفارقة الحجر للمركز لما كان متحركا بالطبع اليه فتلك الحركة
الطبيعية ابتنت على مفارقة امر طبيعى وقوله وبعض الطبيعة الثابتة انما ما اقتضتها يريد انه
كما ان الجسم غير مقتض للحركة بدليل ان الجسم ثابت والحركة غير ثابتة فكذلك الطبيعة لا يجوز ان يكون
مقتضية للحركة لان الطبيعة ثابتة والحركة ليست بثابتة وقوله بل الطبيعة ووصولها الى كل نقطة
غير ملائمة هى جزء علة الحركة غير ثابت معناه ان علة الحركة ليس هو الطبيعة وحدها بل علتها مجموع امرين احدهما
الطبيعة وثانيهما وصول الجسم المتحرك الى كل نقطة مفروضة فى مسافة الحركة من النقط التى لا يلائم ذلك الجسم
سكونه عندها كالنقط المفروضة فى مسافة حركة الحجر الى المركز وذلك الوصول هو جزء العلة الموجبة لحركة ذلك
الجسم من كل واحدة من تلك النقط الى غيرها والجزء الآخر لتلك العلة هو الطبيعة قوله فللعلة جزء ثابت
وآخر غير ثابت يستدل على ان علة الحركة مركبة من جزء ثابت هو الطبيعة وآخر غير ثابت هو
الوصول الى كل نقطة من النقط المذكورة قال وتعلم ان لا جسم يهوى بطبعه ابدا كما ظن ان
الارض كذا لما علمت من وجوب انتهائها فى الاجرام وان الحركة طبيعية للجسم ولو كان كذا لما كان يلحقها
جرم خفيف قد رمى من جبل او نحوه اقول قوله وان الحركة طبيعية للجسم معناه ووجه الاستدلال
منه ان الحركة التى تسمى طبيعية لا يقتضيها الطبيعة لذاتها بل لمفارقة امر ملائم فان كانت تلك الحركة
مكانية فانما يقتضيها الطبيعة لفقد اين ملائم فهى اذا اوصلت الجسم الى ذلك الاين وقفت حركته
فلا يكون متحركا ابدا وفرض انه متحرك ابدا هذا خلف قوله ولو كان كذا لما كان يلحقها جرم
خفيف قد رمى من جبل او نحوه معناه انه لو كانت الارض تهوى بالطبع ابدا لكانت حركتها اسبق
من حركة الجسم الخفيف كالتبنة والريشة لان الاثقل اسبق فى الحركة الى جهة السفل
وكان منشأ لهذا التوهم من الارض كون المتوهم لم يتصور ان جهة السفل انما تحددت بالمركز
ووجد الارض هى المانعة لكثير من الاجسام المركبة عن النزول الى جهة السفل فلما وجدها
مانعة غيرها عن النزول ولم يجد لها نفسها ما يمنعها عن ذلك حكم لموجب ذلك انها لا تزال
تهوى ابدا وبالجملة فهذا من الظنون الواهية والاوهام العامية قال التلويح اثبات
ان الزمان وتعلم ان بين ابتداء كل حركة وانتهائها الى حد معين امكان حركة ابطأ منها تبتدى معها

ولا تصوّر لبلوغها الغاية الابعدها وامكان حركة سريعة تبتدى معها وتنتهى دون الوصول
الى الغاية وامكان حركة سريعة تبتدى فى منتصفها وتصل معها وامكان حركة نصف هذه
ونصف نصفها وهكذا فههنا امكان معدد عرضيات اما تقدّره فلان له النصف والسدس
وكل ما كان كذا فمقدر وليس عدما محضا اذ الممكن له مقدار واما عدم ثباته فللفوات
الآخذ فى منتصفها من مبدا تلك المسافة بمثل سرعتها ان يلحقها ابدا وليس مقدار هذا
الامكان هو مقدار المتحرك ولا مقدار المسافة لامكان ثباتهما دون امكان ثباته و
قد يتفقان فى السريع والبطىء ويختلف مقدار امكان الحركة ومقدار امكان نصف الحركة دون
مقدار كلها ولم يختلف فيهما مقدار متحرك واحد وليس نفس السرعة والبطوء فان السرعة
والبطء يتفاوت امكان نصفها وكلها دون اختلاف السرعة والبطوء ولا نفس الحركة
من حيث هى فانها موجودة فى المختلفات فى هذا المقدار وكل مقدار فهو مقدار لشىء واذ لم
مقدار امر ثابت اذ لو كان كذلك لثبت فهو مقدار امر لا يتصور ثباته وهو الحركة فالزمان هو مقدار
الحركة من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان اقول الامكان ههنا لا يراد به الامكان الحقيقى
فان ذلك لا يتقدر ولا يكون له نصف وثلث وغيرهما وانما المراد به ما يقع فيه الحركات وكل
كل الحركات فان حركة الفلك الاقصى هذا الامكان المعدد هو مقدارها وتقدر بها فلا يكون
تلك الحركة واقعة فيه وقد قيل انه لا يجوز ان يكون الفرض المذكور معرفا للزمان لانه قد
اخذ فيه الى والقبل والبعد وذلك كله زمان فلو عرف الزمان به لزم الدور وانما المقصود
التنبيه بهذه الفروض على عدة مباحث البحث الاول ان الزمان من الامور المقدارية و
يحصل ذلك من الفروض المذكورة ظاهر البحث الثانى انه موجود وليس عدما صرفا ودليل
ذلك قوله اذ الممكن له مقدار يشير بذلك الى ان العدم لا يتصور تقدره فلو كان عدميا
لما كان متقدرا والتالى باطل فالمقدم مثله البحث الثالث انه غير ثابت واستدل عليه
بقوله واما عدم ثباته فللفوات الآخذ فى منتصفها من مبدا تلك المسافة بمثل سرعتها ان يلحقها
ابدا ومعنى ذلك انا اذا فرضنا جسما يتحرك فى مسافة معلومة بسرعة معلومة ثم فرضنا جسما
آخر تحرك بمثل تلك السرعة فى مثل تلك المسافة لكنه ابتدا بالحركة من اول تلك المسافة بعد ان كان
الجسم المفروض اولا قد قطع نصف مسافته فمن المعلوم ان الجسم الثانى لا يلحق الاول البتة ولولا
ان شيئا قد فاته لامكن استدراكه ولا امكان كذا والآخذ يشير بها الى حركة الجسم الثانى فى

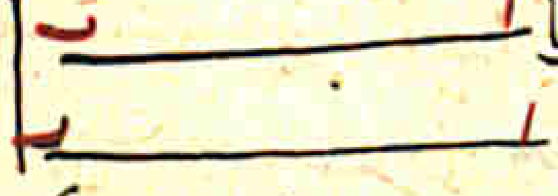
منتصفها اى منتصف حركة الجسم الاول البحث الرابع ان هذا الامكان المعدد ليس هو مقدارا
لامر ثابت اذ لو كان كذلك لكان ثابتا فلا يكون حينئذ لا مقدار المتحرك ولا مقدار المسافة وهذا هو معنى
قوله وليس مقدار هذا الامكان هو مقدار المتحرك ولا مقدار المسافة لامكان ثباتهما دون
امكان ثباته وقوله وقد يتفقان فى السريع والبطىء ويختلف مقدار امكان الحركة هو قياس
من الشكل الثانى معناه مقدار المتحرك ومقدار المسافة يتفقان فى الجسم السريع الحركة والبطىء
الحركة ولا شىء من مقدار امكان الحركة كذلك فلا شىء من مقدار المتحرك ولا من مقدار المسافة بمقدار
لامكان الحركة وقوله ومقدار امكان نصف الحركة دون مقدار كلها ولم يختلف فيهما مقدار متحرك واحد
هو قياس آخر تقريره ان مقدار امكان نصف الحركة يخالف مقدار كلها لانه اقل منه فان مقدار
النصف نصف مقدار الكل ولا شىء من مقدار المتحرك يختلف فيهما اى فى كل الحركة ونصفها فلا شىء من مقدار
ذلك الامكان مقدار المتحرك البحث الخامس انه ليس نفس السرعة والبطوء ودليل ذلك هو قوله
فان السريعة والبطيئة يختلف امكان نصفها وكلها دون اختلاف السرعة والبطوء و[illegible] يريد به
ان هذا الامكان المعدد يختلف فى النصف والكل ولا شىء من السرعة والبطوء يختلف فى النصف
والكل فلا شىء من هذا الامكان هو نفس السرعة والبطوء البحث السادس انه ليس نفس الحركة
من حيث هى واحترز بقوله من حيث هى عن الحركة من حيث تقدّرها فانها من هذه الحيثية هى
الزمان وليس الزمان فى الاعيان امرا زائدا عليها وانما يزيد عليها اذا اعتبرت فى الذهن
من حيث هى حركة ودليل مغايرة هذا الامكان للحركة من حيث هى حركة هو قوله فانها موجودة فى
المختلفات فى هذا المقدار يريد بذلك ان الحركات اشتركت فى كونها حركة واختلفت فى مقدار هذا
الامكان وما به الاشتراك مغاير لما به الافتراق البحث السابع انه مقدار الحركة من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان لان المقدار لا بد وان يكون مقدارا لشىء واذ ليس مقدارا لامر ثابت فهو
اذن مقدار لامر غير ثابت بل مقدار لامر لا يتصور ثباته وذلك هو الحركة بالوجوه المذكورة واحترز بكونهما
لا يجتمعان عن التقدم المجتمع مع التاخر من اجزاء المسافة فان الحركة قد تتقدر بها كما يقال سار فرسخا
قال طريق آخر كل حادث بعد ان لم يكن له قبل لم يكن فيه موجودا الا فى القبل مع البعد لا كقبلية
الواحد على الاثنين فانهما قد يجتمعان فان حال اللاكون لم يجتمع مع حال الكون واذا حصل شىء آخر لم يكن حين
كان هذا نفى حال كون هذا لا كون الثانى هو قبله وكذلك ما بعد الثانى منهما قبليات واجبة التجدد

وليس يتقدم العدم اذ عدم شيء قد يكون بعد ولا كذلك القبل ولا امكانه ولا نفس فاعله ولا جوهر او عرض
ممكن الثبات لان هذه قد تكون قبل الشيء ومعه وبعده ولا كذلك القبلية وهذه القبليات لها مقدار فان
قبلا قد يكون ابعد من قبل وليس مقدار امر ثابت فهو لامر واجب التجدد وهو الحركة ومقدارها هو الزمان
اقول هذا دليل اخر على اثبات الزمان وتحقيق ماهيته وانه غير متصور الثبات وانه مقدار الحركة
وحاصله ان عدم الحادث قبل وجوده قبلية لا تجامع البعدية بخلاف قبلية الواحد على الاثنين مما لا يكون
لامتنع من اجتماعهما وهذه القبلية ليست نفس عدم الحادث ولا امكانه ولا فاعله ولا امر ممكن الثبات
سواء كان جوهرا او عرضا لان كل واحد من هذه قد يكون قبل الحادث ومعه وبعده وتلك القبلية
لا تكون معه ولا بعده ولما كان بعض القبليات اقرب او ابعد من بعض فلها مقدار وليس هو مقدارا
لامر ثابت والا لكان ثابتا فهو لامر غير ثابت وهو الحركة وقد توجه في الزمان مباحث كثيرة فمنهم من
انكر وجوده لانه بين منقضي ولاحق وكلاهما غير موجود فان كان فيه ما هو حاضر فان كان منقسما فليس
الا الماضي والمستقبل الغير الموجودين وان لم يكن منقسما لزم تركب الزمان من الآنات فيلزم تركيب
المسافة من الجواهر الافراد كما ستعلم وذلك محال وجوابه ان المنقضي هو الذي كان موجودا
وزال وجوده واللاحق هو الذي بصدد الوجود فالمعترف بهما معترف بالوجود وهذا الاشكال
يتوجه بعينه على وجود الحركة والجواب هو الجواب وقد عورض هذا البرهان الدال
على وجود الزمان بان الزمان لو كان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض قبلية لا تجامع البعدية
فلو كانت تدل على وجود الزمان لكان لكل زمان زمان الى لا نهاية وهو باطل وجوابه انه
ان اراد انه يلزم ان يكون كل زمان في زمان فهو ممنوع وان اراد انه يلزم ان يكون قبل كل زمان زمان
فلا نسلم بطلان ذلك وان اراد غيرهما فعليه بيانه ومنهم من انكر كونه مقدار الحركة واحتج بان
الحركة بجميع اعراضها حاصلة في الزمان فيمتنع كون الزمان حاصلا فيها وسيأتي جوابه وبعرفه جواب
ما يورد من امثاله ومنهم من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته وسأذكره مع الجواب عنه
قال والآن هو طرف الزمان به يتصل اجزاؤه بعضها ببعض كاتصال الماضي والمستقبل
ويعرض الآن بشعور دفعي او وقوع امر دفعي فيتعين به آن والا فليس من ان الحركة التي منها الزمان
لا تنقطع لها اصلا فلا طرف لها بالفعل اقول ان الزمان ليس مقدار كل حركة بل حركة الفلك الاقصى
وستعرف ان تلك حركة متصلة ليس لها ابتداء ولا انتهاء فلا يكون لها مقطع ولا طرف بالفعل فلا يكون للزمان الذي
هو مقدارها طرف ايضا بالفعل بل يجوز ان يكون ذلك له بالعرض كما يعرض مثل ذلك في المسافة المتصلة

وانما يعرض ما يعرض الشعور به دفعة او يكون حصوله في نفسه حصولا دفعيا كمماسة جسم لآخر وعلى غير هذا
الوجه لا يتحصل الآن وبالجملة فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط وكما ان النقطة طرف للخط
كذلك الآن هو طرف الزمان وكما ان الخط كمحيط الدائرة لا طرف له بالفعل وانما يحصل له طرف بالفرض
فكذلك الزمان قال ولا يتصور ان يكون الآنات متتالية متشافعة والا لا دام مقدار عدد على واحد فيتالف
منها مقدار حركة فصارت الحركة لها جزء لا يتجزى وذلك محال فانه ان فرض حركة لا يتجزى واقعة في
مسافة فالمسافة التي تستغرقها تلك الحركة ان كانت منقسمة ففي كل جزء منها قد يكون شيء من الحركة
فانقسمت وقد فرضت غير متجزية ولا يتصور ان يكون للمسافة جزء لا يتجزى للدلائل التي ذكرت
فيبطل تشافع الآنات فالآنات الواقعة دفعة ليست بحركات لا يتصور وقوعها الا متشافعة
اقول الغرض من هذا الكلام بيان ان الزمان والحركة لا يتركبان من اجزاء لا تتجزى لا بالفعل ولا
بالفرض كما ان الجسم لا يتركب من اجزاء هذه صفتها وبرهانه ان الآنات لو اجتمعت فاما ان يحصل
لاجتماعها زمان او لا يحصل فان لم يحصل فليس الزمان مركبا منها وان حصل فهو مقدار حركة كما سبق فيصح
قوله فيتالف منها مقدار حركة واذا كان الزمان مطابقا للحركة فالحركة التي هي مقدارها بذلك
الزمان المتالف من تلك الآنات يجب ان يكون متالفة من اجزاء مطابقة للآنات التي لا تنقسم فتكون تلك
الاجزاء التي للحركة ايضا لا تنقسم لكن هذا اللازم محال فالملزوم وهو تشافع الآنات ايضا محال
وذلك هو المراد بقوله فصارت الحركة لها جزء لا يتجزى وذلك محال وانما قلنا ان وجود جزء لا يتجزى
في الحركة محال لان القدر المقطوع من المسافة بذلك الجزء الذي لا يتجزى من الحركة اما ان يكون
منقسما بالقوة والفرض او لا يكون منقسما كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه حينئذ يكون
في كل جزء من تلك الاجزاء المفترضة في ذلك القدر المقطوع من المسافة شيء من الحركة والا لم يكن للحركة
عبور عليه ولا بد ان يكون ذلك الشيء من الحركة مغايرا للذي في الجزء الآخر المفروض فيكون الذي
فرض من الحركة غير منقسم منقسما هذا خلف وذلك هو معنى قوله فانه ان فرضت حركة لا يتجزى
واقعة في مسافة فالمسافة التي يستغرقها تلك الحركة ان كانت منقسمة ففي كل جزء منها يكون شيء من
الحركة فانقسمت وقد فرضت غير متجزية واما الثاني وهو ان يكون القدر المقطوع من المسافة غير منقسم لا
بالفعل ولا بالفرض فذلك هو الجوهر الفرد وقد سبق البرهان على بطلانه وهذا القسم هو المراد بقوله
ولا يتصور ان يكون للمسافة جزء لا يتجزى للبراهين التي ذكرت قال سؤال يعترض ههنا فيقال
الفلك فيه ساكن او متحرك ولما استحال السكون فيكون متحركا فمع حركته في الآن جواب وليس تحرك الفلك

في الآن اذ من على ان الحركة دفعية سوال يلزم ان يكون جسم غير متحرك ولا ساكن جواب لا يلزم
من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفسه اقول لما بين ان الحركة لا تقع في الآن اورد
على ذلك نقضا وهو السوال الذي ذكره اولا ثم اجاب عنه بانا لا نسلم الحصر بل جاز ان لا يكون
ساكنا في الآن ولا متحركا في الآن وذلك هو الحق في نفس الامر لان السكون ممتنع على الفلك كما سنبين
ذلك فيما بعد واما الحركة في الآن فممتنعة ايضا لان الآن دفعي والحركة ليست بدفعية ثم اورد
على هذا الجواب سوالا آخر وتقريره انه لو صح هذا الجواب لزم صحة اجتماع النقيضين
وهو ان الفلك ليس بمتحرك ولا ساكن اذ ليس السكون الا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
ثم اجاب عن هذا السوال الثاني بانا لا نسلم لزوم صحة اجتماع النقيضين وانما كان يصح ذلك
ان لو كان المتحرك في الآن مناقضا للساكن او مساويا لما هو مناقض له وليس كذا بل هو اخص من
نقيضه لان نقيض الساكن هو اللاساكن المساوي للمتحرك والمتحرك في الآن اخص من المتحرك مطلقا
والاخص من المساوي للشي هو اخص من ذلك الشي فهذه المنفصلة مانعة من الجمع وغير مانعة من
الخلو كما عرفت فلم يلزم اجتماع النقيضين ونظير ذلك قولنا لزيد المتحرك في السما انه ليس
بساكن ولا متحرك في السوق قال والزمان ليس بقبلياته منقطع اذ لو كان له مبدا لكان
له قبل او كان له مقطع كان له بعد وكان قبل كل او بعد كل منه شي متجزى هذا محال اقول
حاصل هذا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية اذ لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده
والقبل زمان فيكون قبل كل الزمان زمان هذا خلف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده
والبعد زمان فيكون بعد كل الزمان زمان وهو خلف ايضا وقوله شي متجزى اراد ان القبل
ان لم يكن حادثا فهو المطلوب وان كان حادثا فقبله قبل آخر ويكون مجموع القبلين هو القبل
وكل واحد منهما جزؤه واما البعد فانه ان لم يكن منقطعا فهو مطلوبنا وان كان منقطعا فبعده
بعد آخر والكلام فيه كالكلام في القبل وقد توهم بعضهم من هذا ان الزمان واجب الوجود لذاته
واحتج بان الزمان يلزم من فرض عدمه محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود
لذاته فالزمان واجب الوجود لذاته وجوابه منع الصغرى فانا
لا نسلم ان المحال لازم من فرض عدمه بل هو لازم من فرض عدمه قبل وجوده فان ادعى المحتج ان
مراده من الصغرى ذلك منعنا حينئذ الكبرى وذلك ظاهر وربما جعل ذلك حجة على ان الزمان
هكذا لو كان الزمان حاصلا لكان اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته والقسمان

باطلان اما المقدم باطل اما الاول فلانه مفتقر الى الحركة والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا واما
الثاني فلانه يلزم من فرض عدمه محال فلا يكون ممكنا وقد عرفت وجه الجواب عنه قال
وليس الزمان مقدار حركة مستقيمة فان الحركات المستقيمة لا تذهب في جهة غير متناهية
لتناهي الجهات وبالتعاود لا بد لها من الانصرام اذ بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون
وبرهانه ان الحركات ذوات الحدود اذا وصل بها المتحرك الى حد يكون في آن الوصول موصلا
بالفعل ثم يزول عنه كونه موصلا دفعة وان بقي زمانا حتى يصل بان لغيره فآن الموصلية غير آن
صيرورته غير موصل وبين الآنين زمان هو زمان السكون وليس للموصلية على زوالها تقدم ذاتي كما ظن
الظاهريون اذ بينهما ترتب زماني والتي على زواله لا يتقدم بالعلية وبنينا الكلام على زوال
الموصلية دفعة لا على التحرك والمفارقة اذ ليس فيهما اول دفعي والزمان قبلياته لا تنصرم ابدا فهي من
حركة غير منصرمة وهي الوضعية الدورية اقول لما بين ان الزمان مقدار الحركة وانه لا بداية له
ولا نهاية فرع على ذلك ان الحركة التي هي موضوعه لا يجوز ان تكون مستقيمة بل هي مستديرة و
استدل على ذلك بان موضوعه لو كان حركة مستقيمة لكان لا يخلو اما ان يذهب الى غير النهاية
او لا يذهب كذلك بل تقف فان لم تذهب الى غير النهاية لزم انقطاع الزمان وان ذهبت الى غير النهاية
فاما بالتعاود او لا بالتعاود فان لم يكن بالتعاود لزم وجود ابعاد لا نهاية لها وقد سبق بطلانه
وان كان بالتعاود لزم انقطاع الحركة فلزم انقطاع الزمان الذي هي موضوعه فلا يكون دائما
على الاتصال وهو كما سنعلم محال ومقدمات هذا البرهان بعضها قد سلف بيانه وبعضها
سابق برهانه والذي برهن عليه ههنا هو ان الحركة المستقيمة المتعاودة يلزم انقطاعها
عند تعاودها اذ بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون وبرهان ذلك ان الحركة المستقيمة
لا بد وان تكون نحو جهة ولا بد وان يكون لتلك الجهة غاية وحد تنتهي اليه والمحرك الموصل للجسم
الى ذلك الحد سواء كان هو الميل او الطبيعة او اي شي كان يجب ان يكون مغايرا للمحرك له
من ذلك الحد الى غيره سواء كان محركا له الى غير ما ابتدات منه الحركة الاولى كما في الحركة
من ا الى ب ثم من ب الى ا هكذا او كان محركا له الى ما ابتدات



كما في الحركة من ا الى ج هكذا ولا شك ان الموصل بالحركة
الى ب يكون موجودا حال الوصول اليه لان العلة يجب ان يكون موجودة حال وجود المعلول
فالوصول آني الوجود والسبب المقتضي للحركة من ب الى ا او الى ج لا يجامع وجوده وجود

بالدليل باجزاء المسافة اى يلزم ان يسكن الجسم في كل جزء من حدود مسافة حركته لقيام الدليل بعينه فيه ويجاب عنه بان الحدود للمسافة ليست بالفعل
فيها موجودة بالفعل وفيه بحث فان فعلية الحد قد تتم باختلاف العرض وحصول المتحرك ومماسته نهايته كاف في ذلك ٥ ر

السبب الموصل الى ب هو حادث بعد آن الموصلية بعدية لا تجامع القبلية لا كالبعدية الذاتية
وهذا الحادث هو آني الوجود فيتعين آن الموصلة الى ب وآن اللاموصلية اليه وهو الآن
الذي وجد فيه سبب الحكم من ب الى ما انتهت اليه اما ان يكون زمانيا او لا يكون وان لم يكن لزم
تتالي الآنات وان كان فذلك هو زمان السكون وهو المطلوب هذا تقرير البرهان على وجوب
السكون بين كل حركتين مستقيمتين الى جهتين متعاكستين اذا عرفت هذا فقوله ان الحركات
ذوات الحدود اراد بالحدود نهايات الحركات وغاياتها كب في المثال المذكور قوله
ثم يزول عنه كونه موصلا دفعة فيه نظر وهو انا لا نسلم ان اللاموصلية تكون دفعة بل في
جميع الزمان الذي هو بعد آن الموصلية فاحتاج في تقريره الى ان يقال ان الجسم الواصل الى ب
اما ان يكون في حال من احوال اللاموصلية غير آخذ في المفارقة له والحركة عنه او لا يكون في حال
من احوال اللاموصلية كذلك فان كان الاول فلا شك ان تلك الحال هي اول احوال اللاموصلية
ولا شك انها تكون آنية الوجود وحينئذ يصح كلامه وان كان الثاني فهو في كل وقت من اوقات
اللاموصلية يكون ذلك الجسم متحركا فيستدعي وجود محرك حادث بعد ان لم يكن لاستحالة اجتماع
السبب الموجب لحركة الجسم الى جهة مع السبب الموجب لحركته الى ما يخالف تلك الجهة ويتعلم ان
حدوث كل حادث يستدعي وجود حركة متصلة مستمرة فان كانت مستقيمة عاد الكلام وان
كانت مستديرة فتلك هي الحركة الحافظة للزمان وهو مطلوبنا وقوله وان بقي زمانا حتى يحصل
بان لعل معناه ان كون اللاموصلية واقعة دفعة لا تقدح فيه استمرارها الى حين ما يصل الجسم
المتحرك مرة ثانية الى ذلك الحد كالمتحرك من ا الى ب ثم بعد كونه موصلا الى ب يزول عنه كونه
موصلا اليها ويستمر كونه غير موصل اليها في جميع زمان عود ذلك الجسم الى ا ثم حركته من ا الى ب
ووصوله اليها مرة اخرى لان الامور الواقعة دفعة على قسمين منها ما يستمر في الزمان الذي طرفه
ذلك الآن ومنها ما لا يستمر زمانا اصلا قوله والتي على زواله لا يتقدم بالعلية يريد ان تقدم
الموصلية على اللاموصلية ليس تقدما ذاتيا من تقدم العلة على المعلول اذ لو كان كذا للزم كون
الشيء علة لعدم نفسه وهو باطل قوله وبينا الكلام على زوال الموصلية دفعة لا على التحرك
والمفارقة اذ ليس فيهما اول دفعي هذا جواب سؤال مقدر وهو ان اللاموصلية عبارة عن كون الجسم
مفارقا لذلك الحد او متحركا عنه والمفارقة والتحرك لا يكون آنية بل زمانية فقولكم ان كونه
غير موصل آني الوجود محال وجوابه ان اللاموصلية ليست عبارة عن المفارقة والتحرك فلا يلزم

قوله واستحفظ الزمان باظهر الحركات ... انما استحفظ الزمان بالحركة اليومية لان الزمان مقدار الحركات ...
مقدار اسرع الحركات لكون اسرع المقادير ...
اقل من مقدار البطيئة والاسرع من الحركة اليومية فالزمان مقدارها ٥

كونها غرا آنيين من كونها آنية قال وبعض محشيي اليهود اخذ يرد على المعلم الاول ويفرض
رحى اتت من الهواء فصادمت حصاة صاعدة فقسرا ما بين حركتي الحصاة ان وقع زمان سكون كون
الحصاة قد قاومت الرحى وهذا محال ولا يعلم ان الرحى لم يلحق الحصاة الا بعدما نغايرت من الهواء المتحرك
بتنحية الرحى ويقع زمان السكون قبل وصول الرحى اقول المراد الذي اشار اليه هو
اوحد الزمان ابو البركات صاحب المعتبر ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بوجه آخر وهو ان الحصاة
لم تصل الى غاية حركتها بل عادت قبل بلوغها الى تلك الغاية وكلامنا فيما يبلغ به المتحرك الى الغاية حركته
واعلم ان دليل اثبات السكون بين كل حركتين متضادتين قد عورض بعدة معارضات وصاحب الكتاب اقتصر
على ذكر هذه المعارضة الواحدة وجوابها قال واستحفظ الزمان باظهر الحركات
وهي التي منها الحركة اليومية وتقدر به الحركات ونسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع
الى المذروعات وربما تقدر الزمان بما قدر بجزء من نوعه كالفنجانات وغيرها وقسم الزمان الى
حجج وشهور وايام وساعات وقد تقدر العدمي كالسكون بالزمان بالعرض على ان موضوعه لو كان
متحركا لتحرك كذا وكما ان الشيء في العدد اما مبدأه كالواحد او اقسامه كالزوج والفرد
او معدوده ففي الزمان ما يوجد كالمبدأ وهو الآن واجزاؤه من الشهور والايام وما يعده الزمان
وتقدره كالحركات والجسم من حيث هو جسم ليس في الزمان بل انما في الحركة وهي في الزمان والاشياء
الغير المتغيرة اصلا كالعقليات والتي تتغير وتثبت من جهة كالاجسام مع الزمان لا فيه ونسبة
ما مع الزمان اليه بالثبات هو الدهر ونسبة بعضه الى بعض اصطلح عليه بالسرمد والذاهل عن الحركة
ذاهل عن الزمان اقول قوله وهي التي منها الحركة اليومية يشير بذلك الى حركة الجرم الاقصى المحرك
لما تحته من الافلاك في كل يوم وليلة دورة واحدة من المشرق الى المغرب حركة عرضية ومباحث علم
الهيئة تدل على هذه الحركة قوله والذاهل عن الحركة ذاهل عن الزمان هذا من جملة ما ينبه به على ان
الزمان مقدار الحركة ويستدل عليه بنوم اصحاب الكهف كما هو مشهور قال النوع الرابع في بعض
احوال الحركة والزمان وبين من طريق ان الحركة ليس لها جزء لا يتجزى فانها لو كان لها ذلك كان
البطوء والسرعة بتخلل السكنات والتالي باطل فكذا المقدم ووجه اللزوم ان الحركة الغير المتجزية
اذا وقعت فسريع وبطيء اذا شرعا معا وقطع السريع جزءا واحدا فالبطيء ان قطع اقل من جزء فانقسم
او مثله فتساويا وان فيما يجد هكذا او اكثر من جزء فصار اسرع من السريع فبطل التفاوت ووقوف
البطيء ليتحرك السريع واوجب هؤلاء تخلل السكنات بين الحركات بغاية ما يتخلل من السكون ان يكون

لمقدار زمان كل حركة يتخلله مثلاه من زمان السكون مع ان هذا يستحيل بديًا اذ لو كان كذا لكان سكون
المتحرك محسوسا فالحركة محسوسة مستمرة وزمانها اقل من زمان السكون ولا تحسن هذا عجيبًا من الشمس
اذا تحركت ينبغي ان يتنزل حركة الشمس المترقية عليها بقدر زمان سكونها وهو ضعف زمان الحركة وهذا
محال وايضا وقوف السهم في الهواء مع بقاء الميل القاسر ممتنع فان انفعال المسافة متناهية
فعلم واذ لا تتخلل السكون فلا جزء لها غير متجزئ ويبرهن بهذا ان لا جزء للمسافة فان الحركة المتجزئة اذا وقعت
في مسافة غير متجزئة فكل ما نفرض جزءًا لها ان وقع فيها فاجتمعت الحركات متوالية متتالية على محل واحد
ثابتة عليه هذا محال وان وقع كل جزء لها في جزء منها فانقسمت **اقول** قد كان بين ان الحركة لا تتألف من
اجزاء لا تتجزئ بطرق ومبنى على ان المسافة لا تتركب من الجواهر الافراد وهذا الطريق ... ذلك لانه بين
اولا ان الحركة لا يجوز ان تتألف من الاجزاء الغير المتجزئة ثم بنى على ذلك امتناع تركب المسافة من الجواهر الافراد
والفاظ الكتاب ظاهرة الا في قوله فكل ما نفرض جزءًا لها ان وقع فيها فاجتمعت الحركات متوالية متتالية
على محل واحد ثابتة عليه هذا محال وان وقع كل جزء لها في جزء منها فانقسمت فان الضمير في لها عائد الى
الحركة وفي فيها ومنها عائد الى المسافة وبذلك يتضح مقصوده **قال** فصل وتضاد الحركات
ليس للزمان والمكان ومحل الحركة فقد يختلف فيها مثلان ويتفق فيها ضدان فالتضاد بالجهات
فضد كل حركة هو ما قابلها على خط مستقيم فضد الصاعدة النازلة والمتيامنة المتياسرة
التي تقابلها على زاوية قائمة ولا ضد للمستديرات اذ لا جهة لها **اقول** ان الحركة تتعلق بستة اشياء
ما منه وما اليه وما به وما فيه والزمان وليس في شيء من ذلك ما يصلح ان يكون سببا لتضاد الحركات
سوى ما منه وما اليه واما الاربعة الباقية فليست صالحة لذلك وصاحب الكتاب ذكر منها ثلثة
وهي الزمان وما فيه الحركة وهو المكان وما له الحركة وهو محل الحركة واحتج بان كل واحد منها قد يختلف
فيه مثلان ويتفق فيه ضدان اي يحصل في المختلفات من هذه الاشياء حركتان متماثلتان وفي المتفقات
منها حركتان متضادتان اما الزمان فان الماضي منه والمستقبل يحصل فيهما حركتا جسمين في جسم
واحد الى جهة واحدة ويحصل في زمان واحد حركتا جسمين احدهما الى المركز والاخرى الى المحيط
واما المكان فقد يحصل في الاعلى منه حركة وفي الاسفل حركة الى جهتها ويحصل في المسافة الواحدة
حركتان صاعدة وهابطة واما محل الحركة فان الماء قد يتحرك الى المحيط قسرا ويتحرك اليه النار طبعا
مع ان الماء والنار مختلفان في الصورة النوعية وليس من الطبع والقسر تضاد لاجتماعهما في الجسم الواحد
الى جهة واحدة كالحجر الذي تضاف الحركة الطبيعية الى المركز حركة قسرية اليه ويتحرك الجسم الواصل

الى حيز مختلفين تارة بالطبع وتارة بالقسر وهيهنا سؤالان الاول منهما ان يقال لم حصر سبب تضاد الحركات
في الستة المذكورة ولم لا يجوز ان يكون السبب لتضادها امرًا مغايرًا لهذه الستة السؤال الثاني هب انا سلمنا
الحصر في الستة لكن قد بقي منها ما لم يذكره صاحب الكتاب وهو المحرك الذي به الحركة فلم لم ينسب التضاد
اليه والجواب عن الاول انه لم نعول في ان التضاد لاجل ما منه وما اليه على الحصر المذكور بل على صدق
حد التضاد على الحركتين المتقابلتين على خط مستقيم كالصاعدة والنازلة والمتيامنة والمتياسرة
وانما ذكر الزمان والمكان ومحل الحركة للتنبيه وليقاس غيرها عليها وبه يظهر الجواب عن الثاني
على ان الكلام غير خال عن تساهل الا انه لا يضر ولا يقدح في شيء من المهمات ومما يدل على ان المحرك لا يجوز
ان يكون سببا لتضاد الحركات ان المحرك الواحد قد يحرك جسما واحدا الى حيزين مختلفين واعلم ان
من الحركات ما لا يتعلق بما يشتركان فان حركة المحدد ليس لها ما منه وما اليه وليس لها تعلق بالمكان
اذ لا مكان للمحدد ولا بالزمان لانه مقدارها بخلاف باقي الحركات وليس التضاد لاجل ما منه فقط
او ما اليه فقط بل ما منه وما اليه جميعا **قال** الفصل الثاني في بسائط الاجسام وهو بلوحات تليه
الاول في اقسامها والاجرام البسيطة منها ما لا تقبل التركيب وهو المحدد وما معه لانها عديمة الميل
المستقيم وهي المركبات لا بد من حركة مستقيمة لاحد الاجزاء الى مكان الآخر والا لا تركيب واذا لم تتفكك
فما تنتهي اليها لا تتصل بها ولا تتشكل بشكل لما سبق ومنها ما يقبل التشكل وتركه والتفكك اما بسهولة
وهو الرطب واما بصعوبة وهو اليابس وكل كائن فاسد ذو ميل مستقيم لا بد له من ذلك لانه ينفصل
عن غيره وينفكك بالتنحية عنه وما سوى الرطوبة واليبوسة من القوى المعدة للانفعال لا تعم الكائنات
الفاسدة وكل ينتمي الى احد هذين وتركيبهما والقوى المعدة نحو الفعل مما يعم هذه الاجسام
هي الحرارة وهي كيفية توجب عند المكن حركة التي عن الوسط من شأنها التعريف والتحليل والتلطيف
والبرودة هي كيفية توجب عند المكن حركة التي الى الوسط من شأنها التسكين والتعقيد وقد
شوهد امضاء الحرارة التصعيد والبرودة خلافه يتنفيان على درجاتها ودرجاتها والحركات
محصورة فيما هي على الوسط كالاثيريات والى ما الى الوسط ويقال لما هذا شأنه خفيف فكل جسم عنصري
اما ميل عن الوسط او اليه فلا يخرج عن الحرارة والبرودة فاذا ركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصل
اربعة اقسام حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب والسوية بين الفعاليين اقتربت ازدادها
خفة او ثقلا فحصل الاركان الاربعة خفيف مطلق يتحرك نحو اقصى الفوق كالنار وثقيل مطلق نحو اقصى الاسفل
وهو الارض وخفيف غير مطلق كالهواء وثقيل غير مطلق كالماء **اقول** ان الاجسام على قسمين

لبسطه ومركبه او بحسب البسيط تعالى المعسر احدهما انه الذي يشارك جزؤه كله في الاسم والحد وثانيهما
انه الذي لا يلتئم حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع والمراد بالبسيط هنا هو الثاني لان الفلك
لا يصدق على جزئه المفروض انه فلك وانما يلتئم من اجسام مختلفة الطبائع ولم اقل من امور لاشياء
اجزاء من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعيه فان كل جسم مركب منها وكل واحد منها مخالف
للاخر في ذاته وطبيعته فلم يكن في الاجسام ما هو بسيط البتة وعلى هذا فالمركب هو الذي تلتئم حقيقته
من اجسام مختلفة الطبائع كبدن الانسان وكل واحد من اعضائه المتشابهة الاجزاء كاللحم والعظم
وهذه قد تشتبه بالبسائط التي بالمعنى الثاني لانها وان كانت مركبة من اجسام مختلفة الطبائع
في نفس الامر وهي العناصر الاربعة الا انها بحسب الحس لا يظهر فيها تركيب وانما يصدق عليها البسائط
بالمعنى الاول اذ جزء اللحم يصدق عليه انه لحم وجزء العظم يصدق عليه انه عظم كالماء والهواء واما
المركبات فانه اخر الكلام فيها وكلامه هاهنا في البسائط لان البسيط مقدم على المركب بالطبع
فيحسن ان يقدم عليه في الوضع والتعليم ايضا فهذا هو المراد من قوله في بسائط الاجسام واما قوله
والاجرام البسيط منها ما لا يقبل التركيب فمراده انها لا يتركب منها غيرها الا انها هي لا تتركب من غيرها
فان ذلك وان كان حقا في نفسه الا انه ليس بمقصود هاهنا لان مورد القسمة هو البسيط فلو كان
مراده انها ليست مركبة من غيرها لكان المعنى ان البسيط لا يكون مركبا وذلك لغو ظاهر ولان غرضه ان يقسم
البسائط الى الافلاك والعناصر ولما كانت العناصر هي التي يتركب منها المركبات فالافلاك
التي في مقابلتها هي التي لا يتركب منها شيء من الاجسام قوله وهي المحدد وما معه يريد بما معه
باقي الافلاك المحكم بالاستدارة وقوله لانها عديمة الميل المستقيم فيه نظر لان الذي مضى في
بيان عدم الميل المستقيم انما هو مخصص بالمحدد لا بغيره من الافلاك وما استدل به على عدم الميل
المستقيم فيما عدا المحدد قد عرفت ما فيه فصاحب الكتاب في هذا الموضع تبع المشهور لا قانون
التحقيق والبرهان قوله واذا لم يتفكك فيما بينها لا يتصل بها فاعلم ان الاتصال المذكور هو امر
يخص الرطب فان الرطب اذا لاقى ما يجانسه يبطل السطح بينهما لسهولة فعلى هذا ما لا يكون
رطبا لعدم قبوله للتفكك والانفصال بحسب ان لا يتصل بما يماسه ويلاقيه قوله ومنها ما يقبل
التشكل وتركه والتفكك اما بسهولة وهو الرطب او بصعوبة وهو اليابس وقد علم انه لما
ذكر ان المحدد وما معه لا يقبل التفكك وترك التشكل جعل في مقابلته ذلك ما يقبل التشكل وتركه
وقسمه الى ما يقبل ذلك بسهولة والى ما يقبل بصعوبة فصارت الاجسام كلها على اربعة اقسام

فالاول التشكل وتركه اصلا وهو المحدد على ما هو المتيقن بالبرهان وما معه ايضا على ما هو المشهور وعند
صاحب الكتاب فيه شك وما نبهت في ذلك على احد القسمين انما بين قوله لانه لا ينفصل عن غيره ويتفكك
بالتنحية عنه يريد ان ذلك يحصل له لاستحقاقه بحسب كل صورة نوعية مكانا غير الذي استحقه
بحسب صورته الاخرى بحيث لو جاز ان يستحق بحسب الصورتين مكانا واحدا لما لزم من كونه وفساده
حصول الحكم المستقيمة قوله والحركات محصورة فيما هي على الوسط كالاثيريات هذه العبارة اجود
من عبارة من يقول فيما هي حول الوسط لان التي حول الوسط لا يدخل فيها حركات افلاك التداوير
ومراده بما على الوسط ما يعم الافلاك التي مركزها مركز الارض والافلاك الخارجة المراكز
وافلاك التداوير والكواكب وهذه كلها تسمى بالاثيريات والفلكيات والسماويات قوله
يتفاوتان على درجاتهما يريد ان ازدياد الميل المصعد الى فوق بحسب ازدياد الحرارة
وازدياد الميل المهبط للنزول الى اسفل بحسب ازدياد البرودة فيعتدل بازدياد الحرارة و
البرودة ونقصانهما يكون ازدياد الميلين ونقصانهما ويدل على ذلك التجربة قوله فيحصل الاركان الاربعة
فاعلم ان هذه الاربعة انما سميت اركانا باعتبار انها اجزاء ذاتية للعالم الجسماني واما باعتبار
انها يحصل منها المركبات بالتركيب والاستحالة تسمى اسطقسات وباعتبار حصولها منها
بالاستحالة من غير تركيب تسمى عناصر وسيأتي ذكر ذلك وقوله خفيف مطلق فمعناه انه في اي مكان
كان من اماكن العناصر المغايرة لها فانه يكون طالبا لجهة المحيط وقوله وثقيل مطلق فمعناه انه في اي مكان
كان منها فانه يكون طالبا لجهة المركز وقوله وخفيف غير مطلق كالهواء يريد انه ان كان في حيز الارض
او الماء كان طالبا جهة المحيط وان كان في حيز النار كان طالبا جهة المركز وقوله وثقيل غير مطلق
كالماء يريد انه ان كان في حيز الهواء والنار كان طالبا لجهة المركز وان كان في حيز الارض كان طالبا
لجهة المحيط قال والارض اثقل من الماء لرسوب التراب والحجارة فيه ويدل على حرارة الهواء انسلاله
عن الماء والزق المملوء من الهواء يرسب قسرا في الماء ويطفو طبعا سؤال انما يطفو لضغط ثقل
الماء لا بالطبع والبخارات والنار تتصاعد لجذب الهواء اياها جواب لو كان طفو الزق
للضغط فكلما كان الزق اكبر كان امنع للغوص وكانت حركته ابطأ والشواهد على خلاف هذا
وكذا فيما يتصاعد ويدل على شدة ميعان الهواء سرعة تشكله وانفصاله وهذه هي الامهات
الاربعة يتولد منها ما يتولد وكيفياتها المذكورة هي امهات الكيفيات المحسوسة التي عددناها وهي
مختلفة بالطبع لا يستقر احدهما حيث يستقر الاخر وهذا في الاطراف اظهر ولكل واحد من هذه

صورة مقومة لماهيه نوعه ووجد هيولاه غير محسوسة تنبعث عنها الكيفيات المحسوسة والكيفية قد تتبدل
مع انحفاظ الصوره كما ان الماء اذا تسخن او تبخر او انجمد فان صورة المائية في البخار والجمد باقية لانها
ترجع الى طبعها بادنى معاون والكيفيات المحسوسة كالحرارة ونحوها تشتد وتضعف بالمزاج و
البسائط والصورة جوهر وسيعلم ان مثلها لا تشتد ولا تضعف واذا قيل ان الماء الحار بارد لا يعني
بالفعل بل باعتبار الصوره المقتضيه للبرد عند زوال المانع والكيفية الخارجة اذا اشتدت قد تبطل
الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور اقول قوله وكيفيتها المذكورة هي امهات
الكيفيات المحسوسة التي عندنا يريد بكيفيتها المذكوره الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وانما كانت امهات لان المزاج يحصل بتفاعلها كما ستعرف وباقي الكيفيات المحسوسة كالطعوم
والالوان والروائح من توابع المزاج بمعنى انه تعد لحصول هذه الكيفيات من المبدا المفارق فهي
تابعة للمزاج الحاصل بتفاعل الاربعة فلهذا كانت امهات وقوله وهي مختلفة بالطبع يشير بذلك
الى العناصر الى الكيفيات وقوله لا يسعني احدهما حيث يستقر الآخر هذا هو الذي جعله
دليلا على اختلافها بالطبع اذ لو كانت طبيعتها واحدة لكان مكانها واحدا والتالي باطل فالمقدم مثله
وقوله وهنا في الاطراف اظهر اراد بالميل الذي يحرك العنصر الى مكانه الطبيعي عند كونه
خارجا عنه يشتد اذا قرب ذلك العنصر من طرف المكان الطبيعي الذي له وسبب ذلك حصول
الميل بعد الميل على الوجه الذي يعرف قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة لماهيه نوعه
ووجد هيولاه غير محسوسة تنبعث عنها الكيفيات المحسوسة فاعلم ان هذه هي الصوره النوعية
وكونها غير محسوسة مدرج عنه في كثير من كتبه وكذا كونها مغايرة للكيفيات المحسوسة
وقد اوضح ذلك في حكمة الاشراق وغيره من الكتب وتساهل عنه ههنا لكونه لا يخل به
شيء من القواعد المهمة وتكتفي ههنا بمجرد المنع لانه لم يقم على الاثبات حجة ولا ادعى
فيه برهانا قوله والكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء اذا تسخن او تبخر
او انجمد فان الصوره المائيه في البخار والجمد باقية فاعلم ان هذا احد الادلة على ان
لكل واحد من العناصر صورة مقومة مغايرة للكيفيات الغير المقومة وحاصله ان الصورة باقية
عند زوال الكيفيات والباقي غير الزائل ولقائل منع ان يقول لا نسلم بل احد الكيفيات باق عند
زوال بعضها وهذا الدليل لا يمشي في النار عند زوال حرارتها ولا في الهواء عند زوال رطوبته
وقوله ولانها ترجع الى طبعها بادنى معاون هو دليل ثان على المطلوب وتقريره ان الماء

المسخن مثلا يعود الى البرودة بعد زوال المسخن ولولا ان له صورة مقتضية لما كان كذا وهذا
انما يدل على وجود المقتضي واما كون ذلك المقتضي صورة او غير صورة فلا بد له من برهان
قوله والكيفيات المحسوسة كالحراره ونحوها تشتد وتضعف بالمزاج والبسائط
والصورة جوهر وسيعلم ان مثلها لا تشتد ولا تضعف هذا دليل ثالث من الشكل
الثاني هو ان الصورة العنصريه كصورة المائيه لا تقبل الشدة والضعف والكيفيات
المحسوسة قابلة لذلك فالصوره العنصرية مغايرة للكيفيات وجوابه منع الصغرى
واما الكبرى فان كانت جزئية لم تكن منتجا وان اخذت كلية فهي ممنوعة قوله واذا قيل
ان الماء الحار بارد لا يعني بالفعل بل باعتبار الصوره المقتضيه للبرد عند زوال المانع
معناه ان الماء الحار اذا قيل انه بارد فليس المراد انه مع كونه حارا بالفعل هو بارد بالفعل
بل المراد ان له طبيعة تقتضي عند زوال المسخن ان يكون ذلك الجسم باردا كما تقتضي طبيعة الحجر
عند زوال القاسر المصعد ان يكون منهبطا الى المركز قوله والكيفيه الخارجه اذا اشتدت
قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور هذا الكيفية الخارجه الخارجة عن الكيفية
التي تقتضيها الماء بطبعه وهي البرودة فانها اذا قويت جدا ابطلت الصورة المائية واعدت
الهيولى لقبول الصورة الهوائيه المناسبة للكيفية الحادثة قال فصل وهذه
الاربعة ينقلب بعضها الى بعض ونحس انقلاب الهواء نارا بما نشاهد من انتفاخات
فان الهواء يمد النار بالانقلاب اليها والهواء الحار الذي منه السموم المحرق
واستحاله النار هواء يحس من اللسعل والشرر فانها تصير هواء وينفصل الدخان
الذي كلما قوي النار قل ولو تعينت هذه على النارية لتحركت الى مكانها على خط مستقيم
على زاوية قائمة لانه اقرب الطرق وكذا كل متحرك طبعا فاذا تحركت ما حاذاها وليس كذا
وانقلاب الماء هواء نشاهده بالتصاعد من البخار الصائر هواء لشدة الانحلال وانقلاب
الهواء ماء نتحقق بما يركب على السطوح الظاهرة للطاسات والزجاجات المملوة
الجمد او المكبوبة عليه من القطرات ولو كان للترشح ما كان عند الكب ولكان الحار
اولى به لانه الطف واقبل للترشح وليس كذا فهو هواء انفعل بشديد برد فصار ماء
وشوهد في بعض المواضع سحاب لم ينتقل من موضع اخر تكاثف وانحدر كلها وانقلاب
الماء ارضا يرى في بعض المواضع بخاصية في تلك الارض فيها قوة معدنية شديدة التاثير

قال الشيخ ابو علي انه شاهد بجبال طوس وطبرستان ...

في التحجر وربما تكون باطنة فتظهر بالزلازل واصح اسلاب بعض الناس حجرا كما رأينا في بلادنا
اشخاصا وصورا مشاكلة للانسان لا يعوزها من التخطيط شيء على بعض احوال تختص بالناس
وعلى قرب من مدينتنا شهرورد اشباح على هيئة رجال ونساء وبهائم واطفال واثاث
بيوت تكاد تدل على الظن انها قوالب انسية وما يتعلق بها فهي تشكل بهذه القوة التي
قد تظهر على قوم قد غضب الله عليهم وقد يبرد الدخان الممتزج مع البخار في الهواء بردا فينعقد
لصورة بعض الاجساد الارضية كاشياء يقذفها السحاب الصاعق من النصال ونحوها يرى
في ارض جيلان وغيرها من الهواء في بعض الازمنة ما زاد على مائة وخمسين رطلا
شيء كالحديد حكاه الشيخ الرئيس من زمانه وجعل الارض ما شاهده اصحاب الكيميا المحللون
للصلاب بمياه حادة يشربونها فهذه لها هيولى مشتركة تخلع وتلبس ولا ينقلب عنصر
الا الى مشاكلة في كيفية فان انقلب الى ضده بالكيفيتين فبتوسط الانقلاب الاول **اقول**
قوله وهذه الاربعة يشير الى الارض والماء والهواء والنار وفي حكمة الاشراق جعلها ثلاثة
حاجز وهو الارض ولطيف وهو الهواء ومقتصد وهو الماء واما النار فلم يجعلها عنصرا
مفردا بل جعلها من عنصر الهواء فانه قسمه الى الشديد الحرارة وسماه نارا والى ما ليس كذلك وهو
الذي يعبر عنه بمطلق الهواء والخلاف المعنوي في ذلك انه هل النار ممتاز عن الهواء بصورة
مقومة او بكيفية خارجية والساهل في امثال ذلك مما لا يقدح في شيء من الاصول قوله ينقلب
بعضها الى البعض يريد بذلك ان الهيولى المشتركة منها تخلع صورة بعضها وتلبس صورة البعض
وذلك على تقدير انها اربعة يكون اثني عشر قسما لان كل واحد من الاربعة يحصل له ثلاثة اقسام من
اقسام الكون فيضرب ثلاثة في اربعة اثنا عشر قوله فهو الهواء انفعل بشدة برده فصار ماء
تعرف ذلك بعد ان ابطل ان يكون ذلك الماء من داخل الانية بالرشح اذ لو ابطل ايضا
ان يكون من خارج بالجذب او غيره وقد ابطل ذلك بانه لو كان لهذا السبب لكان كونه عند
حار كثرة اولى والتجربة تدل على خلافه فهذه لها هيولى مشتركة يريد انه لولا الهيولى
المذكورة لكان انقلاب بعض العناصر الى بعض قلبا للاعيان وذلك بديهي البطلان قوله
ولا ينقلب عنصر الا الى مشاركة في كيفية معناه ان كل واحد من العناصر اما ان يكون مباينا
لعنصر آخر في كيفية واحدة من الاربع فقط كمباينة الارض للماء في الرطوبة دون البرودة
واما ان يكون مباينا له في كيفيتين من الاربع فقط كمباينة الماء للنار في البرودة والرطوبة معا

على ما هو المشهور من ان النار حارة يابسة وان كان في يبوسة النار خلاف لا حاجة الى
تحقيق الحق فيه ههنا قوله فان انقلب الى ضده بالكيفيتين فبتوسط الانقلاب الاول يريد
ان الماء اذا انقلب الى النار التي هي ضد الماء لا في كيفية واحدة فقط بل في كيفيتي الحرارة واليبوسة
فانه لا ينقلب اليها الا بعد انقلابه الى الهواء المضاد للماء في كيفية البرودة دون كيفية الرطوبة وعلى
ذلك فقس غيره **قال** التلويح الثاني في طبقات العناصر والعناصر على بساطتها فلا توجد
فالارض لها ثلاث طبقات احدها ما يقرب من المركز ويكون ترابا صرفا ووراءه طبقة
هي طين لا مرابع المياه ووراءها الطبقة العليا بعضها استولى عليه الماء والرطوبة
وبعضها انكشف للشعاع المبخر للرطوبات فهو يابس والماء لا يوجد منه الصافي
لمخالطة الارض ومياه الابحر ذات مرارة او ملوحة لمخالطة اجزاء ارضية محترقة بها
وكل ما لا يخيله الحرارة تامة فهو مر والماء كان ينبغي ان يحيط بالارض الا انها
بما اختلط معها من اليابس مع دوام الحرارة عليها جرما ارضيا يصير موضعا مرتفعا وهي توجب
اخدودا في الارض على الملكس لها الانبساط وفي ذلك من الله رحمة وعناية على الحيوان المحتاج
الى التنفس وقد يحصل من البحر زالت مياهها جبال وذلك احد اسبابها ولهذا قد يوجد
في بعض الجبال عظام الحيتان والصدع ان الجبل قد يحصل من زلزلة فصلت قطعة
على ناحية فارتفعت او رياح جمعت بهبوبها ترابا او غيرها او لعمارات تراكمت فتحجرت
وكثير من هذا في بلادنا فيوجد فيها امتعة البيوت وآلات الذهب والفضة والهواء
ثلاث طبقات الاولى ما قارب الارض وخالط الابخرة المتصاعدة وهذا طبقتان منه
ما اشتد قربه من الارض وانعكس اليها تسخين النور من مطرح الشعاع ومنه ما كان ابعد
فبقي باردا والثانية ما فوق هذا وهو هواء صرف والثالثة ما خالطه الدخان والنارية
والنار طبقة واحدة وهي اصفى العناصر فانها سريعة احالة ما جاورها الى جوهرها
والنار اذا صفت فلا لون لها اعتبر بما قرب من الشعل من اصولها ومن المصباح
من الفتيلة فترى هنالك ظلمة ينفذ فيها البصر فيظن انها خلاء تخرق ما لا ماء **اقول** قوله
ومياه الابحر ذات مرارة او ملوحة العلة الغائية في ملوحة ماء البحر ان لا تنتن فيعم نتنه
العذر المكشوف من الارض فيفسد ما عليه من النبات والحيوان كما يشاهد في المياه الى طال
وقوفها ومكثها قوله وكل ما لا يخيله الحرارة تامة فهو مر قضية تجربية وقوله وهي

بان يكون العمارات ذات طبقات بعضها فوق بعض ٥

يوجب أخدودا في الأرض الأخدود واحد الأخاديد وهي الشقوق في الأرض مو... والنار
إذا صفت فلا لون لها إنما احتاج إلى ذكر ذلك لأنه لما ذكر أن النار فوق الهواء ولا شك أنها تحت
الفلك استشعر أن يقال لو كان الأمر كذا لكانت تستر ما فوقها من السماء والكواكب ولكان
عنصرها يرى غضا أحمر كالنار التي عندنا في الشعل وغيرها فأزال هذا التوهم بأن النار
الصافية أي التي لا يخالطها شيء آخر ليست ملونة إنما الملون منها بلون الحمرة هو ما خالطه أجزاء
أرضية ولهذا كلما كثر الدخان من النار التي عندنا ازدادت حمرة وكلما قل أخذت في الصفاء
وقلة اللون قال التلويح الثالث في إثبات الاستحالة في الكيف أن الأجسام يؤثر بعضها
في بعض إما بالتجاور كالتسخين بالنار أو بالملاقاة كإحراقها أو بالمقابلة كإضاءة الشمس ودون ذلك
لا مناسبة فلا تعلق وأسباب الحرارة ثلثة الأول مجاورة جسم حار والذين ظنوا أن الكيفيات
صور منعوا الاستحالة في الكيف وحكموا بأن الماء لا يتسخن بالنار بل فشت فيه أجزاء نارية
داخلته والبرد هو الصورة الباقية وكذلك غيره ويبطل قولهم بأن جمد المبرد ما فوقه وأجزاؤه
البارد لا تتصاعد والظرف المملو من الماء لم يخرج منه شيء لتداخل الفاشي ولو كان كما قالوا كان
المسخن في مستحصف كآنية الحديد والنحاس أبطأ تسخنا وأقل من مسخن في ضعيف كالخزف
لأن الأول أمنع من الفشو على نسبة استحصافه والأمر على خلاف هذا ولما كان القماقم
الصياحة تنشق بل كانت ترتفع فالرفع أهون من الشق وما لوا أن التخلخل لمخالطة أجزاء شيء
غيره وكذبهم أيضا ما قلنا بل المقدار عرض لأن الجسم يتكاثف ويتخلخل وماهيته محفوظة السبب
الثاني الحركة كما يرى من حال المحكوك والمخضخض والماء الجاري أقل بردا من الراكد وما هو إلا
أنها مخرجة لما كمن من النار وحسبوا أن المخضخض يخرج منه لنار ما يحرقه وإذا كان وقود تحت زجاج
جعله كأنه نار وينفصل كثيرا بالشعل ويبقى الجمر ما يبقى فالعاقل لا يصدق بكون مثل هذا كمن
فما أحرقت وما تبينت بالكسر والقطع المظهر لما بطن ولو كان كما قالوا البرد باطن هذه الأشياء
يسيل المايعات وانعقد سهم الرصاص الذائب بالحركة وليس كذا وليس ذوب السهم من حرارة
الهواء إذ الأسنة المشروطة في النار لا تصير أشد حرا ولأنه لا يذوب عند الاستقرار في الهواء
وهذا أولى ولا كما قالوا من جذب النار إلى باطنها فإن النار من طبعها البروز وارتقى الأخلاط فيهما
السبب الثالث الشعاع ويحتمل أن الذي أشد ضوءا هو أقبل للحرارة ويعتبر بالمرآة المحرقة إلى لها
مقعر ينعكس إلى مركز الشعاع عند مقابلة الشمس تحرق ما قابلها فيقبل أثرها وزعم هؤلاء أن

أن الشعاع جسم لطيف ينبث من الأشياء ومعه الحرارة وكذبتهم أنه لو تولد من الشمس كما ظنوا كانت
الشمس حارة والتالي لا تقبل الميل المستقيم عن حارة ولا باردة ولعدم انفصالها لا رطبة ولا يابسة
وليس من شرط كل مسخن أن يكون حارا واعتبر بما ذكرنا من الحركة وهي عن حارة في نفسها من الأعراض
متعاقبة متناسبة ومتباعدة متطاردة فلو كان الشعاع جرما حارا لمال عن الوسط لا إليه
كما قالوا ولا نعكس من اليابس أشد مما من الرطب فإنه أولى مما هو بعكسه واقع والكوة إذا أغلقت
بغتة ما يبطل ولتخلل أجزاء في الشعاع ولتحرك على الاستقامة على قائمة الزوايا لا كما يرى
مختلفا ولتداخل الهواء وينتفي من الكل نقيض التالي لنقيض المقدم فالشعاع عرض يحصل في
الأجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء في الصيف اشتداد الحر والضوء
لشدة المقابلة وفي الشتاء ضعفهما لقلتها أقول قوله ودون ذلك لا مناسبة فلا تعلق
معناه أن الجسم لا يؤثر في جسم آخر إلا إذا كان لأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما مجاورا أو مقارنا
أو مقابلا فإنه متى فقدت هذه الثلثة لم يبق لأحد الجسمين إلى الآخر نسبة لحصر النسب
بين الجسمين فيها وإذا فقدت النسبة فقد التأثير إذ لابد في التأثير من نسبة بين المؤثر
والمتأثر وإلا لم يكن أحدهما متعلقا بالآخر فلا يحصل التأثير والتأثر بينهما وهذا مبني على الاستقراء
لأن لقائل أن يقول لا نسلم حصر النسبة بين الجسمين في الثلثة المذكورة إذ الحصر غير بديهي ولا تم ما ذكرتم
عليه برهانا قوله وأسباب الحرارة ثلثة فاعلم أنه لم يدع المصنف في ذلك منع الخلو ولا منع الجمع بل ذكر
أن كل واحد من الثلثة سبب لحصول الحرارة تحوله ولو كان كما قالوا إلى قوله والأمر على
خلاف هذا معناه أنه لو كانت الاستحالة بالفشو لكان تسخن الماء في آنية بالنار بنسبة
في السرعة والبطؤ والشدة والضعف كنسبة مسام الآنية في الكثرة والقلة بشرط تساوي
المسخن والمتسخن ولكان كلما كانت المسام أكثر كان التسخن أسرع وأشد وكلما كانت المسام
أقل كان التسخن أبطأ وأضعف لكن التالي باطل فإن التسخن في المس والحديد الذي مسامه
أقل أسرع وأشد من التسخن في الخزف الذي مسامه أكثر فالمقدم وهو أن الاستحالة بالفشو
باطل قوله ولما كان القماقم الصياحة إلى قوله أهون من الشق يريد أن النار من طبعها
الصعود فلو كانت القمقم المملوة من الماء إذا سخنت داخلتها أجزاء نارية صارت هي الغالبة
عليها لكان يرتفع القمقم بارتفاع تلك الأجزاء ولا نجد الأمر كذا بل ينشق لزيادة حجم ما فيه بالتخلخل مع عدم
السبيل إلى النفوذ والخروج منه فإن عورض ذلك بأن الشق أهون من الرفع فلهذا انشق ولم يرتفع

قيل انا نعلم قطعًا ان الامر بخلاف هذا فان ارتفاع الآنية اهون من انفشاشها قوله وقالوا
ان التخلخل بمخالطة اجزاء شيء غيره فاعلم ان التخلخل يقال بمعنيين احدهما زيادة حجم الجسم
بسبب نفوذ اجزاء جسم آخر فيه ومخالطتها اياه وثانيهما زيادة حجمه من غير ورود جسم آخر
عليه والذين انكروا الاستحالة منعوا من زيادة حجم الماء في القمقمة الصياخة بسبب الحرارة
من غير ان يداخل لكل الماء اجزاء نارية ومنعوا التخلخل بالمعنى الثاني مطلقا قوله وكذبهم
ايضا ما قلنا يشير بذلك الى انه لولا تخلخل ما في القمقمة من غير ورود اجزاء نارية لكان الرفع
اهون من الشق واعلم انه قد صرح غيره ذلك في غير هذا الكتاب وذكر ان سبب انشقاق القمقمة
هو ما توجبه الحرارة من الميل ومنع ان يكون زيادة الحجم هي السبب فيه لوجوب تقدم الشق على
الزيادة اذ لا سبيل الى الزيادة بدونه فيكون متقدما على تلك الزيادة فلو كانت هي السبب لكانت
متقدمة على ما يتقدم عليها من جهة العلية والمعلولية وذلك محال حتى التخلخل والتكاثف
زيادة بحث سياق الكلام فيه في علم ما بعد الطبيعة قوله بل المقدار عرض لان الجسم
يتخلخل وماهيته محفوظة يريد انه لما ابطل ان ذلك الانتشار لاجل نفوذ الاجزاء النارية
تعين ان لزيادة مقدار ما حوته الآنية من غير ورود مادة فان استنكر زيادة المقدار من
غير ورود مادة ازيل ذلك الاستنكار بان المقدار عرض في المادة وهي بذاتها لا مقدار لها
فنكون نسبة المقادير كلها اليها متساوية فلا يتعجب من قبول المادة الواحدة للمقدار الكبير والصغير
ويما يدل على عرضية المقدار تشارك الاجسام في ماهية الجسمية واختلافها في المقادير
فتختلف المقادير وماهية الجسم محفوظة وكل ما هو كذا فهو عرض وقد عرض هذا ان المقادير
اشتركت في طبيعة المقدارية واختلفت بخصوصياتها فعلى هذا جاز ان يكون المقدار من الجسم
فالمقدار المطلوب ان الجسم المطلق والمقدار المخصص ان الجسم المخصص قوله وقال هولاء
انها محرقة لما تكمن من النار اشار بهولاء الى مانعي الاستحالة والمحرقة لما تكمن على مذهبهم
هو الحكم فيه بسبب اظهارها للسخونة عندهم قوله فاوجبوا ان الغضا يجع منه من النار
ما يحرقه يشير بذلك الى انه لو كان ما يجع منه محرقا له لكان ما يكمن فيه ايضا محرقا له فكلا الحكمين
الكامن محرقا ما لم يكن الخارج محرقا فلو كان الكمون حقا لما كان ما يجع من الغضا وهو غليظ الخشب محرقا له
واثالث الى المقدم مثل قوله والذي لا يقبل الميل المستقيم غير حار ولا بارد يريد ان الحرارة توجب
الميل الى المحيط والبرودة توجب الميل الى المركز وكلاهما ميلان مستقيمان فما لا يقبل الميل المستقيم

قوله مطيعة
يريد بطاعة العناصر للاثريات التي هي الافلاك والكواكب استعدادها لقبول اثارها في عالم الكون والفساد للحوادث اليومية والاثيريات علل فاعلة فان التجارب النجومية دالة على تاثير العلويات
الفلكية في السفليات العنصرية ومن اظهر اثارها ما للنيرين لا سيما الشمس فانك تجد اثار هذه الشمس ظاهرة من اخراج الاوراق والازهار وكثرة النمو واعتدال الهواء وذوب
الثلوج ومد الانهار وفي الصيف من نضج الفواكه وحر الهواء وغيرها وكذا اثار القمر ظاهرة من افادة اصباغ الفواكه وكثرة النمو عند كثرة نوره ومد البحار عند طلوعه والازدياد
ذلك كلما قرب من وسط السماء وقلة ذلك كلما قرب من الغروب وشدة برد الشتاء احيانا بسبب اتصالات بعض السيارات والثوابت بعض الكواكب وغير ذلك من الاثار
المدونة في كتب الاحكام وسنبرهن فيما بعد ان كل حادث لا بد له من علة حادثة من الحركات الفلكية والاشعة الكوكبية ٥ ش

لا يكون لا حارا ولا باردا قوله ولعدم انفصالها لا رطبة ولا يابسة اراد ان الرطب هو الذي يقبل
الانفصال والاتصال بسهولة واليابس هو الذي يقبلهما بعسر فما لا يقبل الانفصال اصلا يستحيل
ان يكون رطبا او يابسا بهذا المعنى قوله من الاعراض ما تعاقبه هذا كالضوء والحرارة
وقوله ومتباغضة متطاردة هذا كالحرارة والبرودة والسواد والبياض وبالجملة
كل ضدين كذا قوله فالشعاع عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف
كالهواء معناه انه لما ثبت ان الشعاع لا يجوز ان يكون جسما وجب ان يكون عرضا وسنبين في
علم ما بعد الطبيعة ان الاعراض لا يجوز عليها الانتقال فحينئذ لا يجوز انتقال الشعاع من النير الى
ما يكون مقابلا له فحصوله فيما يقابله اذن انما هو على سبيل الحدوث فيه لا على وجه الانتقال بل المقابلة
شرط في ذلك الحدوث واشتراط توسط الجرم الشفاف فمما لم يقم عليه برهانا وذكر في غير
هذا الكتاب ان لارباب المشاهدات تجارب تدل على عدم اشتراطه فيجب ان يحمل
كلامه ههنا على التوسط الاتفاقي فيما هو عندنا من غير تعرض لما هو غائب الآن عنا قال فصل
والعناصر مطيعة للاثيريات واظهر اثارها للنيرين من نضج الفواكه وافادة الاصباغ ومد
المياه وسنبرهن على هذا فيما بعد والهواء شفاف ولو كان ذا لون ما تأتى لمنكر الانكار ولما انبث
عليه الشعاع ومما يدل على ان الحر ليس من الشمس انه لو كان منها كان ما هو اقرب اليها من البخارات
اشد حرارة وليس كذلك بل ما قرب من الارض اقول قوله والهواء شفاف ولو كان
ذا لون ما تأتى لمنكر الانكار يشير بذلك الى القائلين بان ما بين السماء والارض خلاء صرف وقوله
فلا انبث عليه الشعاع يريد ان الهواء لما لم يكن ملونا لم يكن قابلا للاستضاءة واستضاءة الجو انما
هي للهباء المبثوث في الهواء وهو الذي نشاهده في الضيق وهو اجزاء ارضية متصغرة
جدا فهي لصغرها لا تخرق الهواء فتنزل الى المركز ولو كان ما ليس ملونا قابلا للضوء والشعاع
لما رئيت الكواكب في الليل لان الارض اصغر من الشمس باضعاف مضاعفة كما سهدت به مباحث
علم الهيئة فلا يكون حاجزة بين الشمس وبين ما نشاهده من السماء في الليل وليس ذلك الا لان السماء
لا تقبل الاضاءة لعدم تلونها ولا تعارض ذلك بعدم مشاهدتنا الكواكب في النهار فان السبب في
ذلك ليس هو استضاءة السماء كما قد يظن ذلك من لا خبرة له بل السبب هو ان حس البصر اذا
اشتغل برؤية ضوء كثير فانه لا يرى ما ضعف عنه كثيرا ويدل على ذلك كوننا لا نشاهد الكواكب
في الليل اذا كنا بين مشاعل متكاثرة الاضواء فان ذلك عن حمل باستضاءة السماء باضواء تلك المشاعل

اذ لو كان كذا لما راى الكواكب في تلك الحال من كان بعيدا عن المشاعل المذكورة اذ لم يكن عنده من الاضواء
ما يشغل بصره ولا وحد الزمان صاحب المختصر مقالة منفردة في هذا المعنى وما ذكرته من خلاصتها ٤

قال المرصد الثالث في المزاج والتركيب والآثار العلوية وفيه ثلاث مباحث **الاول**
في حقيقة المزاج ليعلم ان الممتزجات لم تبطل قواها والا لا مزاج بل هو فساد والمزاج كيفية متوسطة
حصلت من كيفيات البسائط المجتمعة المتصغرة الاجزاء المتضادة المتفاعلة متشابهة في جميع الاجزاء
اقول قوله لم تبطل قواها اراد بالقوى ههنا الصور النوعية والتعريف المشهور للقوة
انه مبدا التاثير في آخر من حيث انه آخر وهذا يعم الصور والكيفيات لكن ينبغي ان يفهم منه ههنا
تخصصه بالصور اذ الكيفيات لا بد من بطلانها عند الامتزاج فان كيفيات البسائط تبطل وتحدث كيفية
مغايرة لها لا ان اشتدادا لكيفية وضعفها كما في السواد مثلا ليس لان السواد الضعيف كان باقيا ثم انضم
اليه سواد آخر فكان السواد الشديد هو مجموعهما لان اجتماع سوادين في محل واحد محال بل عدم السواد
الضعيف وحدث سواد آخر اشد منه وعلى هذا هو القياس في جانب الضعف وقوله والا لا مزاج بل هو
فساد يريد انه لو بطلت صور بسائط الممتزج النوعية وحصلت تلك البسائط على صور اخر مغايرة لها
لكان قد فسدت تلك البسائط ويكون اجساما اخر غيرها فلا يكون هي اجزاء ذلك الممتزج ولا يكون ذلك
الممتزج حصل من امتزاجها والتقدير انها اجزاؤه وانه امتزج منها هذا خلف وقوله والمزاج كيفية
متوسطة معنى توسطها انها تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار مثلا وقوله
حصلت من كيفيات البسائط المجتمعة المتصغرة الاجزاء يريد بالبسائط العناصر الاربعة والاجتماع والتصغر
صفة لها لا لكيفياتها والفائدة من تصغر اجزائها ان امتزاج العناصر انما هو بتفاعلها اذ لولا التفاعل لكان
تركيبا لا امتزاجا فانه لا فرق بين الامتزاج والتركيب الا ذلك والتفاعل ههنا انما هو بالتماس واكثر ما
لا يمتنع ان يكون بغير ذلك ايضا والتماس انما هو بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر كان التماس والتفاعل
الحاصل به اكثر وكلما كانت السطوح اقل كان اقل لكن كثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل
الا بتصغرها فعلى هذا كلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان تفاعل العناصر بعضها في بعض اكثر ولما كان من
ضرورة المزاج كثرة التفاعل كان من ضرورته ايضا تصغر اجزاء العناصر وقوله المتضادة المتفاعلة هذا
يحتمل ان يكون صفة للبسائط التي هي العناصر ايضا ويحتمل ان يكون صفة لكيفيات تلك البسائط فان حملناه
على الاول كان التضاد ههنا بالعرض لا بالذات لكون التضاد بالذات انما هو بين الكيفيات كالحرارة والبرودة
لا بين محليهما كالحار والبارد فان قيل للحار مثلا انه ضد البارد وبالعكس كان ذلك مقولا عليهما

بسبب كونه مقولا على كيفيتيهما ويسمى ذلك في علم ما بعد الطبيعة وكان التفاعل على هذا الاعتبار
محمولا لوجهين احدهما ان يكون الصورة النوعية التي لهذا العنصر مؤثرة في كسر سورة كيفية ذلك العنصر
والصورة النوعية التي لذلك العنصر مؤثرة في كسر سورة كيفية هذا العنصر كما يؤثر الصورة المائية في كسر
سورة حرارة النار ويؤثر الصورة النارية في كسر سورة برودة الماء وثانيهما ان يكون الكيفية التي لبعض
هذا مؤثرة في الكيفية التي لبعض ذلك والكيفية التي للبعض الآخر من ذلك مؤثرة في الكيفية التي للبعض
الآخر من هذا حتى لا يكون الى الواصل في حال كونه متوثرا قاهرا وباعتبار كونه مكسورا كاسرا وان حملناه
على الثاني كان التضاد مقولا بالذات والتفاعل محمولا للوجهين المذكورين بعينهما الا انه على الوجه الاول
منهما يكون مقولا بالعرض وعلى الوجه الثاني يكون مقولا بالذات وقوله متشابهة في جميع الاجزاء يشير بذلك
الى ان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج لا تختلف في اجزاء الممتزج بحيث لا يكون بعض اجزائه اشد سخونة او برودة
من بعض وكذلك في الرطوبة واليبوسة واذا اختلفت الكيفية في اجزاء الممتزج كان ذلك تركيبا ايضا
واعلم ان هذا التعريف يتناول المزاج الاول فما فوقه وسيعرف الفرق بينهما **قال** وكل من العناصر يفعل بصورته
ويتفعل بمادته اذ الفاعل والقابل مختلفان لا متصوران من جهة متشابهة وحركة الحجر الى اسفل حال
انقضائها وقبولها هكذا واذا انقبل استقل الحجر او اصبع مع البرد نعني به حاملها **اقول** قوله وحركة
الحجر الى اسفل حال انقضائها وقبولها هكذا يريد ان المؤثر في التحريك هو الصورة الحجرية واما القابل
لتلك الحركة فهو المادة التي هي محل تلك الصورة **قال** والمركبات من العناصر قد يؤثر بالمزاج كتبريد ما غلب عليه
البرد على حسب غلبته ويسمى التاثير بالكيفية وقد يؤثر بقوة تتبع المزاج وهي اما ان يكون تاثيرها تاثيرا
على وتيرة واحدة او يؤثر على جهات مختلفة والاولى خصوها باسم الخاصية كجذب المغناطيس للحديد
وكتاثير بعض السموم في الحيوانات فان السم منه اذا نال عضوا سرى الى جميع البدن ولو كان بالمزاج لكان
البسيط التام الكيفية الغير المنكسر سورتها اولى به وليس كذلك والثانية هي القوة النفسانية مع
ان المركب قد ينفعل بالعنصر كتمرين بعض المواليد الى الارض **اقول** ان المركبات المزاجية اما ان يؤثر
بنفس المزاج او بامر تابع للمزاج او بامر مقدم على المزاج فالاول هو المؤثر بالكيفية الغالبة على الممتزج والثاني
ينقسم الى ما يفعل على وتيرة واحدة وهو المؤثر بالخاصية او على وتائر مختلفة وهو المؤثر بالقوة النفسانية
والثالث هو الذي يفعل بالعنصر فهذا هو وجه الحصر في الاقسام التي ذكرها صاحب الكتاب **قال** وقد يحتاج
النوع الى امزجة كالانسان الى مزاج الدم واخواته ولكل مزاج وقد يكون المزاج الثاني او الثالث فصاعدا صناعيا
كالسكنجبين وبعضهم خص المركب الثاني اذ لم يتم التفاعل وتوسط الكيفيات منه باسم المركب وليس

تساوى الاجزا بشرطى المزاج فقد تغلب القليل فى المزاج على الكثير فالصنعويون يبيضون بقليل من الزنج المبيض الذى استحكم عقده فى الرصاص المكلس كثيرا من النحاس واذا قيل مزاج كذا معتدل لا نعنى به المعتدل المطلق بل على ما يناسب كل نوع بحسبه وفى المزاج لا بد من تصغر الاجزا بالتحليل لتلقى الاكثر كل الاكثر فان القطبين لا يلقى كل واحد منهما من الاخر ما يلقى الماء من اللبن عند الخلط ولا سوهم التداخل اذ لا نسترط فيه ملاقاة الكل بالكل فالمزاج يحتاج الى تكثير سطوح واجزا ليتكثر التلاقى **اقول** قوله وقد يحتاج النوع الى مراجين كالانسان الى مزاج الدم واخوانه ولكل مزاج اراد باخوانه البلغم والمرتين اعنى الصفرا والسودا فان بدن الانسان مركب من الاعضا الاليه كالراس واليد وكل واحد من هذه الاليه مركب من الاعضا المتشابهة الاجزا كاللحم والعظم وهذه المتشابهة الاجزا تتركب من الاخلاط الاربعة وهى الدم والصفرا والبلغم والسودا وكل من هذه الاخلاط مركب من العناصر المذكورة فتركيب الاخلاط من العناصر هو المزاج الاول وتركيب الاعضا المتشابهة من الاخلاط هو المزاج الثانى لان لكل واحد من هذه الاخلاط مزاجا اخر مخصوصا به وقد يكون المزاج الثانى والثالث فصاعدا صناعيا كالسكنجبين واعلم ان المزاج الاول وهو الذى من العناصر لا يكون الا طبيعيا واما ما بعده من الامزجة على اختلاف مراتبها فهى على قسمين منها ما يكون طبعيا كمزاج الاعضا المتشابهة ومنها ما يكون صناعيا كالسكنجبين الممزوج من الخل والعسل بالصناعة وان كان امزاج كل منهما اما هو بالطبيعة قوله واذا قيل مزاج كذا معتدل لا نعنى به المعتدل المطلق بل على ما يناسب كل نوع بحسبه اعلم ان المزاج المعتدل يطلق بمعنيين احدهما مستوم المعادل وهو ان يتساوى فيه مقادير قوى بسائطه وقد بين ان المزاج بهذا المعنى لا وجود له لانه حينئذ اما ان يميل الى مكان احد العناصر او لا يميل فان مال فذلك العنصر هو الغالب فيه وان لم يميل لم يكن لكل واحد من العناصر الى حيزه ما يمنعه عن الميل الى حيزه وذلك مما يقتضى عدم ثبات ذلك الممزوج وثانيهما مستوم العدل وهو ان يتوفر على المركب من قوى بسائطه وكمياتها وكيفياتها القسط اللائق به كما ان كون مزاج الدماغ باردا رطبا هو الاعتدال الذى يحسبه وكون مزاج الاسد حارا يابسا هو الاعتدال النوعى الذى له وكذلك الحال فى كون مزاج الحية حارا يابسا ومزاج السمك باردا رطبا ولكل من هذه الامزجة طرفا افراط وتفريط ان تعداهما لم يصلح لما هو بحسبه والمعتدل بهذا المعنى على ثمانية اقسام الاول الاعتدال النوعى بالنسبة الى الخارج كمزاج اعدل شخص من اعدل صنف من النوع الثالث الاعتدال الصنفى بالنسبة الى الخارج وهو الذى يحصل لصنف من النوع بالقياس الى غيره الرابع الاعتدال الصنفى بالنسبة الى الداخل وهو الذى

يكون لاعدل شخص من الصنف الخامس الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج وهو الذى يجب ان يحصل للشخص حتى يكون موجودا صحيحا السادس الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل وهو الذى اذا كان للشخص كان ذلك الشخص على افضل احواله السابع الاعتدال العضوى بالنسبة الى الخارج وهو المزاج الذى يختص بكل عضو من الاعضاء الثامن الاعتدال العضوى بالنسبة الى الداخل وهو المزاج الذى اذا حصل للعضو كان على افضل احواله والخارج عن الاعتدال ايضا على اقسام ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما فى احدى الكيفيتين الفعليتين او الانفعاليتين فقط او فيهما معا فان كان الاول فهو اما الحار او البارد او الرطب او اليابس وان كان الثانى فهو الحار الرطب والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس **قال** فصل كل واحد من العناصر حالة التركيب يسمى الاسطقس كالهوا للمواليد وكل اذا استحال الى شى يسمى عنصره كالهوا الى السحاب واذا قيس الى مجموع العالم يسمى ركنه واعلم ان الحرارة والبرودة كل منهما اذا غلب على شى فقد تشتد بايرها اولا ثم تضعف لانه تغصب اولا عن ضده ما ظهر فيعكف عليه فتشتد بايره فيه واذا غصبا بالكلية انتشر تايره فيضعف وكل اذا غلب على الظاهر اشتد ضده فى الباطن لان القوة المبردة او المسخنة تقصر قوتها الى كانت على الكل عند مصادفة الضد على الباطن فتشتد اثرها فيه **اقول** ان تاثير القوة فى المحل الاصغر اقوى من تاثيرها فى المحل الاكبر فلهذا اذا كانت القوة المسخنة او القوة المبردة مقصورة التاثير على ظاهر جسم ما كان تاثيرها قويا فاذا استولت تلك القوة على ظاهر ذلك الجسم وباطنه ضعف تاثيرها فيه لزيادة محل التاثير مع بقاء القوة المؤثرة كما كانت واما القوة التى كانت مسخنة او مبردة لذلك الجسم قبل استيلاء هو لها على ظاهره فان تاثيرها يكون ضعيفا لكبر محلها ثم تقوى فى الباطن عند استيلاء تلك على الظاهر لصغره ومن الناس من علل ذلك بان احد الضدين يهرب من الاخر مستولى من الظاهر الى الباطن فلهذا تقوى حرارة الباطن عند تبرد الظاهر وبرودة الباطن عند تسخن الظاهر وهذا خطا لان الاعراض كما ستعرف تمتنع عليها الانتقال وربما امكن ان يكون لذلك سبب اخر مغاير لهذين الامرين لانه لم ينتهى الحصر فيهما وصاحب الكتاب لم يعم على تعيين السبب الذى ذكره برهانا مع انه لا تستغنى عنه فى هذا الموضع وقد جرت عادتهم ان يتمثلوا بتسخن باطن الارض واجواف الحيوانات فى الشتا وتبردهما فى الصيف والمصنف انما لم يتمثل به لاستبعاد وجود قوة مسخنة فى باطن الارض ووجود قوة مبردة فى اجواف الحيوانات بل لمنعه من ذلك اصلا كما صرح به فى غير هذا الكتاب **قال**

اللوح الثاني في الآثار العلوية اعلم ان الحرارة من الشعاع وغيره تحلل وتصعد مما من الرطب يسمى بخارا
ومما من اليابس يسمى دخانا وان لم يكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وتصعد اليابس
اعلى لشدة لطفه فالبخار اذا انتهى الى الطبقة الباردة فيضربه البرد فيتكاثف وينعقد سحابا
وينزل مطرا وان اشتد على السحاب برد شديد قبل نزوله مطرا هبط كالقطن المحلوج وهو
الثلج وان كان غلبة البرد بعد التقطر وتشكل القطرات واصابه بعد ذلك حر فيلتجى البرد
الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيتجمد بردا وينحت زواياه بسبب الحركة فيستدير وما يقل
من البخار قبل صعود كثير او ضربه برد فيلم ينزل طلا وان كان البرد اشد نزل مثل ثلج رقيق ويتحلل
كثير من البخار الى الهواء سيما ان ارتقى اشد وما قرب من البخار المتكاثف من الارض متبددا يسمى ضبابا
والبخار كلما كان الطف كان اشد قبولا للجمود ومن ذلك ما نشاهد في الحمامات من انعقاد
البخرة مظلمة وعودها قطرات برد يسير وكثيرا ما يسخنون الماء في البلاد الحارة ثم يبردونه ليما
قلنا وقد يحدث المطر من بخارات كثيرة لغلبة البرد على الهواء والهواء المتبدل والغيوم الرقيقة
وقد يحدث منها قوس قزح والهالة وغيرها اما الهالة فمن انعكاس البصر من الغيم الرقيق الى النير واجزاء
الغيم متراصة كالمرايا المجتمعة على شكل دائرة فترى الهالة كانها دائرة ومنها ما علم اعلم ان الصغر
من المرايا يرى فيه لون الشيء دون تمام شكله وذو اللون الاثرى فيه لون الشيء تاما والصورة لتسعى المراة
والاما احلفت زوتشكل الشيء فيها او اسدل موضعها والمراة والشيء بحالها والهالة ايضا هكذا
تتبدل الرؤية باختلاف المواضع وقوس قزح من انعكاس شعاع الشمس الى البخارات الرطبة
ولا يتم دائرة لانها لو تمت لوقع منها شيء تحت الارض وقوس قزح من يشاهده يكون الشمس خلف قفاه
ان اشرق العوس فهي مغربية وبالعكس وهي كالقطب لتلك الدائرة وعند الاستواء قلما تقع
وان تقع فهي دائرة صغيرة **اقول** انه لما تكلم في العناصر واحكامها وكيفية امتزاجها و
تركيبها شرع الآن في ذكر ما يتكون منها بمعاونة الاجرام السماوية على الوجه الذي بينه واعلم
ان الكائنات على قسمين احدهما ما يكون بغير تركيب عنصري وثانيهما ما يكون بالتركيب العنصري
والذي يكون بغير تركيب عنصري فمنه ما يكون من مادة البخار ومنه ما يكون من مادة الدخان
وكلامه الآن في المتكون من مادة البخار من القسم الذي حدوثه وذكر من ذلك ثمانية اشياء
وهي السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والضباب والهالة وقوس قزح والاول
الى الحلم بانها اسباب لهذه وهي مما يشهد التجربة والحدس بصحتها وقد تجد ما ترانه من

١٢٥

من تكاثف امثالها مشاهدة كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وانقطارها وما تراه
من تكاثف ما يخرج من الانفاس في البرد الشديد كالثلج وكرؤية شبه الوان قوس قزح في قطعة
كاغذ او ما يجري مجراها اذا كانت موضوعة على ماء راكد وكانت الشمس على قرب احد الافقين وغير ذلك
من احوال المرايا وما يرى فيها من الصور والالوان وهذه كلها تجارب تحقق ما ادعاه من اسباب الاشياء
التي ذكرها من جملة المتكونات وانما تحقق ذلك بما ينضم اليه من القرائن والاحوال التي تجب الحدس
المفيد لليقين وان لم يحصل ذلك لبعض الناس بعد وتوقفه على ما اورده صاحب الكتاب فانما ذلك لخلل
في اصل الجبلة او لغفول عنه بسبب مهم نفساني غيره **قال** والدخان ما رجع منه لغلبة البرد عليه
شديدا او لم يشتد ولكن رجع لمصادمة الهواء الدائر لحركة الفلك كما ترد بعضا دائرة سهام
على جهات مختلفة وتحامل على الهواء وحركه فيحصل منه الريح وقد يتصادم فيها من غامتين عالية وسافلة
بالترد فيحصل منه الريح الدوار المسمى زابعة وقد يكون الزوابع من مقاومة ريحين مختلفتين تصادمان
وقد تصادف غيما فتديره في الهواء كثيرا وما انحبس من الدخان في الغيم تطلب مخلصا الى فوق ان بقي
فيه الحرارة او الى تحت لغلبة البرد بان يكون البخار والدخان تصاعدا معا ممتزجين فانعقد البخار سحابا
وانحبس فيه الدخان فيتقلقل وربما يكثر مدد مواده فتصعب تخلصه فيقاوم الغيم بقوة فيمزقه فيحصل
من شدة حركته ومصاكته صوت عظيم هو الرعد ومن اصطكاكه نارية وهي البرق وقد ينفصل الدخان
مشتعلا ان كان اغلظ فهو صاعقة تحرق الذهب في الكيس دونه والبرق يرى قبل الرعد لان
الصوت لا بد له من حركة الهواء والحركة دفعة فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية على ما بيّن فترى حركة يد
القصار وتسمع صوت الدق بعد بزمان والدخان ان استمر صعوده تصل الى كرة النار فيشتعل فان
اتصلت مادته الى الارض يرى الاشتعال منتهيا اليها فان تلطف بسهعة انقلب نارا فيشق فيظن
انها انطفت وان لم يلطف بسرعة وبقي زمانا ودارت مع النار الدائرة بموافقة الفلك كان منه الشهب
وذوات الاذناب وان انتجم ظهرت علامات حمر هائلة في الهواء فان استحجم لغلظ المادة
ظهرت سود وقد يحدث من بقيته مادة الشهب النجوم مع انه قد يكون ايضا من عبور على ارض
غلب عليها نارية **اقول** لما تكلم في الحوادث التي تكونها عن البخار من غير تركيب شرع الان في الحوادث
التي تكونها عن الدخان كذلك والذي ذكر منها في هذا الكتاب اثنا عشر وهي الريح والزابعة والتنين
الذي يرى في الجو والرعد والبرق والصاعقة والنار التي ترى ذاهبة من السماء متصلة بالارض
والشهب والكواكب ذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء وحرارة الريح التي

تسمى سموما واعلم ان من الاسباب المذكورة لهذه ما يحكم الحدس بانه لولا انضمام قوى روحانية توجهها
الاتصالات الفلكية اليها لما كانت كافية في ايجاد ما اوجبته من هذه الاشياء فان من الرياح
والزوابع ما تقلع الاشجار العظام وتختطف المراكب من البحار ومن الصواعق ما ينزل الى قعر
البحر فتحرق ما تمر به من الحيوانات التي فيه وربما وقع على جبل فدكه دكا وقد يكون جرم الصاعقة
دقيقا مثل حد السيف فيقطع ما يصادفه من الاشياء الصلبة بنصفين ولا يكون مقدار الاحتراق الا
قليلا هذا مع ان مادتها قد قيل انها تكون لطيفة جدا لشدة تسخنها واللطافة توجب ضعف الانفعال
لا قوة الفعل لا سيما مثل هذه الافعال العظيمة ومن الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى شهورا عديدة
وقد وجد فيها ما له حركتان طولية وعرضية وكانه ذكر هذه الاسباب وامثالها هنا
لا لانها تامة السببية بل لانها هي الاسباب المادية الطبيعية التي يشهد بها احوال التجربة وامور حدسية
اذ الطبيعي لو التزم ان يعطي علل هذه الاشياء التامة لكان يحتاج ان يخرج عن موضوع علمه ويكون مع ذلك قد التزم
ما لا يمكنه الخروج عن عهدته ولا الوفاء بما التزمه منه ولو قيل لصاحب العلم الطبيعي لم وقع الاختلاف
في امزجة اجزاء عضو واحد حتى ظهر في كل صغيرة منه الامور العجيبة والاحوال المختلفة وكذلك
في امزجة ريش واحد من الطاوس او غيره حتى استعد كل جزء منها للون من هذه الالوان
المشاهدة على ذلك الترتيب العجيب والتناسب اللطيف الانيق وامور اخرى يطول الكلام فيها
لما كان يمكنه ان ياتي في ذلك بما يكون مقنعا على سبيل التفصيل بل يعلم على سبيل الاجمال ان الامزجة المختلفة
موجبة لحصول استعدادات في المادة لامور مختلفة ولست اعني بهذا الاستعداد مجرد الامكان الذي لا ترجح
معه فان ذلك حاصل للمادة ابدا فان نسبة المادة الى قبول صورة الفرسية والانسانية على السواء وانما
بالمزاج يترجح قبول المادة لاحدهما فالاستعداد الذي معه الترجح هو الذي يفيده المزاج ولما العلل التامة
لكل واحد من مكونات عالم الكون والفساد على التفصيل مما ليس في قدرة الطبيعي من حيث هو طبيعي
ان يتكلم فيه على وجه يؤدي الى حقيقته فالاجمال اذن احرى به واولى **قال** والابخرة والادخنة ما يحتبس
منها تحت الارض وفيها ثقب وفرج فيها هواء وبخار ومياه فقد تبرد الابخرة والهواء فيصير ماء فماله
قوة ومدد ينبجس عينا ويجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء وليس للهواء مدخل من مخرج ومن منابعه
وما لا مدد له من العيون يركد وماله مدد الا ان اجزاءه متبددة في الارض واميه لا تحتاج الى المعاونة
حصلت منه القنوات ومياه الابار ايضا مما تقدم الا انه ليس بذي مدد تصل الى الانبساط على الارض واما الارض
وكذا بعض الابخرة اذا لم تجد منفذا زلزلت الارض وربما خسفت وقد يتخلص نارا ويحصل منها

صوت هائل وقد يكون تحت الارض ثقب واسعة ومواضع مثل الغيران فانهدت وانهدم
ما قابلها من الجبال والتلال وقد تحدث الزلزلة في موضع فتهدمت قلل جبل فيحدث من سقوطه الزلزلة
في ناحية اخرى **اقول** الوجه في كون ضرورة عدم الخلاء موجبة لجريان العيون المنبجسة على الولاء انه
كلما استحال ما في باطن الارض من الاهوية والابخرة المحتبسة ماء بسبب ما يعرض لها من شدة البرد
جرت تلك المياه من الاعالي الى الاسافل فانجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر اذ لو لم ينجذب
اليها ذلك لبقيت خالية ثم يبرد ذلك الهواء والبخار بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا ثم يجري
فيستمد هواء او بخارا غيره ثم لا يزال الامر كذلك الا ان يمنع منه مانع يحدث اما على التدريج او دفعة
وقد ذهب صاحب المعتبر الى ان السبب في العيون والقنوات وما يجري مجراها هو ما يسيل من
الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية والابخرة
المنحصرة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء
فلو كان بسبب هذه استحالتها لوجب ان تكون العيون والقنوات ومياه الابار في الصيف ازيد
وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة والحق ان السبب الذي ذكره
صاحب المعتبر معتبر لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب المذكور في هذا الكتاب وغيره من الكتب
المشهورة واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب فقط لا على انه لا يجوز
ان يكون ذلك سببا في الجملة وكثير من الاسباب المذكورة للاثار العلوية وغيرها من المكونات التي
حدوثها بغير تركيب مزاجي قد ذكرها اسباب الغير ولا مانع من ان يكون للواحد بالنوع اسباب متعددة
الا انه حدوثه يكون عن بعضها اكثريا وعن بعضها اقليا فهم في الاكثر يذكرون السبب الاكثري دون الاقلي
وربما ذكروا كل ما يعرفونه من الاسباب كيف كانت او كل ما يحتمل ان يكون سببا لذلك او يصلح للسببية
وان لم يجزموا بانه سبب في الواقع وعلى هذا يجب ان يحمل كلامه في عدة مواضع من هذا
الكتاب كما في اسباب الرياح والزلازل وغيرها **قال** فصل فيما يحدث من العناصر الاربعة
المواليد الثلاثة النبات والحيوان والمعادن **اقول** لما فرغ من الكلام في المكونات
التي حدوثها بغير تركيب مزاجي شرع الآن في المكونات التي يكون لها تركيب مزاجي وهي على
الاقسام الثلاثة التي ذكرها لان المكون التركيبي لا يخلو اما ان يحصل له حس وحركة ارادية
او لا يحصل له ذلك والاول هو الحيوان والثاني ان تحققنا له تغذيا ونموا وتوليدا
فهو النبات والا فهو المعدن وانما قلت اما ان يحصل له حس وحركة ارادية او لا يحصل له ذلك

المعلول النوعي ... محلفة ثابتة مثل الحرارة فان فرد امنها ... وفرد اما بالشمس ... بالنار ... بالتسخن

ولم اقل اما ان يكون له ذلك او لا يكون لانه لم يقم برهان قطعي على ان النبات او بعض انواعه
ليس له شعور او احساس ضعيف او حركة ارادية خفية وقد زعم بعضهم ان النخل لها ذلك فاحتج
بميل الانثى منها الى ذكر مخصوص من جملة نخيل كثيرة وقد شوهد ميلها الى جهته وان كان الريح
الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء من النهر وانحرافها عن صعودها
عن الجدار المجاور لها وادعى بعضهم ذلك في كل انواع النبات بل وفي الاحجار والمعادن
ايضا محتجا بانه لم يتحرك الى جهة دون غيرها الا لشعوره بان الى تحركها اولى بالنسبة اليه مما تحرك
عنها وليس شيء من امثال هذه الحجج يفيد اليقين بل ولا يحصل منها غلبة ظن ايضا اللهم الا ان يكون
ذلك بالنسبة الى بعض الاشخاص دون البعض فان الامور الحدسية لا يتعدى احكامها بحسب الاشخاص
كما عرفت وبهذا يستدل على ما ذكرناه من البحث المذكور في قسمي النبات والمعدن ومما يدل على تركب هذه
الثلثة من العناصر الاربعة انا اذا وضعناها في القرع والانبيق حصل منها جوهر ارضي ومائي وهوائي
واما الجوهر الناري فيدل على وجوده انه لا يدرك من حرارة طابخة وحامل تلك الحرارة هو النار
قال اللوح الثالث في المعادن فان الهواء المتخلص من البخار والدخان المحتبس في باطن الجبال
والاراضي يمتزج على ضروب بحسب اختلاف الامكنة والازمان والمواد فيحصل منه المعدنيات اما
الادخنة المحتبسة اذا غلبت يتولد منها جواهر غير منطرقة ولا ذائبة بالنار وحدها مثل النوشادر
والملح والنوشادر قد يتخذ من شحام الاتون بالتصعيد والملح قد يتخذ من الكلس والرماد
بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ويقرب تكونه من الملح الا ان النارية فيه اكثر وما
غلب فيه البخار على الدخان وانعقد صافيا انعقادا تاما كان منه جواهر غير منطرقة
عسرة الذوب كالبلور والياقوت ونحوهما والكبريت تحصل من بخار امتزج مع دخان وهواء
امتزاجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما
لم ينفصل عنه واذا امتزج البخار والدخان امتزاجا اقرب الى الاعتدال كان منها الاجساد
السبعة كالذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والخارصيني وانواع كل هذه
الزيبق والكبريت وهذا ما يرى من الزيبق متدرجا فيما اذيب منها ما المعدل الذي لا يتغير به آفة
يصير ذهبا والذي يلحقه آفة فاحد هذه على حسب الحوادث ويختلف باختلاف ما في الزيبقية
والكبريتية وغلظها واختلاطها وغلبة الكيفيات وعند ذوب هذه تميل الى التصاعد الجزء
اللطيف ويبقى الغليظ متيقنا وما يحصل من ذلك حركة دورية مما لا يذوب ولا ينطرق ولتصعب تحليله

فلغلبة الارضية فيه كالمرقشيثا والطلق وقلة المائية والدهنية فهذه ونحوها مما يصعب اذابته كبرادة
الحديد اذا شوي بالزرنيخ او الكبريت من ان يرتفع اليها الذوب ومايذوب ولا ينطرق كالزجاج فلغلبة
مائية وقلة دهنية وارضية وما ينطرق ويذوب فللدهنية المحفوظة الجزء المائية الانعقاد و
المائية الخاثرة وما يشتعل فيه النار ففيه غلبة هوائية او نارية وكل ما يعقد بالحر يذيبه البرد و
ما يعقد بالبرد يذيبه الحر والبخار تتكون من طبخه الحرارة اقول ان الجواهر المعدنية اما
ان يكون منطرقة او غير منطرقة فالمنطرقة هي الاجساد السبعة وهي الذهب والفضة والرصاص والنحاس
والحديد والاسرب والخارصيني وغير المنطرقة اما ان يكون عدم قبولها للطرق لغاية صلابتها
كالبلور والياقوت او لغاية لينها كالزيبق والتي في غاية الصلابة اما ان ينحل بالماء كالملح
والنوشادر واما ان لا ينحل بالماء كالكبريت والزرنيخ وقد قسمها المصنف في هذا الكتاب على وجه اخر وهي
انها اما ان لا تذوب ولا تنطرق كالمرقشيثا والطلق واما ان تذوب ولا تنطرق كالزجاج واما ان
تنطرق وتذوب كالذهب والفضة ولم يذكر القسم الرابع الذي يقتضيه القسمة العقلية وهو
ما ينطرق ولا يذوب وكانه لم يجد في المعدنيات ما هو بهذه الصفة والذي يدور على قسمين منه
ما يذوب بالنار وحدها كالاجساد السبعة ومنه ما لا يذوب بالنار وحدها مثل النوشادر
والملح واذا عرفت التقسيم فقوله ممتزج على ضروب بحسب اختلاف الامكنة ما علم ان بعض
الاراضي تؤدي مولدة لمعادن مخصوصة ولهذا لا يتولد بعض المعادن في اي بقعة اتفقت بل في اماكن
معينة وبقاع معروفة بذلك وهذا مما يفارق به المعادن انواع النبات والحيوان فان
القوة المولدة للمثل فيهما موجودة في اشخاص انواعها بخلاف الجواهر المعدنية فان حامل نظير تلك
القوة لها انما هو الاراضي والبقاع المخصوصة المتشابهة لا سبيل لنا الى معرفتها على التفصيل وقوله
والازمان اراد بذلك فصول السنة المختلفة بالحر والبرد ومسامتة الشمس وانحرافها عن المسامتة
وامور اخرى مما يختلف بها الازمنة لانها من حيث هي ازمنة لا اختلاف فيها فلا يوجب امورا مختلفة
اذ هو ترجيح من غير مرجح وقوله والمواد فمعناه ان المعادن يختلف باختلاف مادتي الدخان والبخار
فان منها ما الدخانية عليه اغلب من البخارية ومنها ما هو بالعكس من ذلك ومراتب كل واحد من الامرين
غير مضبوطة لنا ولا محصورة ومن المولدات التي للمعادن ما هو اقرب من ذلك كالاجساد السبعة التي
ذكر انها متكونة من الزيبق والكبريت اللذين كل منهما مركب من مواد لغرض هي ابعد مولدة يتولد منها
جواهر غير منطرقة ولا ذائبة بالنار بمجرد الانطراق وما يدفع الى عمقه بانبساط يعرض له في القطر الاول

مليلا قليلا لا بأن ينفصل منه شيء ولا بأن كان ممازجة شيء غريب والثالث هو الجسم الذي فيه رطوبة لازم
اليبوسة فتنبيل مع الملازمة وقوله والنوشاذر قد يتخذ من سخام الاتون بالتصعيد المذكور
ذلك ليكون دليلا على دعواه ان المادة الغالبة في النوشاذر هي الدخان والتصعيد عبارة عن
تحريك الحرارة اجزاء الجسم اليابس بعد تحليلها اياها الى فوق اذا كان ذلك بالتصاعد فان لم يكن بالتصاعد
فهو التدخين وان لم يكن الجسم الذي حركت الحرارة اجزاءه الى فوق يابسا فهو التقطير ان كان بالتصاعد
وحصلت منه اجزاء مائية والتبخير ان لم يكن كذلك وقوله والملح قد يتخذ من الكلس والرماد بان يطبخ
في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحا فانما اورده محتجا به على ان الاجزاء الارضية الداخنة هي الغالبة
في الملح والكلس هو غير المشتعل مما يحترق والرماد هو غيره مما اشتعل وتفرقت اجزاؤه تفرقا
تاما والمراد بالمشتعل انه الذي ينفصل عنه اما رطب حار دهني او يابس لطيف ينفعل لهذا
الاستحالة الى النارية والطبخ فانما هو حرارة معطية للشيء رطوبة ومحللة عنه رطوبة الا
ان ما تعطيه من الرطوبة اكثر مما تحلل عنه والمتحلل من ظاهره من الرطوبة الطبيعية اكثرها تحلل
منها من باطنه والقابل من ظاهره ايضا من الرطوبة الغريبة اكثر من الذي تقبله باطنه منها
ويكسبه الحرارة الرطبة تحللا ولا نضج الطبخ الا فيما في جوهره رطوبة فان التراب الصرف لا يطبخ ولا ينضج
ايضا في الرطب المحض فان الماء غير قابل للطبخ ايضا وقوله والنوشاذر يقرب يكون من الملح الا ان النارية
فيه اكثر انما حكم بالكثرة النارية فيه لانه عند التصعيد لا يبقى شيء منه اسفل وقوله كان منه جواهر
غير منطرقة عسرة الذوب كالبلور والياقوت وما يجري مجراهما من الاحجار وامثالها وليس ذلك يقيني
ولو كان يقينيا لما دل على قبولها للذوب دلالة قطعية وكثير من الاحكام المذكورة في هذا الباب مبنية
على التساهل والنظر قوله والزيبق بخار ممتزج مع دخان لطيف امتزاجا محكما لم ينفصل عنه
فاعلم انه قد شبه تكون الزيبق بقطرات الماء الذي يغشاها اجزاء ترابية كالغلاف لها بان الاول
قطرة منها قطرة الخرق الغلاف فان صاير غلافا واصلا لها لانه من مائية خالطت ارضية لطيفة
كبريتية مخالطة شديدة حتى ان كل جزء يتميز منها يغشاه شيء من تلك اليبوسة كانها جلدة لذلك الجزء
المتميز وسبب بياض الزيبق هو صفاء مائيته وبياض ارضيته اللطيفة وممازجة هوائية له قوله
واذا امتزج البخار والدخان امتزاجا اقرب الى الاعتدال كان منها الاجساد السبعة كالذهب والفضة
والنحاس والحديد والرصاص والخارصيني واعلم انه لما ذكر ما كان الدخان فيه غالبا على البخار ثم ذكر بعده
ما كان البخار فيه غالبا على الدخان ذكر ههنا ما كان فيه قريبا الى الاعتدال اذ لا سبيل الى الحكم بالاعتدال

اي مع ملازمة الرطوبة اليبوسة وذلك لشدة الامتزاج منهما لا يستقل احدهما عن الاخر

كل من الكلس والرماد يحترق غير ان الاول الكلس يحترق غير مشتعل والرماد يحترق مشتعل والمراد بالمشتعل هو ان ينفصل منه الرطوبة ... الاصلية التي بها الالتحام وهي التي تسميه الاطباء بالرطوبة الاولى وتلك تكون في المواليد الثلثة النبات والمعدن والحيوان ... اكثر ما ياخذونه من الجلود مثل جلد الحمار والبغل ومن العظام اذا ... والاحجار عند انعقاد النيران القوية وعند انفصال هذه الرطوبة الملحية عن المركب ... ذلك المركب اي يبقى رمادا

وكونهما في هذا الكلام اشعار بان البلور والياقوت وما يجري مجراهما من الاحجار قابلة للذوب الا ان قبولها لذلك انما هو بعسر لا بسهولة وهذا الحكم يحتاج فيه الى التجربة فكان صاحب الكتاب لم يتبع فيه بغلبة البخار على الدخان في هذه الاحجار

الحقيقي منهما وهذا ايضا من الاحكام الظنية لا القطعية فيما ارى واتيانه في اول السبعة بكاف التشبيه
غير لائق بهذا الموضع لانه ذكر السبعة كلها بعينها لا ما هو شبيه بها او ببعضها وكان الاولى ان يقول
عوض كالذهب وهي الذهب الى اخره واراد بالرصاص الابيض والاسود وهو الذي يسمى بالاسرب
وقد عرفت هذه السبعة بانها اجساد منطرقة صابرة على النار ذائبة فبالمنطرقة تميزت عما هو
كالزجاج والمينا وبالصابرة على النار يميز عن مثل الشمع المنتحر بالنار وبالذائبة عن الاكلاس
وما هو في حكمها من الاحجار وليس لقائل ان يقول ان الحديد غير داخل في هذا التعريف لكونه لا يقبل
الذوب لانا نقول انه بالتجربة قبلها لا كما يتخيله قوله والتولد كل هذه الرسوب والكبريت اشار
بهذه الى السبعة المذكورة خاصة لا الى كل ما مضى ذكره من المعدنيات وقوله ولهذا ما يرى من الرصاص
منه حرا فيما اذيب منها نفس الحجة فيما ادعاه من كون الزيبق عنصرا لها ومنه وجهان احدهما ان
لم يذكرها اصحابها تعلق الزيبق بها وثانيهما انه اذا عقد الزيبق برائحة الكبريت كان كالرصاص البلم
ابقناعيه الا ان تؤيدها حدس موجب للتيقن فان قيل لما انه لم احتج على عنصرية الزيبق لها ولم يحتج
على عنصرية الكبريت مع ان دعواه بعمهما قيل له قد سبق ان الزيبق من مائية كبريتية تقتضيها لها دليل
على عنصرية الكبريت لها ولان التجربة والامتحان دلا على ما زعم ارباب صنعة الكيميا ان الذهب والفضة
مركبان من الزيبق والكبريت وجزم الحكم بذلك موقوف على التجربة او الحدس وقد تشكك صاحب المعتبر على ذلك
بانا لا نجد الزيبق والكبريت في المواضع التي تتولد فيها الذهب ولا نجد شيئا من الذهب في المواضع
التي تتولد فيها الزيبق او الكبريت وكذلك باقي السبعة ولو كانت متولدة منهما لكان الامر بخلاف
ذلك وليس بشك قادح في المدعى بل هو حجة لنا في خلافه قوله فالمعتدل الذي لا يعتريه
انه يصير ذهبا والذي يلحقه افة فاسد هذه على حسب الحوادث ويختلف باختلاف صفاء مادتي
الزيبقية والكبريتية وغلظهما واختلاطهما وغلبة الكيفيات فاعلم انه يشير بذلك الى ما قيل
من ان الزيبق والكبريت اذا كانا صافيين وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخا تاما فان كان
الكبريت احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة يتولد الذهب وان كان الكبريت ابيض يتولد الفضة
وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن حصل قبل استكمال النضج وصل اليه برد عاقد
يتولد الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان في الكبريت قوة احراقية تولد
النحاس وان كان الزيبق غير جيد المخالطة للكبريت تولد الرصاص الابيض فان كان الزيبق والكبريت
رديين فان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكان الكبريت مع ردائته محرقا تولد الحديد وان كانا

وجعل من الزيبق مثل يد الهاون فان ذلك يجمع تمام الاجزاء الذهبية التي في الرصاص الابيض اذا اذيب ووضع له يد الهاون المعقود من الزيبق وذلك ظاهر ان الزيبق ... للذهب ... وعقد الزيبق عند اصحاب الكيميا من انفس الاعمال ويضنون به كل الضن قوله اذا عقد الزيبق برائحة الكبريت قال مولانا نصير الدين الكاشي عقد برائحة الكبريت غير محقق لي كيفيته ويشبه ان يكون باحد وجهين بخلط الكبريت بالزيبق او بان يدخن الزيبق بالكبريت حتى ينعقد والله اعلم

مع ردآئهما ضعيفي التركيب تولد الرصاص الاسود وهو الاسرب والذي دعوه مصححا للحكم بهذه
الدعاوى هو ان اصحاب الكيميا يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن
غالب او حكم قطعي بان الامور الطبيعية مقارنة للامور الصناعية والكيميا عبارة عن سلب الجواهر
المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافادة بعضها خواص بعض ليتوصل الى اتخاذ الفضة
والذهب من غيرهما من الاجساد وهو من فروع العلم الطبيعي وذهب صاحب المعتبر وكثير من
الناس الى الكان والرئيس ابن سينا كان من المتحمسين له والاحتمال العقلي ثابت فيه لان انفصال
الذهب والفضة عن غيرهما من المعادن انما هو بامور زائدة على الجسمية المشتركة فيها عارضة لها كاللون
والرزانة في الذهب ولا مانع من اكتساب الجسم ذلك لكن الطريق في ذلك لا شك في عسره قوله
وعند ذوب هذه يميل الى التصاعد الجزء اللطيف ويمنعه الخليط منها وما فيحصل من ذلك
حركة دورية فاعلم ان الحرارة من شانها اماله الميل المصعد فكلما كان الجسم الطف كان اقبل للخفة
من الحرارة فالهوا اقبل لذلك من الماء الذي هو اقبل له من الارض والمركب من لطيف وكثيف تبادر
الاقبل منهما للتصعد قبل مبادرة الابطا فيعرض من ذلك تفرق المختلفات وجمع المتشاكلات لان
تلك الاجزاء اذا تفرقت بالحرارة انضم كل منها الى مشاكله ومايكون من نوعه وهذا هو معنى ما يجري في
كلامهم من ان الجنسية علة الضم وهذا التفريق والجمع انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائط
شديدة الالتحام اما الذي يكون التحام بسائطه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف
الذان فيه قريبين من الاعتدال او لا يكونا كذلك فان كان الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدث
له حركة دورية كما في الذهب لان اللطيف كلما مال الى التصعد جذبه الكثيف المائل الى
الانحدار ولاجل التلازم بينهما المانع من تفرقهما يتولد من تجاذبهما الحركة المذكورة وان كان الثاني
فان كان الغالب هو اللطيف فربما استصحب الكثيف وتصاعدا بالكلية وربما تبقى الكثيف او
شئ منه وهذا كالنحاس المزنجر زنجرة محكمة بالنوشادر اذا قوي عمل الحرارة فيه على ما ذكر
ارباب التجربة فان لم يكن غالبا جدا فربما اثرت النار بحرارتها العوية في تليينه لا في تسييله
وربما لم تقو ايضا على تليينه كالطلق والنوره اللهم الا بشئ من الحيل واذا عرفت هذا علمت
ان الذي حكم به غير عام في الاجساد السبعة بل هو مختص ببعضها كالذهب والفضة لقرب ما فيهما من
الجوهرين اللطيف والكثيف من الاعتدال وكانه اراد ان الحكم المذكور لا يخرج عن هذه السبعة
الى غيرها من المعادن لا انه يجري في جميعها وحاصلا لكل واحد منها ولم اجد اهل التجربة حكوا به

اي الامور الزائد العارضة كاللون والرزانة ونحو ذلك

والمشهور عند الطبيعيين هو الذي ذكرته واليه يؤدي العبارة قوله وما سطح ويذوب فالدسمية
المحفوظة العزلة التامة الانعقاد والمائية الخاثرة اراد بالخثورة ما يكون واسطة بين الحل الى العقد
وهي قد يكون لمخالطة الارضية للماء او لمخالطة الهوائية للمائية كما في الزبد اذ هو هوا يحيط به
سطح مائي قوله وكل ما يعقد بالحر يذيبه البرد وما يعقد بالبرد يذيبه الحر فاعلم ان المائية
من شانها الجمود بالبرد والانعقاد باليبوسة وان تختثر لمخالطة شئ ارضي وتتحلل وترق بالحر
ومن شان الارضية اشتداد جفافها بالحر وسيلانها وانتداؤها بالبرد والحر يجفف
اليابس ويجففه ويرقق الرطب والبرد يجمد الرطب ويلين اليابس واليابس يجمد والرطوبة
مذيبة محللة والحرارة تعين كلا منهما على فعله فالرطب اذا كان حارا كان اشد تحليلا لما من شانه
ان يتحلل به واليابس اذا كان حارا فهو اشد تعقيدا لما من شانه ان يعقده واذا عرفت هذه
الاصول ستريها صحة الحكمين المذكورين وبين لك بها انه انما حكم على الاول بالغالب على الموسه
وما حكم عليه بالحكم الثاني بالغالب عليه الرطوبة قوله والحجارة يكون من طين يطبخه الحرارة فاعلم
ان الحجر يكون بحسب التحجير وبحسب الجمود ومتى عملت الحرارة في الطين اللزج حتى استحكمت الممازجة
من رطبه ويابسه صار ذلك الطين حجرا لكون العقاع ومن هذا السبب ايضا يتكون الجبال فان الحرارة
العظيمة اذا صادفت طينا كثيرا لزجا اما دفعة او على مرور الايام عقدته حجرا عظيما والسبب
الاكثري في ارتفاعه اختلاف اجزائه بعد تحجره في الصلابة والرخاوة فاذا وجدت مياه شديدة
الجري او رياح عاصفة انحفرت الرخوة وبقيت الصلبة مرتفعة عنها ثم لا تزال السيول
والرياح تغوص في ذلك الحفر حتى تغور غورا شديدا وتبقى الاجزاء الصلبة شاهقة وهي
الجبل وربما كان تكون الجبال لتراكم عمارات تخربت في ازمنة متطاولة وربما كانت لاسباب
اخرى غير هذه والعلة الغائية في تكون الجبال هو ان اكثر العيون والسحب والمعادن انما تكون
فيها او فيما يقرب منها اما العيون فانها لصلابتها يحتقن الابخرة فيها ولا ينفصل عنها وقد عرفت
ان الابخرة المحتقنة مبدأ ومادة للعيون وشبه لم يكن مستقر الجبال مياها وقد شبهوا الجبال
بالانابيق والاراضي التي تحتها بالقروع والعيون بالاذناب والبحار والاودية بالقوابل واما
السحب فلما في باطنها من النداوة ولما يبقى على ظواهرها من الثلوج والانداء سبب البرد الذي
يوجبه ارتفاعها وشهوقها ولاحتباس ما يتصاعد منها من الابخرة المانع لها من التفرق والتحلل
واما المعادن فلان مادتها الابخرة الباقية مدة مديدة في موضع واحد ولا يكاد ان توجد الا في الجبال

فهذا ماذكر من منافعها ولعل فيها من المنافع ما لا نحيط به علما والله اعلم بحكمه **قال**
المقصد الرابع في النفوس وفيه موارد **المورد الاول** في النفس النباتية انه تشاهد من النبات
احوال مثل النمو والتغذي لو كانت للجرمية او للصورة عمت لعمت ايضا وليس فليس فاذن له
ذلك بما يحصل من واهب الصور من صورة لمزاج وقع له اتم مما للمعادن فتلك الصورة هي مبدا الافاعيل
انتفت عن غيره **اقول** اعلم ان الافاعيل الصادرة من انواع الاجسام تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين الى
ما يكون صادرة عن ارادة وادراك والى ما لا يكون صادرا عن ارادة وادراك ولا يجوز تبديل لفظي الارادة
والادراك بالمريد والمدرك والا لم يكن القوى النباتية مرتبطة للحيوان وليس المعنى بصدور الفعل
عنهما او لا صدوره عنهما كونه كذلك كيف اتفق اذ كل الممكنات صادرة عن علوم المبادي المفارقة
كما ستعلم بل المعنى به كونه صادرا او غير صادر عنهما بالنسبة الى الاثر الذي به تقوم ذلك النوع من
الاجسام نوعا بالفعل وهذا مما ينبغي ايضاحه والتنبيه عليه وان لم يكن يسطروا فيما وجدناه من
كتبهم وكل واحد من هذين القسمين ينقسم ايضا الى قسمين الى ما لا يصح الا الى جهة واحدة والى
ما يصح الى جهات مختلفة والنفس النباتية هي التي يصدر عنها الافاعيل التي من قبيل القسم الثاني
من القسم الثاني وهي الافاعيل التي لا تصدر عن ارادة وادراك و يصح مع ذلك الى جهات مختلفة
كالقوة الذي هو زيادة في الاقطار المختلفة مع انا لا نشعر به ولا نقصده واما القسم الاول منه فهو
المسمى القوة التسخيرية وهي الطبيعة كالقوة المحركة للحجر الى اسفل وقد عرفت ان بعضهم ادعى صدور
هذه الحركة وامثالها عن شعور وقصد فيه لكن لا يعنى به علوم المبادي المفارقة واراد انها
وقسيما القسم الاول جعلوا الاول منهما هو الحركات التي تصدر عن النفس الفلكية وان سلمنا انه لا تصدر
عنها حركات الى جهات مختلفة فانا لا نسلم انها لا تصح عليها باعتبار ارادات متجددة لو كانت لها
مع ان النفس الفلكية جاز ان يكون لها حركات مختلفة كالحركات التي للافلاك كل كوكب ان كانت كاعضاء
حيوان واحد وكانت صادرة عن نفس واحدة فان ذلك مما لم يقم على بطلانه برهان ولما كانت الاجسام
مشتركة في الجسمية فلو كانت الاحوال المشاهدة من النبات كالتغذي والنمو وتوليد المثل لاجل
الجسمية العامة لكانت الاحوال المذكورة حاصلة لكل جسم وكانت عامة ايضا لان الاشتراك
في الملزومات يقتضي الاشتراك في اللوازم لكن هذه الاحوال لاجل صورة من الصور النوعية التي للبسائط
كالصورة المائية والهوائية والارضية اذ لو كانت لصورة المائية مثلا لكان كل ماء كذلك فكان الحكم
المذكور عاما لكل المياه وليس كذلك فليس المقدم حقا وههنا وجه اخر لم نذكره في هذا الكتاب

ومواد الصور العنصرية والصور الجسمية متساوية في كل الجسم وجزئه والا ما عدل الى الجسم النباتي
انما هي لمجموع ذلك الجسم لا لكل واحد من اجزائه واخلاطه واذا ثبت ان هذه الاحوال عن علة لا بالجرمية
ولا لصورة تعم نوعا من انواع الاجسام البسيطة تعين انها لصورة تابعة للاجسام المركبة ولا لكل
مركب بل للمركبات المزاجية فالمزاج هو المعد لحصول تلك الصورة لا العلة الفاعلية لها وبرهان
ذلك ستحققه مما يرد عليك واما العلة الفاعلية لهذه الصورة فانها يجب ان لا يكون جسما ولا
جسمانيا والا لوجب التعميم المنفي فيما سبق وذلك هو المعبر عنه بواهب الصور لانه هو العلة الموجبة
لوجود الصور وانما اختلفت الصور بسبب اختلاف الامزجة وكلما كان المزاج اتم كان استعداده لقبول
صورة اكمل فالمزاج المعد لقبول اثار النفس الانسانية اتم من المزاج المعد لقبول اثار نفوس الحيوانات الاخر
والمزاج المعد لقبول اثار النفس النباتية اتم من المزاج المعد لقبول الصور المعدنية وفي المشهور ان
المزاج المعد لقبول الصورة الاكمل اقرب الى الاعتدال الحقيقي من المزاج المعد لقبول الصورة الانقص وما وجدت
لهم برهانا على ذلك ولعله هو المراد بالاتم ههنا اتباعا للمشهور ولعله عدل عن المشهور لكونه لم يجد البرهان
عليه واراد بالاتم ما كان اعداده لقبول الكمال من الواهب اشد واقوى وذلك واضح لا يحتاج الى برهان
قال ولما لم يحصل الاشخاص النباتية ونحوها دفعة على كمالها الممكن ولا على وجه لا يتحلل منها شيء
ولا على وجه لا يلحقها فساد والعناية الالهية ستعرف انها تستبقي نوع ما لا بقاء لذاته فباعتبار
هذا احتاج النبات ونحوه الى المبادي افعال ثلثة **اقول** المقصود من هذا الكلام بيان وجه احتياج
اشخاص النبات والحيوان الى القوى الثلثة المذكورة وهي الغاذية والنامية والمولدة والوجه في
ذلك ان الاشخاص المذكورة باعتبار ان كمالها المقداري الذي يمكن حصوله لها لا يحصل لها دفعة بل على التدريج
تفتقر الى القوة النامية وباعتبار ان تلك الاشخاص لم تحصل على وجه لا يتحلل منها شيء كالمحدد وما معه من
الاجسام الفلكية افتقرت الى القوة الغاذية لتخلف بدل ما يتحلل وباعتبار انها لم تحصل على
جهة لا يلحقها فساد افتقرت الى القوة المولدة التي تستحفظ بها الانواع بتعاقب الاشخاص على ما ستعرف
من وجوب ذلك في العناية الالهية وقوله ولما لم يحصل الاشخاص النباتية يجب ان نفهم منه عدم
وقوع ذلك عندنا لا عدم امكان وقوعه كما قد ظن جماعة فان حصول شخص كامل دفعة مما لم يقم عندنا
البرهان على امتناعه وقوله ونحوها اراد به اشخاص الحيوان فانها مشاركة لاشخاص النبات
في هذه الاحوال المذكورة وقوله دفعة على كمالها الممكن يريد انها وان كان يطلق وجودها دفعة
فان وجودها على المقدار الذي هو قوته ان يبلغ اليه لا يوجد دفعة بل تدريجا وكمالها المذكور يجب ان يقيد

بالمقادير فان ذلك وان لم يصرح به في الكتاب لفظا فهو الذي عناه معنى قوله والغاية الا لغيبة
سنعرف انها تستبقي نوع ما لا بقاء لذاته كانه يشير بذلك الى طريقته في الامكان لا شرفا التي يدركها في علم
الالهي وقوله فباعتبار هذا احتاج النبات ونحوه الى مبادي افعال ثلثة اشار بنحوه الى الحيوان
وانما لم يقل احتاج الى افعال ثلثة بل حكم باحتياجه الى مبادي تلك الافعال لان الافعال المذكورة معلومة لنا
بالمشاهدة والوجدان لا حاجة الى اثباتها بهذه الحجة بل الذي يفتقر الى اثباته بها هو المبادي التي صدرت عنها
تلك الافعال اذ لا بد للفعل من مبدأ فاعل وانما لم يكن للثلثة مبدأ واحد بل مبادي ولهذا ذكرها بلفظ الجمع لما
ستعلمه في علم ما بعد الطبيعة من ان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يصدر عنه امران بل لا يصدران
الا عن شيئين او عن شيء واحد باعتبارين والمجموع المركب منه ومن احد اعتباريه مغاير للمجموع المركب منه
ومن اعتباره الآخر فكان لكل واحد من المجموعين مبدأ على حدة وسيأتي في القوى الحيوانية ما يشد اتضاحا
من هذه قال والقوى فيه اما ان تكون قوة متصرفة في مادة الغذاء لتحيله الى شبيه جوهر المغتذي
لبدل المتحلل من اجزائه وتسمى الغاذية او تكون قوة موجبة لزيادة في اجزائه على تناسب طبيعي
في الاقطار لا كيف اتفق حتى يبلغ الى النهاية ما فيه من معدلاته وهي النامية او قوة توجب اختزال فضلة
من المادة لتكون مبدأ لشخص آخر وهي المولدة اقول ان القوى النباتية اما لاجل الشخص او لاجل
النوع والتي لاجل الشخص هي الغاذية والنامية والتي لاجل النوع هي المولدة وللغاذية افعال
ثلثة الاحالة والتشبيه والالصاق فانها تحيل المطعوم على مراتب مختلفة حتى يصير خلطا اولا ثم تجعل
ذلك الخلط شبيها بجوهر العضو المغتذي ثانيا وتلصقه بذلك العضو ثالثا لتكون بدلا عما تحلل من
اجزائه بدلا منها مالسا فهي قوة متصرفة في مادة الغذاء اي فيما يؤكل ويشرب لتحيله الى شبيه جوهر
المغتذي وذلك على وجوه منها الاستحالة التي تعرض لمادة الغذاء وهي في الفم ويدل عليها
كون الحنطة الممضوغة منضجة للدماميل بخلاف المدقوقة ومنها استحالتها في المعدة والامعاء
حتى تصير مثل كشك الشعير ومنها استحالتها في الكبد حتى تصير الاخلاط الاربعة المشهورة وبعد
الاستحالات المذكورة يحصل التشبيه والالصاق عند وصولها الى الاعضاء والمباحث الطبية
تحقيق ذلك على التفصيل والنامية قوة موجبة لزيادة في اجزاء الجسم على تناسب طبيعي في اقطاره
اي انها تزيد في كل واحد من الطول والعرض والعمق بنسبة زيادتها في الآخر لا زيادة حاصلة على
غير هذا الوجه او كيف اتفق وبهذا التناسب المذكور امتاز النمو عن الزيادات الصناعية فان الصانع
اذا زاد في طول جسم نقص من عرضه او عمقه او بالعكس وغاية هذه الزيادة التي على هذا الوجه المذكور

ان يبلغ ذلك الجسم الى انتهى ما في قوته ان يبلغه من المقدار وهو غاية النشو وبهذا امتاز النمو عن الزيادات
الخارجة عن الامر الطبيعي كالورم وعن الزيادات التي هي السمن اذ ليس المقصود بها ان يبلغ الجسم الى غاية نشوه
والمولدة قوة توجب اختزال فضلة من المادة لتكون مبدأ لشخص آخر وقيل اي المقصود عن المولدة هي
التي تفيد تلك الفضلة بعد استحالتها الصور والقوى والاعراض واعلم ان مبدأ التغذية والنمو
والتوليد لا يجوز ان يكون حالا في روح او عضو لان ذلك لا يزال في التحلل والتبدل ولو ابدل المحل تبدل
الحال بالضرورة والحافظ للنوع المستبقي للبدل لا يجوز ان يكون الذي فات اذ الشيء بعد عدمه لا يؤثر
ولا الذي حدث لانه فرع البدل وفرع الشيء لا يتصور ان يكون مستبقيا له وليس في جسم النبات
وبدن الحيوان جزء ثابت يصح ان ينسب ذلك اليه ولا يصح نسبته ايضا الى النفس مدبرة عن طبيعة
فانك ستعلم ان النفس وجدانية وان ادراكها لذاتها بعين ذاتها فلو تركب من مدرك وطبيعة
غير ادراكية ثم انا نعلم قطعا ان نفوسنا غافلة عن هذه التدبيرات المتقنة ذوات النظام واذا
علمنا فانما نعلمها بضرب من الاستدلال ولا نكر ايضا ان سبب هذه الامور الجوهر عديم الشعور
ولا الى قوة متشابهة الحال لان كل واحد من هذه له افعال متعاينة وحركات مختلفة وكيف تصدر هذه
التحريكات المختلفة الجهات على نظام واحد وترتيب متقن من طبيعة غير ادراكية وامر غير ذي شعور
هذا مما لا يقبله العقل السليم فاذن المبدأ لهذه الاشياء هو امر مدرك خابع يسمونه رب النوع وربما
اياك تنمه بحشيش والذي في اجسام النبات وابدان الحيوان انما هو ميول الجذب او دفع او الضم
وبتلك الميول التي نسميها ههنا بالقوى وربما نقطع بالحدس لا ذكر وهذا اشار صاحب الكتاب في كتب
من كتبه ونقلها عن محققي الاولين قال وهذه في بعض النبات تتعلق بشخص واحد وفي بعض كما
للنخيل والحيوانات ايضا تتعلق بشخصين في احدهما مبدأ الفعل وفي الثاني مبدأ الانفعال و
المولدة تستخدم القويين والنامية تستخدم الغاذية وتخدم الغاذية قوى اربع الاولى الجاذبة
اذ لا بد لها من قوة تجذبها والثانية الهاضمة اذ تفتقر الى قوة تحلل الغذاء لتستعد لقبول
تصرفها والثالثة الماسكة اذ لا بد مما تمسك ليتصرف الهاضمة تصرفها والرابعة الدافعة لما
لا يقبل المشابهة والدليل على ان الغاذية غير القويين بقاؤها بعدهما الى حين الاجل والنامية غير المولدة
لوجودها دون هذه الباقية بعدها وفي الفحم من الثمار لا مولدة بخلاف ها يتبين اقول قوله
في احدهما مبدأ الفعل وفي الثاني مبدأ الانفعال يشير بالذي فيه مبدأ الفعل الى الذكر وبالذي
فيه مبدأ الانفعال الى الانثى فان حتى الانثى فيه قوة منعقدة وليس فيه قوة عاقدة اذ لو كان فيه

قوة عاقدة لكان اذ الآت المادة القابلة للانعقاد حصل الانعقاد لا محالة اذ لا معنى للقوة
العاقدة الا ذلك وحيث لم يكن الامر كذا فليس بذي قوة عاقدة واما منع الذكر فلا شك
في وجود القوة العاقدة الا ذلك وحيث لم يكن الامر كذا فيه ولها القوة المعقدة ففي وجودها
فيه خلاف بين المعلم الاول وجالينوس فان المعلم الاول يثبته وجالينوس ينفيه والاليق بهذا
المختصر نقل الاحتجاجات في هذا الباب قوله والمولدة تستخدم القوتين يريد انها تستخدم
الغاذية والنامية اما استخدامها للغاذية فبما يمدها من الغذاء ومن الظاهر ان المادة
التي تتصرف فيها المولدة كالمني من الحيوان والبزر من النبات لولا الغاذية لما حصل واما
استخدامها للنامية فبما تفيد من التمديدات المشاكلة قوله والنامية تستخدم الغاذية
فاعلم ان الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه بالعضو المغتذي ولا توجب زيادة
المقدار بل الموجب لذلك هو النامية واما الغاذية لو انفردت لما اوجبت الا المساواة ومن المعلوم
ان زيادة المقدار لا تتصور الا بعد الافعال الثلاثة المنسوبة الى الغاذية على ان بعضهم قد زعم
ان النامية هي الغاذية بعينها فان فعلها واحد الا انه ان كان على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء
وان كان ازيد منه فهو النمو قوله ويخدم الغاذية قوى اربع الاولى الجاذبة اذ لا بد لها من قوة
تميزها يريد ان الغاذية تفتقر الى ما تجذب اليها متميزة وهو الغذاء كما سبق مع انه يحتمل ان يكون
تميزها بتصحيف تمدها اي تاتيها بمدد كما ذكر في غير هذا الكتاب وهذه القوة موجودة في المعدة
والرحم وساير الاعضاء اما الدليل على وجودها في المعدة ان حركة الغذاء من الفم اليها اما ان يكون
ارادية او طبيعية او قسرية لا جائز ان يكون ارادية والا لكان الغذاء حيوانا متحركا بالارادة وليس
الامر كذا ولا جائز ان يكون طبيعية لان الطبيعي انما يكون الى جهة واحدة ولو جعل راس الانسان على الارض
ورجلاه في الهواء لا امكنه ان يزدرد ازدرادا تاما كما لو كان على الوضع المعتاد واذا بطل القسمان
تعين كونها قسرية فلا بد لها من قاسر وهو اما دافع من فوق او جاذب من اسفل لكنه ليس بدافع من فوق
فانا نجد المري والمعدة عند الحاجة الشديدة الى الغذاء تجذبان الطعام عند المضغ من غير
ارادة الحيوان ولانا نجد المعدة تجذب الطعام اللذيذ الموافق لها بسرعة فان من تناول غذاء ثم
تناول بعده الحلواء واستعمل القيء كانت الحلواء هي التي تخرج بالقيء اخيرا وذلك لجذب المعدة
لها الى قعرها ففي المعدة قوة جاذبة وهو المطلوب واما دليل وجود هذه القوة في الرحم انها
اذا كانت قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها وكانت مع ذلك خالية من الفضول فانها عند الجماع تجذب

الاحليل جذبا محسوسا واما دليل وجودها في باقي الاعضاء ان الاخلاط الاربعة ممتزجة في الكبد
ثم يتميز بعضها عن بعض وينصب كل واحد منها الى عضو معين فلولا ان في ذلك العضو قوة جاذبة له اليه
لما كان ذلك الخلط مختصا بذلك العضو الخاص قوله والثانية الهاضمة اذ يصير الى قوة تحيل الغذاء
لتستعد لعود تفرقها الاشبه ان تحلل تصحيف من النساخ وصوابه تحيل وهو الذي وجدته في جميع
النسخ المصححة التي وقفت عليها هو تحلل من التحليل وهو غير مناسب في هذا الموضع على ما ارى والهضم هو
تغيير الغذاء الى حيث يصلح ان يصير جزءا من المغتذي بالفعل ولذلك التغيير مراتب اربع وقد مضى
ذكرها قوله والثالثة الماسكة اذ لا بد مما يمسك ليتصرف الهاضمة بعرفها هذه القوة ايضا
موجودة في المعدة والرحم وساير الاعضاء اما في المعدة فلانها تحتوي على الغذاء احتواء تاما بحيث
تماسه من جميع الجوانب لا يبقى بينها وبينه فرجة وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها قد تمسك الغذاء
القليل ولا تمسك الكثير اذا كانت الماسكة ضعيفة كما في سوء الاستمراء فتحدث النفخ والقراقر
ولولا ان في المعدة قوة ماسكة لما كانت الاغذية الرطبة لابثة فيها وكانت المعدة لازمة لها من كل
الجوانب واما اثبات هذه القوة في الرحم فلانا نجدها بعد اجتذاب المني اليها منضمة انضماما
شديدا من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل والان طبيعة المني
النزول الى اسفل لثقل جرمه فلولا هذه القوة لما وقف واما اثباتها في ساير الاعضاء فلمثل
هذا السبب قوله والرابعة الدافعة لما لا يقبل المشابهة الدليل على وجود هذه القوة انا نجد
الامعاء عند التبرز كانها تنتزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل ونرى الاحشاء تتحرك الى
اسفل ايضا والاغذية تتركب من جوهرين احدهما يكون صالحا لان يتشبه بجوهر المغتذي والاخر
لا يكون صالحا لذلك وهو الذي يدفعه الدافعة بالتبرز والبول والعرق والوسخ الخارج اما
من المنافذ الظاهرة كالاذن والانف او الخفية كالمسام الضيقة وبالورم المنفجر و
بالزيادة النابتة كالشعر والظفر وقد يكون ما من الاغذية ما هي متشابهة الاجزاء فلا يكون من
جوهرين كالخبز وهو ضعيف اذ التشابه المحسوس لا يمنع من التركب من المختلفات في نفس الامر
قوله والدليل على ان الغاذية غير النامية بقاؤها بعدها الى حين الاجل فاعلم ان الغاذية موجودة
من اول العمر الى آخره والنامية موجودة في اول العمر الى آخره والمولدة موجودة في اوسط العمر اما
دون اوله فقط او دون اوله وآخره كما هو حق النساء على ما نجده في الواقع قوله والنامية غير المولدة
لوجودها دون هذه الباقية بعدها معناه ان الدليل على مغايرة النامية للمولدة ان النامية توجد

نفوذه وتمزيه وذلك احالة فليس تصحيف كما توهمه بعضهم ثم

توجد بدون المولدة كما فى اول العمر والمولدة تبقى بعد النامية كما فى اواسط العمر عند سن الكهولة
قوله وهى انضج من الثمار لا مولدة بخلاف ما اذا سرد بالنضج ما لم ينضج نضجا طبيعيا والنضج من احالة
توجها حرارة الجسم حتى رطوبته لتبلغه الى الغاية مقصوده والفرق بين الفجاجة والتهوة كون التهوة
تقال فى مقابلة النضج المتعلق بالصناعة فى الاكثر والفجاجة تقال فى مقابلة الطبيعى منه فى الاغلب
والمعنى ان الثمرة النجة كالحصرم ليس فيها قوة مولدة مع ان القوتين الباقيتين اعنى الغاذية والنامية
موجودتان فيه ولولا التغاير لزم ان يكون الشى الواحد موجودا معدوما فى حالة واحدة بالنسبة الى
شى واحد وذلك معلوم البطلان بديهة واعلم ان فى القوى النباتية مباحث كثيرة ولا يناسب
هذا الشرح اكثر من هذا قال المورد الثانى فى النفس الحيوانية واذا امتزجت العناصر امتزاجا
اتم مما سبق من النبات قبلت كمالا اشرف من كماله وهو النفس الحيوانية وحدّا النفس على ما يعم
الارضيات هى كمال اول لجسم طبيعى آلى وقيد فى الحيوانات الارضية بقولهم من شأنه ان يحس و
يتحرك واحترزنا بالطبيعى عن الصناعى وبالاول عن كمالات ثوان كالعلم وغيرها من الافاعيل
واللوازم وبالآلى عن صور العناصر اقول ان النبات والحيوان اشتركا فى القوى النباتية
وامتاز الحيوان عن النبات بقوى مدركة ومحركة متولة قبلت كمالا اشرف من كماله انما كان
اشرف بهذا الاعتبار وقوله وحدّا النفس على ما يعم الارضيات يريد بالحد هاهنا مطلق التعريف
وانما خص الارضيات دون السمائيات لان السمائيات لا تفعل بواسطة الآلات الا على رأى
من يقول ان الكواكب وفلك التدوير والفلك الخارج المركز هى كالاعضاء والآلات للنفس المدبرة
للفلك الكلى وذلك بخلاف المشهور وانما لم نذكر تعريفا يعم الثلاث اعنى النفس النباتية والحيوانية
والفلكية لما قيل فى المشهور ان الثلاث المذكورة لا يطلق عليها اسم النفس الا بالاشتراك فانا
ان فسرنا النفس بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وليس كذا وان فسرناها
بما يكون مع ذلك فاعلا بالقصد والارادة خرجت النفس النباتية وان جعلنا للفلك
على جهات مختلفة مدخلا يخرج عن ذلك النفس الفلكية وفى غير هذا الكتاب قد يجوزون ان يعمم
الثلاث صحة صدور الافعال المختلفة عنها لان نفس الفلك يصح تحريك عليها وانما امتنع بسبب
من خارج من شأنها ارادتها قوله هى كمال اول لجسم طبيعى الى انما عبر عنها بالكمال دون
الصورة والقوة وان كانت الثلاث صادقة عليها اذ هى قوة باعتبار فعلها الذى هو التحريك
وباعتبار انفعالها عن المحسوسات والمعقولات وصورة باعتبار الهيولى التى تقوم وحدها

وكمال باعتبار النوع الذى تتقوم بها حقيقته ووجود جنسه المختص به لان الكمال اتم من الصورة
فانه بالقياس الى الامر المحصل الذى هو النوع والصورة هى بالقياس الى المادة التى هى بعدها وعرضه
وهو ايضا اولى من القوة فان القوة تقال بالنسبة الى فعل صادر منه من العوارض الخارجية ولا كذلك
الكمال ثم ان الحكم يصح ان يقال انه كمال للمدينة ولا يصح ان يقال انه صورة لها او قوة وكذا الربان للسفينة
وايضا فان الصورة لا تقال الا لما يكون منطبعة فى المادة والكمال يقال عليه وعلى غيره ولفظ القوة مشترك
بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية واستعمال مثل ذلك مجتنب فى التعريفات ولقائل ان يقول والكمال
ايضا لفظ مشترك فانه يطلق على المعنى المذكور وعلى الامر الذى يتخرج اليه مما يكون خيرا او ملائما له ولا شك انه
قد استعمل فى هذا التعريف على اشتراكه اذ لو عنى به ما يتقوم النوع لما احتيج الى التقييد بالاول ليخرج الكمالات
الثوانى ومن الناس من جعل الطبيعى وصفا للكمال الاول لا للجسم واورد التعريف هكذا النفس كمال اول طبيعى لجسم آلى
واحترزنا بالطبيعى عن التشكيلات الصناعية فانها ايضا كمالات وهذا التعريف انما هو للنفس باعتبار تعلقها
بالبدن وهى متحدة بالبدن يعنى انه يحصل منهما نوع واحد واما من حيث ذاتها وماهيتها فهى بسيطة ولا تسمى نفسا
بذلك الاعتبار بل تختص بها حينئذ اسم العقل وتسمى على هذا التعريف لكل احد تعلم نفسه علما ضروريا
غنيا عن الاكتساب فلا حاجة به الى حد ولا رسم ويمكن الجواب بانه تعريف بحسب الاسم لا بحسب الماهية قال
وهذه النفس بعد استيفاء القوة النباتية تخصها قوتان مدركة ومحركة والمحركة اما محركة على انها باعثة
او على انها فاعلة والباعثة هى القوة النزوعية المذعنة لمدركات كالخيال او الوهم او السمع تحمل الادراك
لها على البعث الى طلب او هرب بحسب الشوائب وهى ذات شعبتين شهوانية وهى الباعثة على التحريك الى
جلب اشياء ضرورية او نافعة نفعا ما طلبا للذة وغضبية وهى الحاملة على دفع او هرب مما لا يلائم طلبا
للغلبة ويخدمها المحركة على انها الفاعلة وهى قوة تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج
العضلات لجذب الاوتار والرباطات او ارخائها وتمديدها اقول ان الانسان وبالجملة الحيوان اذا
ادرك اما بخياله او وهمه او نفسه الناطقة بالادراك الذى يخصها وهو التعقل امرا من الامور تبع ذلك
الادراك شوق اما الى طلب ذلك المدرك وتحصيله ان كان نافعا او لذيذا اما فى نفس الامر او بحسب
اعتقاده وظنه واما الى الهرب والخلاص منه ان كان ذلك المدرك ضارا او مؤلما اما بالحقيقة او بحسب
الظن والاعتقاد وذلك الشوق اذا قوى وتأكد صار اجماعا يتبعه حركة الحيوان بالقوة المنبعثة فى اعضائه
وعضلاته فالادراك يحصل اولا والشوق ثانيا والاجماع ثالثا والحركة رابعا ومما يدل على ان الشوق يغاير
الادراك حصول الادراك بدونه وان لم يصح العكس والنزوع ايضا فانه ربما اشترك جماعة فى ادراك امر واحد

واختلفوا في الشوق وعدمه واما الاجماع فمعناه لا نغاير الشوق الا بالشدة والضعف مع اتفاقهما في النوع اذ هو
عبارة عن شوق متاكد ولهذا لم يتعرض له في الكتاب وهذه الثلثة كالآمرة والباعثة على الحركة واما المحركة
بالحقيقة فهي القوة العضلية والاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بيض لدنة لينة في الانعطاف
صلبة في الانفصال خلقت لتادية الحس والحركة الارادية الى الاعضاء الحساسة والمتحركة بالارادة و
العضلات اجسام مركبة من العصب ومن جسم تنبت من اطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا
ومن اللحم ومن غشاء يجللها خلقت لتحريك الاعضاء بحسب الارادة وذلك ان العصب اذا اتصل بالرباط
وتشبك كل واحد منهما بالآخر حتى صار كشئ واحد وانتفش الحاصل منهما واحتشى الفرج التي بين الاجزاء
المتنفشة باللحم وجلل بغشاء كان هذا المجموع عضلة والاوتار اجسام تنبت من اطراف بعض العضل
شبيهة بالعصب وتتصل اطرافها المقابلة لها بالاعضاء المتحركة وهي مؤلفة في الاكثر من العصب الذي
يخرج من العضل اذا برز من الجهة الاخرى ومن الرباطات والرباطات ايضا عصبانية المراى
والملمس تنبت من الاعضاء الى جهة العضل وتتشنج العضلات تلزم حركة العضو الى جهة مبدا العصب
وبارخائها يلزم حركة العضو الى خلاف جهة المبدا **قال** والمدركات على قسمين ظاهرة وهي الحواس
الخمسة منها اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه فتدرك ما تماسه
وتؤثر فيه بالمضادة كالكيفيات الاربعة والخفة والثقل والصلابة واللين **اقول** لما كان
الحيوان يمتاز عن غيره بقوتين محركة بالارادة ومدركة ذكر اولا المحركة ثم ذكر بعد ذلك المدركة وقد كان
الاولى ان يبدا بالمدركة كما فعل في المطارحات لان الحركة الارادية مترتبة على الادراك فيكون متقدما
عليها طبعا فينبغي تقديمه وضعا ايضا اذ هو الاولى والانسب لكنه لما كان الكلام في الادراك طويلا
ومتشعبا وكانت مسائله كثيرة مشكلة لاجرم قدم الكلام في الاقل الاسهل واخر الكلام في الاكثر
الاصعب ترتيبا بحسب التعليم ولان الحركة الارادية ربما استدل بها على الادراك لكن من غير الامر
ذات المدرك لان الادراك من الامور التي يجدها المدرك من نفسه وجدانا ضروريا لا يفتقر معه
الى اكتساب والقوة المدركة على قسمين ظاهرة وباطنة وبدا بالظاهرة لوضوحها وهي المشهورة بانها
خمسة ويحتمل ان يكون ازيد الا ان الزائد ليس لنا ولا نعلمه من غيرنا كما لو فقد نوع الانسان احد الخمسة مما كنا
نتصوره مع تحققه في نفس الامر كالعنين الذي لا يتصور لذة الجماع والاكمه الذي لا يتصور ماهية الابصار
فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن الحصول وما هو متحقق في نفس الامر فان وجود ذلك
وعدمه مجهولان عندنا وبدا من الخمسة بالقوة اللمسية ادنى الاعم للحيوان فانه لما كان مركبا

من العناصر وجب ان يكون صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها فلا بد له من قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي
ليحترز عنه بالهرب منه وتلك القوة هي القوة اللامسة ولهذا كانت منبثة في جلد البدن كله وان كانت
في جلد باطن الكف اقوى لا سيما جلد الاصابع منه وخصوصا جلد انملة السبابة والحاصل ان اللمس يحترز به
عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التي يظن فيها
خلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولولاهما لما عرف حسها وانبثاث هذه القوة في الجلد لا من حيث
هو جلد بل من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى وتحقيق ذلك فيما بعد ولا يتم اللمس
الا بالمماسة والواسطة المؤدية للكيفية مما يجب ان تكون خلية عن تلك الكيفية اذ لو كان في الواسطة المؤدية
كيفية مشابهة للكيفية التي تؤديها لكان بعد ما صح فيها مثلا ثم ولهذا لا نشعر بما كيفيته مثل كيفية اليد
ولو كانت حرارة اليد اقوى من حرارة المدرك لكانت لا تنفعل عنها بل تفعل فيها ولما لم تكن آلة اللمس خالية
اصلا عن الكيفيات الاربع التي لعناصرها التي تركيبها منها وجب ان يكون مدركا للاطراف بسبب
التوسط المزاجي ولهذا كلما كان اقرب الى الاعتدال فهو الطف في الاحساس ولولا انفعال الآلة
وتاثرها عن المدرك لما حصل بها الادراك ولما لم يقع الانفعال والتاثر عن الشبيه بل عن الضد
فالملموس يؤثر في آلة اللمس التي تماسه بسبب كونه مضادا لتلك الآلة في الامر المدرك ادراكا حسيا
والامر المدرك باللمس هو الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ويدرك
به ايضا الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان قوى اللمس خمس
الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الخفيف والثقيل والحاكمة
بين الاملس والخشن والحاكمة بين الصلب واللين ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة بين الخفيف
والثقيل لان الخفة والثقل ميلان وكذلك الحدود وقيل انما الحرارة والبرودة تحسان بذاتيهما
لما يعرض من الآلة من الانفعال بهما واليابس والخشن فبانفعال الآلة عنهما وههنا مدركات اخرى
باللمس كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال ويشبه ان يكون الاحساس بهذه على وجه التبعية و
كذلك الصلابة واللين وقد ظن ان سائر الكيفيات المذكورة انما تدرك بواسطة تفرق الاتصال وليس
كذلك والا لما وقع الاحساس بالحرارة مثلا احساسا متشابها في جميع مواقع اللمس بل كان بعضها على
موضع التفرق ولا يعم التفرق عضوا واحدا على التشابه واما ان الحق في قوى اللمس هل هو قوة واحدة
او قوى مختلفة فليس من المهمات ولم يتعرض له صاحب الكتاب وربما عرفته بضوابط متفرقة **قال**
ومنها الذوق وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم من الاجرام المماسة

اعلم ان حامل القوى كلها هي الروح ولا بد للروح من امر يمسكه لان الروح في غاية اللطف والسيلان فمسكه الاعصاب لانها لدنة اي لينة في الانعطاف صلبة في الانفصال ومنها ينتسج الجلد والطعم عرض لا تقوم بذاته فلا بد له من موضوع وهو الحامل للطعم فالملاقاة انما تحصل بين حامل القوى اي القوة اللامسة وبين حامل الطعم فتدرك القوة اللامسة الطعم وكذلك حكم سائر القوى

المخالطة للرطوبة العذبة التي تستحيل الى الطعم الوارد **اقول** هذه هي الحاسة الثانية من الحواس الظاهرة وانما ذكرها بعدها للشيئين احدهما انها من اهم الخمسة للحيوان المتغذي بعد اللمس فان اللمس ربما في النفع لتكون جالبة للنفع والملائم كما ان اخص اللمس في النفع ان يحترز به من الضار والمؤذي ولما كان دفع الضرر مقدما على جلب النفع لجرم وجب ان يكون اللمس مقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له وثانيهما انه ربما تركب من اللمس والذوق احساس واحد كما للحرافة فانها تفرق وتسخن وتفعل بها سطح الفم انفعالا لمسيا ولها اثر ذوقي فيرد اثر القوة اللامسة و القوة الذائقة على النفس كطعم واحد من غير تمييز في الحس وهذه القوة تشبه القوة اللامسة في افتقارها في ادراك الطعوم الى المماسة الا انه يحتاج مع ذلك الى ما يؤدي الطعم ويقبله ويكون عادما له في نفسه ليؤديه كما هو ويتكيف به وذلك المؤدي هو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة ولو لم يكن هذه الرطوبة عديمة الطعم لما ادت الطعوم بصحة كالحال في المريض اذا تكيفت فيه بكيفية طعم الخلط الغالب فانها لا تؤدي طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة وغير صحيحة وتوسط هذه الرطوبة في ادراك الطعوم على وجهين اما ان تخالطها اجزاء ذي الطعم ثم تغوص في جرم اللسان فتدركها القوة الذائقة فيكون مسهلة لوصول المحسوس الى الحس واما ان تتكيف بكيفية الطعم الوارد من غير مخالطة او مع المخالطة فالادراك الذوقي مفتقر في الشاهد الى امور منها مماسة الجرم ذي الطعم للآلة المختصة بهذه الحاسة ومنها الافتقار الى توسط الرطوبة اللعابية المذكورة ومنها كون هذه الرطوبة عديمة الطعم ومنها مخالطة اجزاء ذي الطعم لهذه الرطوبة او تكيف الرطوبة بها او هما جميعا والفاظ الكتاب ناصة على ذلك كله اما الاول فمصرح به واما الثاني فلانه وصف تلك الرطوبة بانها عذبة والعذب ما لا طعم له واما الثالث فهو مصرح به ايضا واما الرابع فلوصفه الرطوبة ايضا بانها التي تستحيل الى الطعم الوارد واستحالتها اليه هو تكيفها به اي بالطعم الذي هو من نوع طعمه لا باستحالة الطعم الوارد الى تلك الرطوبة لانك ستعلم ان الاعراض لا تنتقل ولعل هذه الامور انما تشترط في ادراك الذوق لا مطلقا لجواز ان يحصل لنا هذه وله مزيد تقرير ربما يأتيك فيما بعد **قال** ومنها الشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار من جرم ذي الرائحة ولولا انفعال الهواء ما تحلل من الابخرة دفعة ما وصل الى ما يعهد من وصول الرائحة **اقول** هذه هي الحاسة الثالثة من الخمسة المذكورة واتها هي الزائدتان اللتان في البطن المقدم من بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتي الثدي ونحو حالهما ووضعهما

من علم التشريح ولا تعمق في ادراك هذه الحاسة الى مماسة الجسم الموضوع للرائحة المدرك كما افتقر الحاستان المقدم ذكرهما الى مماسة الجرم الحامل لمدركهما ويشترط في ادراكها انفعال الهواء المتوسط بين الآلة والجسم ذي الرائحة من ذلك الجسم بان يستحيل الى الكيف بتلك الرائحة يعني ان يحصل فيه من نوعها بسبب مجاورتها له وكلما كان زمن الهواء ابعد عن ذلك الجسم كانت الرائحة فيه اضعف اذ كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر ولهذا كلما كان الجرم ابعد عن الآلة كان ادراكها لرائحته اضعف وكلما كان منها اقرب كان ادراكها لرائحته اقوى وللبخار المتحلل من جرم ذي الرائحة الواصل الى الآلة مدخل ولولا ذلك لما كانت الرائحة تزداد بتثويره بالدلك وغيره وقيل انه لا حاجة الى تكيف الهواء وهو خطأ لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه من الابخرة ما تشغل تلك الاحيان الكثيرة والمسافات المتباعدة وقد حكي ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها للجيفة من المسافة المذكورة انه لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة الا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وكثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة وتشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد **قال** ومنها السمع وهي قوة رتبت في العصب المنفرش على سطح باطن الصماخ وهي تشعر للاصوات بتوسط الهواء والصوت انما هو تموج الهواء لقلع او قرع فينضغط منه الهواء تحت منهى متوجه الى الهواء الراكد في الصماخ وتموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه القوة ويتموج الهواء كما ترى من دوائر الماء لما وقع فيه والصدى انما هو انعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عالي ارض وهو كرمي حصاة في طاس مملو ماء فيحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز **اقول** هذا هو الرابع من الحواس الخمس الظاهرة قوله وهي تشعر للاصوات ينبغي ان يفهم منه لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيئات عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة وتلك الهيئات هي التي تسمى بالحروف وقد عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وسيأتي حاصل ذلك من البحث وقوله والصوت انما هو تموج الهواء فيه مساهلة لان التموج قد يعقل دون يعقل الصوت ويعقل الصوت دون يعقله ولولا انهما غيرهما لما كان الامر كذلك ولان التموج تدرك بما لا يدرك به الصوت ولو كانت ماهيتاهما واحدة لادرك كل واحد منهما بما به ادرك الآخر

وليس هو ايضا نفس القلع والقرع لانهما مدركان بالبصر والصوت لا ندرك به ولان الصوت يبقى مع فواتهما ونعقل دون تعقلهما وبالعكس بل السبب القريب للصوت هو تموج الهوا وليس المراد بالتموج حركة انتقالية من هوا واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الما فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون قوله لقلع او قرع فالقرع عبارة عن الامساس العنيف والقلع عبارة عن التفريق العنيف قوله فينضغط منه الهوا بعنف انما اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا في القلع وبالقرع ينضغط الجسمان وينفلت الهوا بشدة وبالقلع يتموج الهوا بين الجسمين المنفصلين بشدة وادراك الحروف بسبب التقطعات التي تحصل للصوت قوله حتى تتوجه الى الهوا الراكد في الصماخ وتتموج بشكل نفسه فالدليل على ان الاحساس بالصوت متوقف على وصول الهوا الحامل له الى الصماخ ان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ومن اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين واذا راينا انسانا من مكان بعيد يضرب بالفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا توقف سماعه على وصول الهوا الحامل له الى الصماخ لكانت الرؤية والسمع معا وقد استشكل عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال ان الهوا الحامل ينفذ في مسامه لانه لا يحمل الكلمة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند مصادمة الهوا لذلك الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ واجيب بان العدد الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل واستشكل عليه ايضا بان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزا الهوا او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب ما يتادى الى صماخه من اجزا الهوا وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد واجيب بان الحامل هو كل واحد من اجزا الهوا ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل الصوت اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفيه واعلم ان الصوت العام بالهوا الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت العام للهوا الواصل اليه اذ لو لم يكن مسموعا لما ادركنا جهته وقربه وبعده والتالي باطل فالمقدم مثله قوله والصدا انما هو انعطاف الهوا المصادم لجبل او غيره من عال ارض هذا اللفظ فيه مساهلة لانه اذ ليس الصدا نفس ذلك الانعطاف انما هو معلل به والوجه انه كان يقول انما هو لانعطاف الهوا

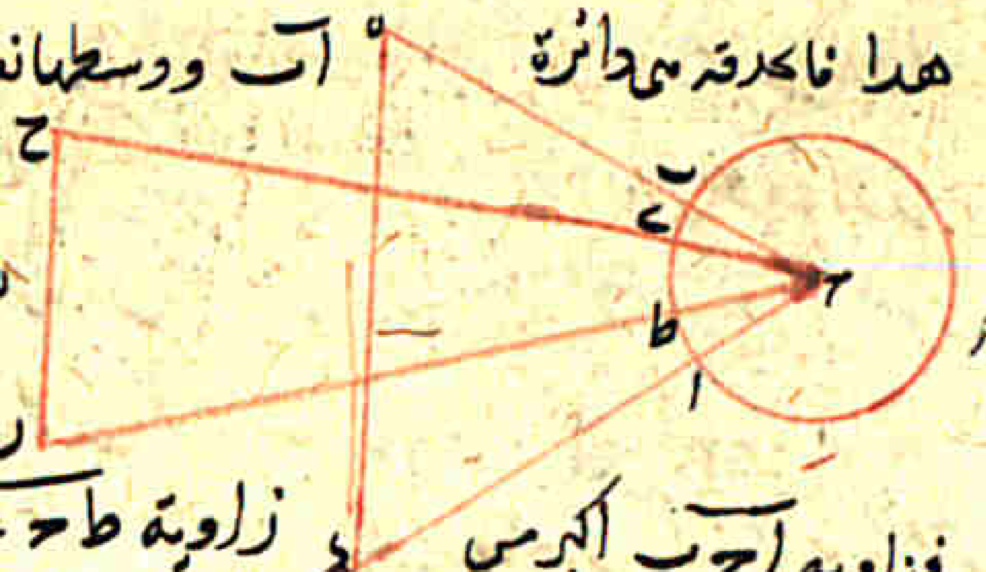
الرطوبة الجليدية كالمرآة وموضع الصور المنطبعة في المرآة اذا كانت الصورة كبيرة اكبر مما لو كانت صغيرة وكذا اذا كان موضع الصورة اكبر او اصغر يرى الصورة اكبر او اصغر وان كان ذو الصورة بخلاف ذلك في الوجه اذا انفرز هذا فنقول اذا قابل الجليدية ترس بمسافة نصف ذراع يرى الترس اكبر مما لو قابلها بمسافة عشرين ذراعا وسبب ذلك انا اذا اخرجنا من مركز الجليدية خطوطا مارة على الترس اذا كان بمسافة ذراع يحصل من هذه الخطوط مخروط راسه مركز الجليدية وقاعدته الترس وهذا المخروط يفرز قطعة من الجليدية وهي ما بين المركز والسطح الظاهر للجليدية وهذه القطعة واقعة في المخروط وصورة الترس منطبعة فيها وكلما بعد الترس يتضايق

باثبات لام التعليل او ما هو في معناه ولعله اراد التجوز باطلاق لفظ السبب على المسبب وقيل ان الكل المخروط فيتضايق هذه القطعة صوت صدا وفي البيوت انما لم نعو الشعور به لقرب المسافة وكانهما يقعان في زمان واحد ولهذا نسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحرا قال ومنها البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لما ينطبع من الصور في الرطوبة الجليدية بتوسط جرم شفاف ومن ظن ان الرؤية بخروج شعاع من البصر يلاقي المبصرات غلط فانه ان كان جسما فكيف ينبعث من العين ما يملا في نصف كرة العالم ثم ان اتصل فيدفع الهوا ويخرق الافلاك حتى انتهى الى الثوابت هذا محال وان انفصل فلا يؤدي ثم حركته ان كانت طبيعية لكانت الى جهة واحدة وليس كذلك وان كانت ارادية وكان لنا ان نقبضه النائم التحديق فلا نرى شيئا وليس كذا ولو كان كذا ما اختلفت الرؤية بالبعد والقرب ولا اختلف عند هبوب الرياح وركودها لممانعة الهوا وكان ما تحت ما يقابله ذوات لون احق بان يرى مما في الزجاجات الصافية لسهولة النفوذ ولكنا اذا نظرنا الى الكواكب رايناها دفعة بل كان يختلف على نسبة قربها وبعدها والتالي باطل فكذا المقدم وانما نرى الابعد اصغر على قاعدة انطباع الشبح لكرية الجليدية وظاهر ان مقابل الكرة بالمركز فاذا فرض سطح مستدير كالترس مقابل لها فيخرج من الجليدية الى محيطه خطوط على شكل مخروط ومن منتهى الخطوط على جانب الترس يحصل دائرة ومثلثات متسعة الاسافل متضايقة الاعالي ومبدؤها من الجليدية دائرة صغيرة على قدرها فكلما ازداد الترس بعدا ازداد الشكل المخروط الذي مبدؤه العين وقاعدته الترس طولا فازدادت الزوايا ضيقا فاشتد صغر الدائرة لقلة مقابلة اجزا الحدقة وهكذا الى ان ينمحي وانتم الحواس للحيوان اللمس والذوق وعمما وراءهما فقد تعرى بعض الحيوانات اقول هذا هو الاخير من الحواس الخمس الظاهرة وفيه بلم مباحث البحث الاول في ان الابصار وكيفيته اعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ اللتين يتصادمان في سلوكهما حتى يتحدا ثم يفترقا ويذهب كل واحد منهما الى عين على ما فصل في كتب التشريح ومدرك هذه هو الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية وهذه الصورة ليست منتقلة عن الشي الى الرطوبة المذكورة بل انما هي حاصلة عن واهب الصور لاستعداد حصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك وليس الشرط مجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشي الواحد شيئين لانطباعه في جليديتي العينين وليس كذا بل ما يتادى الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما واشترطوا ايضا توسط الجرم الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالهوا والما والبلور

والزجاج وما يجري مجراه لاستحالة وجود الخلاء وجاز ان يكون بوسطها انفاذ لا نروها ودليل الانطباع
ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة ينطبع مثل الاضواء والالوان
فيها ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى الخضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد
نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليها وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك
الا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما المرئيان بالذات ولا بد ان يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا
للمؤثر في الشكل والموضوعية والرطوبة الجليدية انما سميت بذلك لانها تشبه الجليد في لونه وصفائه
وهي احدى ثلث رطوبات في العين ومع هذه الثلث سبع طبقات وترتيبها ومنافعها ووضعها
مذكورة في التشريح ولعل العصبة المجوفة والرطوبة الجليدية وما يتبعهما يختص بالانسان وبعض
الحيوانات الاخر اذ لم يدل التجربة ولا البرهان على وجوب عموم هذه لكل حيوان وفي كيفية الانطباع
والاتيان بانظار وسؤالات سيأتي الكلام فيها وههنا تم تحقيق ما في هذا الموضع البحث الثاني
في الرد على القائلين بان الرؤية بسبب خروج شعاع من البصر ملاقي المبصرات ويدل على بطلانه
ان هذا الشعاع الخارج لا يخلو اما ان يكون عرضا او جوهرا فان كان عرضا فخروجه من البصر محال
لاستحالة انتقال الاعراض ويبرهن عليه فيما بعد الطبيعة ولهذا لم يذكر ههنا وان كان جوهرا
فهو لا محالة جسم ويدل على استحالة كونه جسما اربعة وجوه احدها انا نعلم بالبديهة انه يستحيل ان يخرج
من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج من العين اما
ان يتصل بالبصر او لا يتصل به بل يكون منفصلا عنه فان اتصل به فاذا ابصرنا الكواكب الثابتة التي
يقال انها في الفلك الثامن بحسب ما توجبه علم الهيئة لزم ان ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخل وخرق
الافلاك السبعة التي دون الثامن حتى ادرك ما فيه من الكواكب التي تسمى الثوابت وهذا محال
وان لم يتصل بالبصر فلا يؤدي صور المبصرات اليه وثالثها ان حركة هذا الجسم الخارج من العين اما
ان يكون طبيعية او ارادية او قسرية والاقسام الثلثة باطلة فخروج هذا الجسم من العين باطل اما
بطلان كونها طبيعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الا ما في تلك
الجهة وليس كذا واما بطلان كونها ارادية فلان تلك الارادة اما لنا او لذلك الجسم فان كانت
لنا جاز مع سلامة الآلة والتحديق بها ان نتبصر ذلك الشعاع الينا فلا نبصر به ما تقابلنا من
المغمي والمشتهى وان كانت الارادة له كان الخارج حيوانا مبصرا بالارادة وكان الابصار حاصلا له
لا لنا ولظهور بطلانه لم يتعرض له في الكتاب واما بطلان كونها قسرية فلان القسر انما على خلاف الطبع

او على خلاف الارادة وحيث لا طبيعة ولا ارادة فلا قسر ولهذا لم يبطل كونها قسرية بعد ابطال
كونها طبيعية او ارادية اتكالا على فهم ذلك مما سبق ورابعها انه لو كان الابصار بخروج هذا
الشعاع من العين للزم من ذلك محالات اربعة منها ان لا يختلف رؤية الشيء الواحد في كبر المقدار
وصغره باختلاف المرئي في قربه وبعده عن الرائي لوجوب ان يرى الشيء البعيد في غاية
البعد بشكله وعظمه اذ الرؤية تتم بوصول ذلك الشعاع اليه فيرى ذلك الشيء كما هو ولا يقال
ان الشعاع انما يصل الى بعض اجزاء المرئي دون البعض لانا نقول لو كان كذا لكان يصح ان يرى
تساوي الشمس ولان الشعاع لو عجز عن استيعاب اجزاء المرئي لما رأى ما يكون بحجمه ووراءه نحوه
ثم كيف يعجز عن استيعاب ظاهر شخص واحد مع انه لا يعجز عن نصف كرة العالم هذا مما لا يقبل العقل
التسليم ومنها وجوب اختلاف الرؤية عند هبوب الرياح وركودها كما اختلف بذلك سماع
الصوت لتشويش ذلك الجسم الشعاعي الخارج بها واتصاله بما لا يقابل المرئي فكان لا بد ان
يرى بعض ما لا يقابله ومنها انا نجد بعض المائعات الملونة يحجب ما وراءها عن الابصار ونجد
الزجاجات الصافية وغيرها من الاحجار الصلبة الشفافة لا يحجب ما وراءها عنا مع ان نفوذ
الجسم الشعاعي في المائعات اسهل من نفوذه في الصلب الشفاف فلو كان الابصار بخروج الجسم
الشعاعي لكان ابصارنا ما وراء المائعات الغير الشفافة احرى واولى من ابصارنا ما وراء الصلبة الشفافة
لكون نفوذ الجسم الشعاعي في تلك اسهل من نفوذه في هذا ومنها انا اذا نظرنا الى السماء فانا
نرى الكواكب المختلفة في القرب والبعد الينا على نسبة غير يسيرة كما هو مقرر في علم
الهيئة دفعة واحدة من غير تقديم رؤية بعضها على رؤية بعض ولو كان الابصار بخروج الجسم المذكور
من العين وملاقاته اياها لكان ابصارنا لما هو اقرب الينا قبل ابصارنا لما هو ابعد عنا ويكون
نسبة زمان ابصار الاقرب الى زمان ابصار الابعد كنسبة مسافته الى مسافته لان
الشعاع يصل الى القريب قبل وصوله الى البعيد وهذه المحالات الاربعة انما لزمت
على تقدير خروج الشعاع المذكور من البصر وملاقاته للاشياء المبصرة فاذا استثنينا
نقيض كل واحد من هذه اللوازم التي هي توالي ذلك الملزوم الذي هو المقدم لزم من
ذلك ان يكون باطلا وهو المطلوب البحث الثالث في سبب رؤية الشيء الابعد عن البصر
اصغر ورؤية الاقرب اكبر على ما عليه انطباع الشبح المرئي في الرطوبة الجليدية
وقد قرر ذلك بشكل هندسي هو

هذا فالحدقة هي دائرة آب ووسطها نقطة ح والمرئي الاقرب الى ح هو دة والمرئي الابعد عنه هو زح والخطان الخارجان من ح الى د ة يقطعان دائرة الحدقة على آب والخطان الخارجان من ح ايضا الى زح يقطعان دائرة الحدقة على طى



فزاوية آحب اكبر من زاوية طحى فالاثر الحاصل في آب وهو الاقرب اكبر من الاثر الحاصل في طى وهو الابعد ومما فرع على قاعدة الانطباع ولم يذكره في هذا الكتاب سبب رويته الشي الواحد شيئين وسبب رويته الشي في الماء والبخار اعظم اما الاول فقد يكون لميل الحدقة الى احد الجوانب والتوائها وقد يكون بانفتال الالة الموديه للشبح الذي في الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين فلا يتادى الشبحان الى موضع واحد بل يتادى كل واحد عند حد من الروح الباصر المرتب سائل وقد يكون من جهة الروح الباصر وحركاتها المضطربة والاختلافات التي تجرى لها في مكانها كالحال في السدر والدوار واما الثاني فهو ان سطح الماء والبخار كما انه يودي بشفيفه المحاذي فكذلك يودي شبحه ايضا فتريه على انه مستشف وترية ايضا على انه مرآة فلهذا ترى كانه اكبر وكلامهم في الابصار وكيفيته ومذاهب الناس فيه وما يتفرع عليها ووجه ابطال ما هو باطل منها طويل ولا يليق ان يذكر جنه في مثل هذا الشرح اكثر من هذا القدر وما ذكره في الكتاب من كون الاسم للحيوان من هذه الحواس الظاهرة هو اللمس والذوق فقد سبق تقرير الكلام فيه ولهذا لا يخلو من الحيوانات ما يعرى عن هاتين الحاستين ونجد كثيرا منها قد يعرى عن غيرهما كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يفقد السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه ضعيفة جدا لا معدومة بالمرة قال والقسم الثاني من المدركات وهي الباطنة من القوى ومجموعها خمسة ومنقسم الى ما له اقسام منها هو مدرك للتصورات الجزئية وهو اول منه الحس المشترك ويسمى بنطاسيا وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع عندها صور جميع المحسوسات فتدركها ولولاها ما كان لنا ان نحكم ان هذا الاصفر هو هذا الحلو الحاضر على سبيل المشاهدة ولا بد للحاكم من اجتماع الصورتين عنده ولا يكفي الحس المنفرد بواحد وقد ذكر من النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما على سبيل المشاهدة ولا بد للحاكم من اجتماع الصورتين عنده ولا يكفي الحس المنفرد بواحد والمدرك بالبصر ما يقابل وما قابل الا نقطة وقطرة هو موجب هذا

ان يكون في قواك آلة تؤدي اليها البصر وسبق فيها ما ادى اليه كانها مشاهد الى ان يصل الى الابصار الحاضر فارتسم خطا ودائرة اقول ان الادراك اما ان يكون جزئيا او كليا والجزئي اما بالحواس الظاهرة او الباطنة فالذي بالظاهرة قد مضى ذكره والذي بالباطنة لا يخلو اما ان يكون مع تصرف بالتفصيل او التركيب او لا يكون فهو اما للصور او للمعاني فمدرك الصور الجزئية هو الوهم وخزانته هي الحافظة والذاكرة والذي له مع ادراك الجزئيات التصرف فيها هو المتخيلة فهذه هي الخمسة الباطنة من القوى المدركة للجزئيات واما الادراك الكلي فسياتي الكلام فيه اما الحس المشترك من هذه الخمسة فانه يسمى باليونانية بنطاسيا ومحل هذه القوة هو التجويف الاول من تجاويف الدماغ وهي التي ينتهي بعضها الى العضو والاول منها منبت العصب المؤدي للحس وهذه القوة يتادى اليها المحسوسات كلها من طرق الحواس الظاهرة او اللمس والاول محال لان كل واحد من الحواس الظاهرة منفرد باحد المدركين المذكورين كالبصر للون والذوق للطعم وليس فيها ما يدركهما معا فبقي ان يكون المدرك لهما امر مغاير للحس الظاهر ولا يخلو اما ان يكون هو العقل او غيره لا جائز ان يكون هو العقل لان مدركاته هي الامور الكلية المجردة عن اللواحق المادية وليس ما نحن فيه كذا ولكون هذا القسم مما يتبين فيها بعد الجزم لم يذكره المصنف ههنا فالمدرك لهما اذن هو قوة غير الحس الظاهر وغير العقل وذلك هو المراد بالحس المشترك ولو لم يكن هذه القوة موجودة في البهائم لما كانت اذا رات صورة ما له طعم يميل اليه ويبعث بالكل فيها قوة اجتمع فيها الامران وهي هذه القوة ويجب ان يعلم ان في هذه الحجة نظرا وهو ان الابصار اذا اثار الشهوة لا يلزم من ذلك ان يكون القوة الشهوانية دراكة ومن الجائز ان النفس تدرك كل واحد من المدركين بقوة ثم تحكم بقوة اخرى او بذاتها ان احد المدركين حاصل للمدرك الاخر من غير ان يكون هناك قوة حاكمة او النفس بذاتها ادركتهما وقد اورد ههنا انا نحكم بان زيدا انسان وزيد جزئي وانسان كلي وليست النفس ولا قوة من القوى مدركة للجزئي والكلي معا ففي هذا الاحتجاج مساهلة يعرف بها صاحب الكتاب في كتب غيره ومما يحتج به على وجود هذه القوة انا نرى النقطة الجوالة بسرعة دائرة كما قد يجرب ذلك في مثل الشعلة من النار ونرى القطرة النازل بسرعة خطا مستقيما و نشاهدهما كذلك فاما ان يكونا في نفس الامر دائرة وخطا كما نشاهدهما وذلك ظاهر البطلان فاذن هما كذلك في قوة فينا وتلك القوة اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما تقابلها وليس المقابل لها الا نقطة وقطرة فتلك القوة غير الباصرة ولا تخلو اما ان يكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية او قوة باطنة تؤدي اليها البصر فبقي ان الآلة التي

هي محل تلك القوة ما ادى البصر اليها ثم قبل انمحائه عنها يتصل به ما ادى البصر الثاني موضع آخر وما اداه البصر في الحالتين فصاعدا لكونه مشاهدا اخرى لا محالة الاثران ثم ازداد دائرة وخطا والاول لكونه ظاهر البطلان وكذا الثاني لما سبق تعين الثالث وهو المطلوب وعلى اثباتها حجة اخرى لم يذكرها هنا لكونه نبه عليها في آخر العلم الالهي عند كلامه في سبب الانذار بالمغيبات وهي ان النائم يشاهد صورا جزئية لا وجود لها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس ولا في الحس الظاهر لانه معطل في النوم ولا في مدركه بالفعل لما عرفت فهي اذن مدركة بقوة باطنة هي مطلوبنا قال والثاني الخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ يجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحواس وسطاسيا وهي خزانتها وعلم ان قوة القبول لم تحفظ لعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ اقول هذه القوة تتخيل مدركات الحواس الظاهرة بعد غيبوبة تلك المدركات عن الحواس الظاهرة وعن الحس المشترك الذي يسمى باليونانية بنطاسيا وهي خزانة بنطاسيا بمعنى انها تحفظ ما يدركه بعد غيبوبته عنه ودليل مغايرتها له ان صور المحسوسات اذا ارتسمت في بنطاسيا كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم يكن كذلك فبنطاسيا غير الخيال واستدل في الكتاب على مغايرتهما بان بنطاسيا تقبل والخيال تحفظ وقوة القبول غير قوة الحفظ وليس بشرط كل قابل ان يكون حافظا فان الماء والهواء يقبلان الاشكال برطوبتهما ولا يحفظانها لاحتياج سرعة القبول الى فضل رطوبة وقوة الحفظ الى فضل يبوسة ولو كانت قوة القبول هي بعينها قوة الحفظ لكان كل قابل حافظا كما ان كل حافظ قابل وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم قال وثم هو مدرك المعاني والتصديقات الجزئية فمنها القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وتحكم احكاما جزئية كادراك الشاة معنى في الذئب يوجب الهرب وكالحكم بان الولد معطوف عليه اقول الذي يدل على اثبات هذه القوة ومغايرتها لباقي القوى المدركة من باطن ان المعاني المذكورة لا يجوز ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بذاتها وهذه المعاني جزئية ولا يجوز ان يكون المدرك لها ايضا شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانهما انما يدركان الصور المحسوسة وكلامنا في مدرك المعاني ولا المتخيلة لانها مختصة بالتفصيل والتركيب فلا بد من قوة باطنة مدركة لها وهو المطلوب وهذا الاستدلال غير خال عن شوائب الشبهة ومما ورد عليه ان العداوة الموجودة في هذا الذئب المخصوص مثلا لا نسلم

قوله ا كلما ان يشكل على الشك مثلا نحو يريد ان يتحرك بمقدار فرسخ وكان ضعف القوة فلو يتحرك الفرسخ في زمان قليل لشدة لا سقطت القوة فلا جاز منذا يشكل بالارادة على الشك لسوف كما لها الى ان يصل الى المقصد قوله واذا اضعفت القوة ضعفت شدة حركتها قلت ممنوع لجواز ان لا تكون هناك حركة اصلا قيل ولا تكون قوة لان المراد بالقوة ما يكون مبدأ للفعل قلت انما يكون لو كانت القوة مبدأ للايجاب وهو ممنوع لكونه مبدأ للايجاب وهذا ما اراد

انها جزئية وان كانت مضافة الى الجزئي لما عرفت ان الاضافة الى الجزئي لا تمنع الكلية وكذا الصداقة وغيرها من المعاني الموجودة في الاشخاص المحسوسة فلا يمتنع ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقة بذاتها ويمكن ان يجاب بان كلامنا في هذه العداوة المعينة في هذا الذئب المعين لا في العداوة الموجودة فيه مطلقا وعلى هذا قياس غيرها من المعاني وهذا الجواب انما يمشي لو ثبت ان النفس بذاتها لا تدرك الجزئيات كيف كانت وليس الامر كذا بل فيه تفصيل ستحققه مما يرد عليك وقد عورض ايضا بان المدرك لعداوة هذا الشخص لا بد وان يكون هو بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له هو احد ما سبق ذكره من الحواس فالمدرك لعداوته هو ذلك ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانه من الجائز في العقل ان يكون للنفس قوتان تدرك بالواحدة منهما الشخص المحسوس وبالاخرى المعنى الجزئي الموجود فيه فيكون للاولى ادراك الشخص فقط وللثانية ادراكهما مع ادراك المعنى المختص به ويستدل على وقوع هذا الجائز باختلال احد الادراكين مع بقاء الآخر الا ان هذا الاستدلال موقوف على التجربة والاشبه تعذرها فحينئذ لم يحصل الجزم في هذه القوى الا على المساهلة واتباع المشهور قال ومنه القوة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ الاحكام الجزئية وجميع ما حكم به الوهم ونسبتها الى الوهم نسبة المصورة الى الحس المشترك اقول من شأن هذه القوة انها تحفظ جميع تصرفات المتخيلة وهي سريعة الطاعة للنفس في التذكر وبها تأتي الروية ان تسترجع عن امور معهودة لامورا منسية كانت تصحبها كما ترى رجلا قد رأيناه في مكان ويكون المكان منسيا عندنا فنطلب صفات لذلك الرجل مستحفظة عندنا لتجعل تلك الصفات كالحد الاوسط نعرف به المكان الذي رأينا فيه الرجل واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه ذكره لو اجتهد عظيما فلا يتيسر له وقد يتفق احيانا ان يقع له تذكر ذلك بعينه بغتة ولو كان في بعض قوى بدنه لما غاب عن النفس بعد السعي البالغ في طلبه فالحق ان مورد الذكر من السماء كما ان مورد العلم المجرد من العالم العقلي وله مزيد كشف سيأتي لكن يجوز وجود قوة في مؤخر الدماغ يتعلق بها استعدادا ما للتذكر من عالم الذكر ويجب ان يعلم ان التردد حاصل هل الحافظة هي الذاكرة او قوة اخرى غيرها وفي هذا الكتاب قد صرح بعدم تغايرهما من غير دليل وكما ان المصورة التي هي الخيال حافظة لمدركات الحس المشترك فكذلك هذه القوة حافظة لمدركات الوهم ولهذا حكم بان نسبة الذاكرة التي هي الحافظة بعينها على رأيه الى الوهم كنسبة المصورة التي سماها فيما مضى بالخيال الى الحس المشترك وهذا انما هو مبني على ان الذكر والحفظ

اي الحس المشترك

تجربة اختلال احد الادراكين مع بقاء الآخر

الروية الفكرة

اي الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك

اي العقل المنطبع فيها

لقوة واحدة وليس ذلك يعني لعدم البرهان وانما تساهل فيه لكونه ليس من المهمات **قال**
وقوتان للتصور الجزئي مبدا وخازن وقوتان للتصديق الجزئي كذلك وقسم لغز له بتركيب الصور بعضها
ببعض وكذا المعاني وبتركيب المعاني بالصور ولها الفعل والادراك وهي التي سميت متخيلة عند
استعمال الوهم ومفكرة عند استعمال العقل وربما استعان عليها بالوهم وهي بجوهره مخادعة في التجويف
الاوسط من الدماغ عند الدودة سالبا التركيب والتفصيل وهي التي تغرض الحيوان مركبا من اعضاء
الانواع المختلفة وخلقت متحركة دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها تقتنص الحد الاوسط وهي
المحاكية للمدركات وللهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه **اقول** قوتا التصور الجزئي
هما الحس المشترك والخيال وقوتا التصديق الجزئي الوهم والذاكرة وانما كان للقوة الاخرى وهي المتخيلة
الفعل والادراك لان التصرف فيما لا شعور به محال والادراك بحدها معنى ولا صورة وكيف تركب وماذا
تركب وبهذا يتبين فساد حكم من حكم بانها تفعل ولا تدرك وليس سائر هذه القوة بالطبع ان يكون عملها منتظما
بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان
استعملتها بواسطة القوة العقلية سميت مفكرة سوا استبد العقل بذلك التوسط او كان استعمال
النفس لها بواسطة العقل والوهم معا بمعنى لم يكن للعقل مستعينا في استعمالها بالوهم ومثال تركيبها
صورة انسان له جناحان وجبل من ياقوت ومثال تفصيلها صورة فرس بغير راس ولا رجلين و
اقتناص الحد الاوسط بهذه القوة انما هو باستعراض ما في الحافظة ومحاكاتها للمدركات على وجهين
فتارة تحاكي الصورة المحسوسة وتارة تحاكي الامر المعقول وربما حاكته بامر محسوس مناسب ولكل نفس
خاصية في هذه المحاكاة ومحاكاتها للهيئات المزاجية فكما اذا غلب على مزاج الدماغ الحرارة راى في
المنام النيران والحريق واذا غلبت عليه البرودة والرطوبة راى في المنام المياه والثلوج وبهذا يستدل
الاطباء بالمنامات على تغير المزاج وربما استدلوا بها على غلبة الاخلاط ايضا كما ترى من غلبت
عليه السوداء الاشياء السود المفزعة ولهم في هذا الباب تفريعات كثيرة واما انتقالها
الى الضد فكمن يرى في المنام انه ولد له بنت فيولد له ابن واما انتقالها الى الشبيه فهو
من قبيل المحاكاة ايضا ودليل اثبات هذه القوة في الحيوانات العجم ما يرى في كثير منها من اثار
تركيبات وتفصيلات عجيبة **قال** ولكل من هذه الالات روح يختص به وهو جوهر حار لطيف حادث عن لطافة
الاخلاط على نسبة محدودة يتحامل القوى المحركة والمدركة وغيرها طرا كما تحدث الاعضاء عن كثافتها وما
منبعه القلب ولذلك الانبعاث يسمى روحا حيوانيا والمتصاعد منه في الشرايين الى الدماغ الصائر معتدلا

بتبريده العائض الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا والصائر الى الكبد
والاوردة الذي هو مبدا القوى النباتية يسمى روحا طبيعيا والرئيس المطلق هو الاول ولو كان الدماغ
عرا خاليا بل هو مبدا الروح كان كثير الحرارة المفتقر الهاجر للتبخر والتلطيف فما كان باردا رطبا و
لا اشتغل بانتظام تسعير افعال القوى التي فيه فرأي جالينوس باطل والذي شد طرفه يختنق بخلاف
فيه وقد لا تألم بجرح وضرب ومن اخذ بعض عروقه يحس بجري جسم لطيف فيه وتراجعه عنه
وهو الروح واذا وقع سدة انقطع الروح فيبطل عنه الحس ولولا لطافته لما سرى في ثقبات الاعصاب
والعظام **اقول** ان الاغذية الواردة الى البدن يتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة التي هي
الدم والبلغم والصفراء والسوداء ويتولد من لطف هذه الاخلاط وبخاريتها الروح وهو جوهر حار
لطيف ومن كثيفها الاعضاء وزعم بعضهم ان مادة الروح هو الهواء وهو خطا بدليل ان الروح
تزيد بالغذاء وينقص بنقصانه مع ان الهواء المذكور في المجالس واحد وانما الهواء يصحح الروح في العروق
لتعديله وتنقيض فضلته الدخانية على ما شهد به الملاحظ الطبية وليس تولد الروح من لطف الاخلاط
على اي نسبة او نسب محدودة ولهذا ما نجد ان تغير نسبها بزيادة بعضها او نقصانه مما يؤثر في تولد
الروح كما في صو السوداء او يبس وربما انتهى ذلك التغير الى حد لا يكون صالحا لتولده اصلا وعند ذلك الموت
الحيوان ولا يعيش بعده ومن اجل ذلك كان تعديل الاخلاط من الاركان العظمية في حفظ الصحة
وهذا الروح هو الحامل لجميع القوى البدنية المحركة منها والمدركة وغيرها كالقوى النباتية ومنبعه هو
القلب وعند انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا ومن القلب يتوزع هذا الروح على جميع الاعضاء بتوسط
الشرايين وهي العروق الضوارب فما يصعد الى الدماغ بتوسطها يصير بمزاجه قريبا من الاعتدال ولا
هذا القرب من الاعتدال اشار صاحب الكتاب بصيرورته معتدلا على طريق المساهلة لا الى
الاعتدال الحقيقي كما عرفت وذلك لان الروح في نفسه حار والدماغ بارد وللطفه يسرع
انفعاله عن برد الدماغ كما يصل اليه من غير زمان يعتد به كالحال في الهواء الحار الذي يمر
على المواضع الباردة فينكسر من حرارته بتلك البرودة فيقارب الاعتدال فيستعد بذلك المزاج
لا اجل قربه من الاعتدال لقبول قوة الحس والحركة الارادية وهي اشرف القوى البدنية
وكانه صرح باعتدال المزاج او قربه من الاعتدال مهما لينبه على ما هو المشهور من انه كلما قرب
المزاج من الاعتدال قرب الى الشرف مما يقبل من الكمال ومن الدماغ يتوزع على اعضاء الحس والحركة
الارادية فيستعد بالمزاج الذي يكتسبه كل عضو لقبول القوة المختصة بذلك العضو من المبدا

المعارو فالواصل الى العصبتين المجوفتين ستعد مزاج مكتسبة منها لقبول القوة الناصرة وعلى هذا امثال
ما يرد منه الى كل آلة وعضو منبثا في البدن كله ويسمى هذا الصاعد المتوزع من الدماغ بواسطة
العصب النابت منه على التفصيل المذكور بعلم الطب روحا نفسانيا والصاير من الروح المنبعث
من القلب الى الكبد والاوردة اعني العروق الغير الضوارب ستعد بالمزاج الذي تقبل منها القبول
القوى النباتية وهي الغاذية والنامية والمولدة متوزعا على كل عضو بحسبه ويسمى روحا
طبيعيا ولما كان القلب هو الذي ينبعث منه الروح الحامل لجميع قوى البدن لا جرم كان هو الرئيس
المطلق ومنهم من جعل الرئيس المطلق هو الدماغ وزعم ان غرضه من القلب بل الروح يتولد فيه ويستقل
منه الى غيره وهذا باطل لان مزاج الروح حار فيجب ان يكون العضو الذي يتولد منه هذا الروح حارا
ايضا بل كثير الحرارة لانه تولد بالتبخير والتلطيف وذلك مما لا يكفي فيه الحرارة القليلة بل يفتقر الى
حرارة كثيرة وليس الدماغ بهذه المثابة لانه بارد رطب ولو كان مبدأ الروح لما كان كذا وايضا
لو كان مبدأ الروح لكان كثير الحرارة لما عرفت ولا شك ان افعال القوى التي فيه وهي الحواس الباطنة
كالتخيل وما يجري مجراه مستخنة على ما شهد به التجربة فاذا انضم تسخينها الى السخونة الكثيرة التي
له في مزاجه الاصلي لو كانت لاشتعل من شدة الحرارة ونجد الامر بخلاف ذلك وحال جالينوس هو الذي
يرى ان الرئيس المطلق هو الدماغ ونما ذكره في الكتاب يتبين بطلان رأيه هذا والذي يدل على ان
الروح هو الحامل لقوى الحس والحركة الارادية ان الطرف من اطراف البدن كاليد والرجل اذا منع نفوذ
الروح اليه بشد او غيره يحس في ذلك العضو بخدر وربما عدم الاحساس بالمرة فلا تشعر بالم فيه اذا
جرح او ضرب على ما اعطته التجربة ولولا انه حامل قوة الحس والحركة الارادية لما كان الامر
كذلك ويسريانه في الشرايين محسوس عند جسها كما في النبض فان الروح يحس فيها جاريا ومترجعا
ويحتوي لطفه من ذلك فهذان دليلان على تعلق القوى به ولطفه ويدل على هذين ايضا ان السدة اذا
وقعت في عضو انقطع الروح عن ذلك العضو لانسداد طريقه فيبطل عنه ويصير مواتا لا يحس
ولا يتحرك بالارادة فقوة الحس والحركة الارادية متعلقة به والا لما امتنعت باحتباسه عن ذلك العضو
لولا لطفه ما سرى في شباك الاعصاب والعظام لشدة ضيقها وبعضها جدا قال
والهادي للناس الى اختصاص كل قوة بآلة تلازمها في الخلل والصلاح والفساد اقول لما تكلم في
الارواح الحاملة للقوى تكلم الان في الالات التي هي امكنة لتلك الارواح والتي تحتاج اليها القوى في
صدور الافعال المختصة بها كالعين للبصر واللسان للذوق اما القوى الحواس الظاهرة فظاهرة

واما القوى الحس الباطنة فقد ذكرها في الكتاب في كل حاسة الا انه لم يدل على اختصاص تلك القوى بها
ونحن نبين ذلك ببيان عام وهو تلازم كل واحد من القوة والآلة في الخلل والصلاح والفساد وذلك
ان التجارب الطبية دلت على انه متى عرضت آفة في مقدم الدماغ اختل امر التصور وفسد
واذا زالت تلك الآفة عاد امر التصور الى الصلاح كما كان اولا ومتى عرضت الآفة في البطن
المؤخر من الدماغ اختل الحفظ وحدث النسيان سريعا واذا زالت عاد الى ما كان في حال الصحة
ولولا اختصاص التصور بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره لما كان الامر كذلك وكان هذا لا يستمر في
الكل فان اثبات حدوث الآفة في اول التجويف دون آخره او بالعكس ربما يصعب ولا يفي صناعة الطب
بضبطه لكن التساهل في مثل هذا الموضع بعد ان تعلم في الجملة ان الدماغ هو آلة الحواس الباطنة لا يضر
قال والمرشد الى التغاير بقاء البعض دون البعض اقول مقصوده اثبات ان
ما نسب الى الحواس الباطنة من الادراك ليس لقوة واحدة بل لقوى مختلفة واستدل عليه بان الفساد اذا طرق
الى تجويف من تجاويف الدماغ او اصاب ذلك التجويف آفة اختل فعل القوة المنسوبة اليه مع ان
افعال القوى الاخرى باقية على صحتها ولولا التغاير لما كان كذا وهذا لا يصح الاستدلال به على اختلاف
الوهم والتخيل فان آلتهما وهي التجويف الاوسط من الدماغ واحدة وربما يصعب ايضا ان يستدل به
على اختلاف الحس المشترك والخيال فان تجويفهما واحد وان كان احدهما في اوله والآخر في آخره
كما عرفت وقد احتج بعضهم على تعدد القوى بتعدد الافاعيل وليس بشيء اذ يجوز للقوة الواحدة الفعل
افعالا مختلفة لاسيما وللقوى البدنية تركيب مع المواد والاعضاء وتوجهات الى النفس وغيرها ثم ان
الحس المشترك قد اعترفوا بوحدته مع انه مدرك جميع المحسوسات التي ما يتأتى ادراكها الا بالحواس الخمس
الظاهرة وانت اذا تأملت ما ذكر في الحواس الباطنة تجد فيه اشياء كثيرة مبنية على التساهل
واتباع المشهور كما قد اعترف به في غير هذا الكتاب الا ان ما تساهل فيه من غرضا في شيء
من المباحث المهمة ولهذا لم يتعين النظر في تحقيقه كما هو من عادتهم فيما يجري مجراه قال
نكتة لو كان النفس مجرد المزاج وقد عرفتم لكانت هذه الافاعيل استيجابها في البسائط
التي لم تنكسر سورتها او احدها اولى اذ ليس فيه الا التوسط مقتضيات البسائط وكيف يكون
النفس مزاجا وتتولى نفوذها كثيرا على التحريك وتتغير عند اللمس الى الضد فانى تندرك ثم النفس المجبرة
للمتضادات على الالتيام الحافظة للمزاج كيف تكون هي المزاج المحفوظ بها اقول هذه
براهين اربعة على ان النفس ليست بمزاج البرهان الاول لو كانت النفس هي المزاج

لكانت بسائط العناصر يصدر عنها كل ما يصدر عن النفس من افاعيل الادراك والتحريك والتالي باطل
لما تقدم مثلي اما الشرطية فلان المزاج ليس الا كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة او الرطوبة واليبوسة
فهو حرارة مكسورة او برودة مكسورة وكذا في الكيفيتين الانفعاليتين فلو اقتضت احدى هذه الكيفيات
المكسورة شيئا من هذه الافاعيل لكانت الكيفية التي لم تنكسر سورتها بل هي باقية على صرافتها اولى بصدور
ذلك الفعل من الكيفية المكسورة وكان اعظم الذي الكيفية الصرفة وهو البسيط العنصري احرى بان يصدر
عنه افعال النفس من الجسم الذي له الكيفية المكسورة وهو المركب المزاجي واما بطلان التالي فلانا
نجد الامر بخلاف ذلك وذلك ظاهر واذا عرفت هذا فقوله او اضدادها يريد به اضداد البسائط
العنصرية وقوله اذ ليس يعني في المزاج البرهان الثاني ان مقتضى المزاج يجده مما يغاير مقتضى
النفس ولما كان الامر كذلك فكل واحد منهما مغاير للآخر فالنفس غير المزاج اما الصغرى
فلان المزاج الذي يغلب عليه البرودة مثلا يكون مقتضاه الحركة الى اسفل وقد يكون النفس
لها ارادة حركة الى فوق فيتولد من الحركتين حركة ارتعاشية كحال من غلب البرد على عصبه
واما الكبرى فلان الشي الواحد لا يكون ممانعا عن مقتضى نفسه وذلك ظاهر فهذا هو معنى قوله
وكيف يكون النفس مزاجا وهو مما نعه كثيرا ان التحريك البرهان الثالث ان العضو اللامس
تتغير كيفيته المزاجية عند اللمس الى الكيفية المضادة لها لمس الماء الشديد الحرارة
فان كيفية عضوه اللامس تتغير الى المشابهة بكيفية الملموس ولهذا اذا طال شروع يده
في الماء لم يحس بحرارة ذلك الماء كما كان يحس بها اولا فلو كانت النفس هي الكيفية المزاجية
المعدومة او الحادثة لا جائز ان يكون هي المعدومة اذ الشي بعد عدمه لا يدرك ولانا نعلم قطعا
ان المدرك باق في الحالتين فلا يكون المزاج المعدوم ولا جائز ان يكون هي الحادثة لانها شبيهة
بالكيفية الملموسة فلا يكون مدركة لها ويدل عليه التجربة ولان الشي لا ينفعل عن نفسه ولا
عن شبيهه ولا بد في الادراك من الانفعال والادراك المدرك في حالتي الادراك [illegible]
على السواء بهذا اختلفت فاذن المدرك شي آخر غير المزاج وهو المعني بالنفس وبهذه الجملة
ظهر المراد بقوله وتتغير عند اللمس الى الضد فاني تدرك البرهان الرابع ان العناصر
المجتمعة في بدن الحيوان متداعية بطبعها الى الانفصال وحصول كل منها في حيزه الطبيعي
فلا بد لها من جامع يمنعها عن التفرق والتشتت وذلك الجامع اما المزاج او غيره فان كان المزاج
فاما مزاج الابوين او المزاج المختص بذلك الحيوان او مزاج ما لكن يمتنع ان يكون مزاج الابوين

والا لما كان في الحيوانات ما يتولد ويتوالد ويمتنع ايضا ان يكون المزاج المختص به لان مزاجه
محفوظ بالتيام بسائطه وذلك الالتيام لا بد له من قاهر فذلك القاهر هو الحافظ لمزاجه
فيكون متقدما على ذلك المزاج تقدما بالذات والشي لا يتقدم على نفسه ولانا نجد المزاج الذي يعود الى
الحالة الملائمة والمزاج المعدوم لا يعيد نفسه ولا مثله على ان المزاج الفاسد ان لم يفض الى
امراض لم يكن في دائم فاسدا واما المزاج السابق فبعد الكلام فيه فتعين ان يكون الجامع
امرا غير المزاج وذلك هو المطلوب وهذه النكت تحتمل بحثا كثيرا لكن لما كان غرضنا تحرير
النفس الى سبيل تقريرها نغني عنها الا ان تعلم ان اصل ذكرها زيادة تكشف المباحث عنها والتفريع
عليها فلهذا اقتصرت منها على تقرير ما في الكتاب فقط **قال** المورد الثاني في النفس الناطقة
وفيه مقدمة واربع تلويحات التبس انك لا تغيب عن ذاتك في حالتي نومك وتيقظك وصحوك وسكرك
ولو فرضتك مخلوقا دفعة على كمال من عقلك وما استعملت حسك في شي منك وعزلت منزج الاعضاء
لما تلامس في هواء لغفلت عن كل شي سوى انيتك فالاجسام والاعراض التي لم تحصلها بعد لا مدخل لها
في ادراكك الى عقلتها دونها غير محتاج الى وسط ودليل ومنتزع جوهري فمعرفتك لذاتك وانها جوهر ضرورية
اقول هذا الكلام يشتمل على مطلوبين المطلوب الاول ان النفس الناطقة التي للانسان جوهر مجرد
ليس بجسم ولا عرض وبرهانه ان ذات كل انسان لا يغفل ذلك الانسان عنها في حال من الحالات الخمس المذكورة
وهي حالة نومه ويقظته وسكره وصحوه وفرضه على الوجه المذكور وكل جسم وعرض فان ذلك الانسان
تغفل عنه في حال من الحالات الخمس وهي الخامسة منها على ما تعلمه كل ذي فطانة من نفسه علما ضروريا ينتج
من الشكل الثاني ان ذات كل انسان ليست بجسم ولا عرض فهي اذن جوهر مجرد اذا عرفت هذا فقوله
التبس انك لا تغيب عن ذاتك في حالتي نومك ويقظتك يريد انه في حالة النوم يتصرف في خيالاته ويتصرف في
امور فكرية عقلية وفي حال تصرفه يشعر بانه هو الذي يتصرف وذلك شعور منه بذاته قوله ولو فرضتك
اراد لو فرضت نفسك وقوله في هواء فائدة ذلك ان لا يكون موضوعا على جسم صلب فينفعل عنه ويشعر به
واما الهواء فلا يحس به الانسان الا اذا صدمه صدما عنيفا او ضغطه او كانت له كيفية غير مشابهة
لكيفية الجلد وبدون ذلك لا يتنبه الانسان بلمسه وقوله غفلت عن كل شي سوى انيتك هذه مقدمة
اعتبارية ليس يصدقها الا اهل الفطانة مقصورة النعم عليهم ومن يتوقف في منعها على التفطن لهذا
الاعتبار حتى يكون مجوزا ان يكون الانسان موجودا كامل الخلقة والعقل غير منتبه بآفة وقد فرض ذلك
الغرض ولا يشعر بذاته بل يكون حكمه حكم الجماد فهذا البرهان معه ضائع ومع من يتفطن لها هو قاطع

المطلوب الثاني ان معرفة كل احد بذاته المخصوصة وشعوره بها ضروري غير مفتقر الى وسط لان كل ما تفرض وسطا
فهو منفي بحسب الغرض المذكور ولو كان ذلك بتوسط لما امكن حصوله بدون الوسط لكنه في هذا الغرض
قد حصل بدونه فليس حصوله بتوسط معلوله غير محتاج الى وسط ودليل ومشعر جرمي فيه تكرار
لا حاجة اليه فان الدليل والمشعر الجرمي معا وسطان ايضا فاذا انتفى مطلق الوسط فقد انتفيا
من غير احتياج الى تخصيصهما بالذكر مرة ثانية وكانه ذكرهما على وجه التاكيد والتوسع في العبارة
لا غير قال سوال عرفت ذاتي بهذا الفعل فهو وسط جواب في فرضك جعلت غريبا عن فعلك
فلا واسطة اقول لما بين ان علم كل احد بذاته المخصوصة علم ضروري بغير وسط اورد عليه ان
الفرض المذكور يستدعي عارضا ومعروضا والعارض هو الانسان والمعروض فعل صدر عنه فيكون قد عرف
ذاته بواسطة ذلك الفعل ويعلم انه عرف ذاته بغير وسط هذا خلف واجاب بان المعروض ليس فعلا
صدر عن الانسان بل المعروض هو كون ذلك الانسان العارض غريبا عن الفعل فيكون اعني المعروض امرا عدميا
فلا يكون وسطا قال سوال هذا الفرض فعل فهو وسط جواب هو فرض فعل بل انما
هو خطرة اذا وضعتها وضعت ذات الخطرة وراءها معلوما قبلها لانها هو ذاتك اقول هذا سوال
اورده على جواب السوال المتقدم وتقريره ان المفروض وان كان نفس عروة الانسان عن الفعل الا ان فرض
عروة عنه هو فعل لا محالة اذ الفرض غير المفروض ولا يلزم من كون المفروض هو العروة عن الفعل ان يكون فرض عروة
عن الفعل عرواء عن الفعل ايضا واذا كان فعلا سقط الجواب وبقي السوال بحاله وتحصيل جوابه
ان المفروض كما انه متروكية فعل فالفرض المذكور مونث فعل وعلى تقدير ان يكون فعلا فلا يمكن ان يكون وسطا
في معرفة الانسان ذاته لان الانسان اذا اخطر بباله لا بد وان يعلم انه هو المخطر فكلما وضعت الخطرة
وضعت ذا الخطرة مغايرا لها ولا يجوز ان يكون معلوما بتلك الخطرة لانك ما لم تتصور ذا الخطرة
لم يمكنك تصورها وذو الخطرة هو ذاتك فذاتك معلومة قبل الخطرة لا بها والوسط يجب ان يكون العلم به
قبل العلم بما هو وسط له قبلية بالذات فلا يكون تلك الخطرة وسطا وهو المطلوب قال
ذكر عن شيء كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره مشارا اليه من جهتك بانه هو وكل مشار اليه من جهتك بانه
هو مفرز عنك على انه غيرك وجزء لك فكل جرم وعرض فيه مفرز كذا واذا افرزت فلا تكون مجموعها
لعدم جزئيتها لك فذاتك غير جرمية اصلا والاجنبية ذكر تنبيهي ما اهانك ان قدرت تنذكر
درنيت بعد ابنيتك وكذا لحمك وعظمك فلا مدخل لها فيها وقد عقلتها مع غفلتك عن قلب ودماغ وكبد
فانها معلومة لك بالتشريح وقد تحفظ بما لك ما لك منها في كل عام مرة او مرتين ولست بغافل عن انيتك

زكيها اى طهرها بالعلوم النظرية والاعمال الخلقية وقد خاب من دسها اى دنسها ولوثها بالجهالات والاخلاق الرديئة ثم امر بمعرفتها بقوله فاعرفها الان معرفتها
معا اصل السعادات والنسيان ذاتها علق نسيان النفس على نسيان الرب فقال نسوا الله فانسيهم انفسهم لان النفس لما كانت مجردة عن المادة لا جهة لها ولا امكان
ولا زمان بل كانت شعلة لاهوتية ونورا فائضا الاني والبارى تعالى موصوف بكل ذلك لا جرم علق نسيانها بنسيانه وكذا نسيانها موجب لنسيانه فذكر كل واحد منهما
معقب لذكر الاخر لما بينهما من المناسبة المذكورة شرح

فما لا مدخل له فيها وقد عقلتها مع غفلتك عن قلب ودماغ وكبد فانها معلوم لك بالتشريح في التعقل
فلا تقوم بها فانت وراء الجميع انها ذات طالما ذهل عنها الغافلون فهو جوهر لا باس ان تسميه النفس
الناطقة وهي التي قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها فاعرفها ولا تكونن من الذين نسوا الله
فانساهم انفسهم ذكر لغز لو لم تنحل من بدنك شيء وانت الغاذية لما انت لنا ذي عظم بدنك كثيرا
جدا على ما عهدت سيما عند وقفة النامية واذا ثبت التحلل ودريت عكوف الحرارة على التحليل
والتنقيص وغيرها من الاسباب انت في كل سنة ذات شاطئ او ذات منتقصة اينها امي
ذات لا تنحل غير متجزية تنتهتك فانتبه انها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن انطباع مادة
وان تكون نفس المزاج سوال اما النفس التي لنا مثبتة بتنبيهات مضت وبراهين الا
اني لهذا الذكر الاخير كنت اشكل في حيوانات اخرى كالفرس مثلا فان تحلل اجزائه ثم ان كان نفسه
كما قيل منطبعة اهي في ربع متحلل شيئا فشيئا على التوالي او هي في عضو لا بد في من التحلل او شيء
تام بدنه كذا فيكون فرس عام اول الى هذه السنة ممنوع البقاء بل كل اسبوع فرس متجدد والحدس
يحكم ببطلانه او فيه عضو ليس للحرارة عليه سلطنة بالتحليل والتنقيص فليس بحيوي ولو نقص العضو
لنقص ذات الفرسية ام كانا لنا نفس جواب فيه سر سنبانيك فانتظره متفتشا اقول ان الذكر
الاول من هذه الملة يدل على ما دل عليه ما قبله وهو ان ذات الانسان التي هي نفسه ليست بجسم ولا حالة
في جسم اصلا سواء كان الجسم هو مجموع البدن او جزءا من اجزائه او خارجا عنه وسواء كان العرض
حالا في البدن او في بعض اجزائه او في جسم خارج عنه وبهذا يظهر معنى قوله كل جرم وعرض فيه
من بدنك وغيره قوله واذا افرزت فلا تكون مجموعها لعدم جزئيتها لك يريد ان الاجسام واعراضها
اذا كانت مفرزة عن ذاتك فلا تكون ذاتك مجموعا مركبا من افرادها اذ لو كانت كذا لكان كل واحد
من تلك الافراد جزءا من ذاتك لكنه قد برهن على عدم كونها اجزاء من ذاتك قوله فذاتك غير جرمية
اصلا والاجنبية يريد بالجرمية الاجسام وما يحل فيها والمراد بالاصلية الاجسام الخارجة
عن البدن وكذا اعراضها خارجة عن هذا الحكم وقد عرفت ان البرهان يعمها والجهتية هي ما يكون في
جهة من الجهات بحيث يمكن ان يشار اليها بانها هنا او هناك فان قيل هلا استغنى بنفي كونها
جرمية عن نفي كونها جهتية مع انهما متلازمان للتلازم نقيضيهما قلنا تلازم نقيضيهما لا يقتضي الا
نفي الجواهر الافراد فاراد ان يتم البرهان من حوله على بطلان الجوهر الفرد واما الذكر الثاني فحاصله انه
لو كانت ذاتك هي البدن او بعض مقوماته لما امكن تعقل ذاتك مع الغفلة عن البدن ومقوماته

والثاني باطل بالمقدم مثله فهو يفيد بعض ما افاده الذكر السابق عليه ولهذا اخره عنه وقد يمكن ان يحمل على حصر يفيد جميع ما افاده ما قبله ويقال لو كانت ذاتك جسما او عرضا فيه لما امكن تعقلها مع الغفلة عن كل الاجسام والاعراض وبطلان التالي كما مر في الفرض المذكور يثبت بطلان المقدم واذا تقرر هذا فقوله اهابك ان قدرت تبدلم دونت بقا انيتك وكذا لحمك وعظمك فلا مدخل لها فيها اراد بالاهاب الجلد وبالانية الذات والمقصود من هذا الكلام التنبيه على ان انيتك مغايرة لاعضائك الظاهرة وقوله وقد عقلتها مع غفلتك عن قلب ودماغ وكبد فالمقصود منه التنبيه على انها مغايرة للاعضاء الباطنة وانما خصص بالذكر القلب والدماغ والكبد لانها هي الاعضاء الرئيسة بحسب الشهر كما دلت عليه المباحث الطبية فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم القلب لانه هو الرئيس المطلق كما سبق وقدم الدماغ على الكبد لان الدماغ مبدأ الحس والحركة الارادية والكبد مبدأ القوى الطبيعية ولا شك في افضلية تلك القوى على هذه وقوله فانها معلومة لك يريد انه لولا التشريح لما علم الانسان وجود شيء من اعضائه الباطنة البتة ومع ذلك لا يغفل عن انيته وقوله وقد تحفظها لك مالك منها في كل عام مرة او مرتين قصد ترصيع الآية وهي اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وقوله انها ذات طالما ذهل عنها الغافلون يريد بذلك الدعوى تكميلها لا عن انتهاها والا لكان مناقضا الحكم بانك لست تغافل عن انيتك وقوله هي جوهر هذا مما لم يتم عليه البرهان بل يتبين من غيره وربما كان مراده بالجوهر ههنا الذات لا الجوهر الذي يقال في مقابل العرض على ما هو المصطلح عليه بين الحكماء واما الذكر الثالث فمقصود الفائدة على نفي كون نفس الانسان الهي البدن او جزءه او ما حل فيهما ولهذا اخره عن الذكرين الاولين وقوله تعالت عن انطباع مادة يريد المادة البدنية فان انطباعها في بعض اجسام العناصر او الافلاك وان كان باطلا الا ان بطلانه لا يعرف من هذا الدليل بل من غيره وقوله وان تكون نفس المزاج هذا بعد نفي انطباعها في مادة لا حاجة الى ذكره فان المزاج من جملة الاعراض المادية ولكنه خصصه بالذكر بعد اندراجه فيها على وجه التنبيه والتأكيد لا غير وقوله فيه سر سيأتيك فلا تنتظره مفتشا فاعلم ان هذا السر مذكور في اواخر العلم الالهي عند كلامه في التناسخ وقد يشكل بهذا السؤال لعنه منال ولم يجب عنه جوابا كافيا في دفعه وكانت تسميته له بالسر وترك الجواب الكافي في الموضع الذي احال الجواب عليه تنبيه يقارب التصريح في انه يعتقد ان لباقي الحيوانات نفوسا ناطقة كما للانسان ومن تأمل السؤال المذكور

بجد حسه حاكما بصحته وان الجواب عنه لكن مع قطع النظر عن الحدس او عند من لا يكون له ذلك الحدس لا يتعذر منع بعض مقدماته وذلك ظاهر لمن تأمله قال السلوك الاول في شرح ماهية قواها واحوالها وحدها على ما يعم الانساني والفلكي انه جوهر ليس عن المادة ولا فيها من شانه ان يحرك الجسم ويدرك الاشياء وكفاك هذا فان اردت تخصيصها بالفلك فقيدها بالفعل او بالانسان فقيدها بجواز الفعل والقوة اقول هذا الكلام يتوجه عليه سؤالان احدهما ان صاحب الكتاب يرى ان لباقي الحيوانات نفوسا ناطقة كما للانسان على ما تعطيه ظاهر كلامه لكل من تأمله تأملا شافيا فلم خصص الحد المذكور بالنفوس الانسانية والفلكية ولم ندخل فيه نفوس الحيوانات الباقية وثانيهما انه قد بين في كثير من كتبه ان الجوهر ليس جنسا فكيف جعل في هذا الحد جنسا والجواب عن الاول انه وان لم تدخل نفوس غير الانسان من الحيوان في الحد فانه لم يصرح بخروجها عنه فان عمومه للانسان والفلكي لا ينافي عمومه لغيرهما ولا ينافي ايضا عدم عمومه لذلك الغير وهو وان كان يرى مشاركة سائر الحيوانات للانسان في جوهرية نفسها وتجردها عن المواد فانه لم يصرح بذلك وجعله من الاسرار المكتومة وعن الثاني انه كثيرا ما يعبر عن مطلق التعريف بالحد على وجه التجوز ولعله قد تساهل في هذا الموضع وجعل الجوهر جنسا لئلا يخالف المشهور في امر لا يجدي فيه المخالفة نفعا وما ليس عن المادة هو ما لا يكون متعلق المادة وعن غيرها كالاجسام المتنوعة فان الماء والهواء وما يجري مجراهما ليس عبارة عن الصور النوعية فقط بل عن المجموع المركب منها ومن المادة الجسمية وما ليس في المادة هو ما لا يحل فيها كالصور والاعراض الجسمية وما من شانه ان يحرك الجسم ويدرك الاشياء هو ما يمكن ان يكون محركا ومدركا بالفعل او ان يكون كذلك بالقوة والفلك له ذلك بالفعل ابدا والانسان ليس كذا بل يمكن خلاه عن التحريك والادراك ويجب ان يعلم ان الذي يثبت ان له ذلك بالفعل ابدا من الافلاك انما هو الفلك المحدد للجهات لا غير واما ما لم يثبت استحالة الكون والفساد عليه منها فلا ينتفي ذلك عنه والتحريك المذكور هو التحريك الارادي والا لم يكن النفس الانسانية خالية عنه البتة كالحركات الطبيعية كما للقلب والشرايين وكالحركات التي توجبها القوى النباتية لحركة النمو واحالة الغذاء وعلى تقدير خلوها عن هذه الحركات وتناهيها فان ذلك لا سبيل لنا الى الجزم به والمراد بادراك الاشياء ادراكها بغير ذات المدرك والا لم ينفك نفس الانسان عنه ايضا كما ستعرف قال وتنقسم قواها الى نظرية وعملية وكل منهما تسمى عقلا ان كان العقل قد يقال على التصورات والتصديقات الفطرية وعلى غيرها

فالعامل قوة محركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء تخصها صلاحية و لها نسبة

الى القوة النزوعية ومنها تتولد الضحك و الخجل و البكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة

وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات ونحوها ونسبة الى القوة النظرية ومنها

تحصل المقدمات المشهورة و العملية هي التي ينبغي ان يتسلط على سائر قوى البدن ومن موجبات الشقاوة

والبعد عن الله تعالى ان يجعل شأنه انفعالها عن القوى و تسلط القوى عليها فالنفس وقوى البدن كل منهما

ينفعل عن الغير ولولا الانفعال ما كان بعض الناس اشد غضبا ونحوه من الملكات وانت اذا

فكرت في جبروت ربنا الاعلى وكبريائه والكروبيين من ملائكته الذين هم انوار واشعة لجلاله

او سمعت من صحيفة الهية آية تشير الى الملكوت او الى المعاد والمسرى الى الله الحق تقشعر

جلودك وتضطرب اعضاؤك الناموسية وقد نور قذف في نفسك فانعكس الى هيكلك فانفعلت القوى

عن النفس الناطقة **اقول** ان العقل يقال على معان عدة منها ما ذكره في هذا الكتاب ومنها ما

لم يذكره فيه فالذي ذكره في هذا الكتاب هو ما يدل عليه اسم العقل عند الحكماء وهو على معان ثمانية

احدها ما يقال على التصورات و التصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وهذا هو الذي ذكره المعلم

في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم بان العلم ما حصل بالاكتساب وثانيها العقل النظري

وهو قوة للنفس تعقل ماهيات الامور الكلية من جهة ما هي كلية وثالثها العقل العملي وهو قوة محركة

لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء تخصها صلاحية والخمسة الباقية هي العقل

الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال وسيأتي شرح كل واحد

منها واما الذي لم يذكره في هذا الكتاب فمنه العقل الذي يقال لصحة الفطرة الاولى في الناس

وعرفوه بانه قوة بها يكون التمييز بين الامور القبيحة والحسنة ومنها العقل الذي يقال لما يكتسبه

الانسان بالتجارب من الاحكام الكلية وعرف بانه معان مجتمعة في الذهن تستنبط بها المصالح و

الاغراض ومنها العقل الذي هو هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره

وهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل والعقل يقال على المفهومات الاخر

باشتراك الاسم وبهذا يتبين المراد بقوله وعلى غيرها قوله ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها

يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها اعلم ان هذه كلها لم تجتمع في شيء منها لغير الانسان من الحيوان

والضحك هو انفعال نفساني تابع لانفعال آخر يسمى التعجب التابع لادراك الاشياء النادرة والخجل

هو انفعال نفساني يتبع الشعور بان الغير حصل له شعور بانه فعل شيئا من الاشياء التي لا ينبغي

ان يفعلها بحسب اعتقاد ذلك الغير من حيث كذلك والبكاء هو انفعال من النفس تابع للانفعال الذي

هو الضجر التابع لادراك الاشياء المؤذية قوله ونسبة الى القوة النظرية ومنها تحصل المقدمات

المشهورة فاعلم ان من مصالح المشاركات الانسانية ما يدعو الى ان يكون في جملة الافعال التي

من شأن الانسان ان يفعلها امور لا ينبغي له فعلها ويعلم ذلك صغيرا وينشأ عليه ويكون قد تعود ذلك

منذ صباه انه لا ينبغي ان يفعل حتى يصير اعتقاد ذلك كالامر الغريزي له وان يكون له افعال اخر

بخلاف ذلك فالاولى هي الافعال القبيحة مثل ان الكذب قبيح وان الظلم قبيح والثانية هي الافعال

الجميلة مثل ان شكر المنعم واجب وان رد الوديعة واجب قوله والعملية هي التي ينبغي ان تتسلط

على سائر قوى البدن فاعلم ان هذا انما يتم بان يحصل في القوى البدنية هيئة الاذعان والانقياد للقوة

الناطقة وهي الاستعلاء واللاانفعال فان الذي هو عكس هذا يجعل للنفس هيئة العلاقة مع البدن

شديدة الانصراف اليه و يعلم ان اشتغالها بحسب البدن هو الذي يحجبها عن الاتصال المفرق لمحل

سعادتها و بقدر قوة تلك العلاقة وضعفها يكون قوة الحجاب وضعفه فلهذا كان تسلطها على

سائر القوى البدنية هو الذي ينبغي و به يسطع معنى قوله ومن موجبات الشقاوة والبعد عن الله

جعل شأنه انفعالها عن القوى وتسلط القوى عليها ومن هاهنا الى آخر الكلام اشتهاد على انفعال

النفس عن القوى البدنية وانفعال القوى البدنية عن النفس واعلم ان لهذه الاشياء وامثالها اسبابا

عدة لا سبيل الى حصرها على الوجه التفصيلي واما على وجه الاجمال فمنها ما هو بسبب استعدادات

تلحق القوى البدنية واحوال التخيل ومنها ما هو بسبب كثرة انبعاث النفس وعلاقته الى احد الجانبين

العالي و السافل ومنها بسبب احوال المزاج كما قد يكون بعض الامزجة اشد مناسبة للغضب

وبعضها اشد مناسبة للشهوة وكذا الخوف والغم وغيرهما ومنها ما يكون لامور سماوية واحوال

الهامية كامتصاص الطفل للثدي وتغميض عينيه عند ما يقصد انسان باصبعه وتجنب الولد

امثال ذلك وعند التحقيق كل هذه الاشياء ترجع الى الامور الالهية على حسب اسباب و اسباب

خفية تعرف الى فعل فعل ما يتم به الشخص او النوع **قال** سؤال هذه القوة ان كانت عرضا

فكيف كان له رتبة التحريك بل كان من قبيل سوو واداة او جوهرا فالنفس هي الطبع فيها صورة

نظرية وعملية وما اخذت الآخرانا وحدانية جواب قيل ان النفس نوع تحت الجوهر وله فصل

بالقوة وكل ما كان كذا فلا عجب ان يكون فيها حيثيتان احدهما هي الوجه الذي الى القدس بها تأخذ

الصور الكلية والعلوم كلها وبها يجب ان يدوم انفعالها عن القدس والاخرى هي الوجه الذي الى البدن

وبها ينبغي ان تتسلط ولا يتسلط عليها سؤال عاد الكلام الى الحسن انهما من جانبات النفس فهما جوهران
وليس احدهما جنسا ولا مادة للاخر وليس لكل مقوم للحقائق البسيط جعل غير ما للاخر بل مجموع المقومات
فيها موجود واحد بسيط متحد اثره لم هما متفاوتان كما فصل في الانسان وغيرهم بالشدة والضعف
ولا كذلك ما لواحق الجوهر فمتعين انهما الازمان فعلم عرضيتهما جواب ما اوجب البحث الكبير انهما ليسا
اعتباران اضافيان يحصلان بالاستعدادات التي تشتد وتضعف الى الجنبة العالية والسافلة لا غير
والنفس ذات واحدة غير مركبة عن جوهرين مادي وصوري اقول لما ذكر ان العقل العملي والعقل
النظري قوتان من قوى النفس الانسانية اورد على ذلك سؤالا وتعريره ان القوة التي هي العقل العملي
لو كانت موجودة في النفس لكان لا يخلو اما ان يكون عرضا او جوهرا والقسمان باطلان
فكونها موجودة باطل اما الشرطية فستحققها في تقاسيم الوجود واما انها ليست بعرض فلانكم
جعلتموها محركة لبدن الانسان على الوجه الذي سنذكره ولا شيء من العرض بمحرك للبدن كذلك
لان رتبة العرض تقصر عن التحريك فلا شيء من القوة العملية بعرض وعلى تقدير ان القصر تنته عنه
فانه لا يخرج ذلك العرض حينئذ عن ان يكون اما شوقا او ارادة اذ باعتبارهما يتحرك بدن الانسان
الى الافاعيل المذكورة وكلا هذين اما شعرة في الانسان مغايرة لها واما انها ليست بجوهر
فذلك الجوهر اما قائم بذاته او بغيره والاول باطل لان كلامنا في قوة حاصلة للنفس لا في قائمة
بها ولهذا لم يتعرض لهذا القسم في الكتاب والثاني يقتضي ان يكون العقل العملي صورة حالة
في هيولى اذ كل جوهر حال في محل فهو كذا كما سنعلم ويكون العقل النظري لا محالة صورة اخرى كذلك
ايضا وعلى هذا فيكون نفس الانسان هيولى انطبع فيها صورتان احدهما القوة النظرية والاخرى
القوة العملية فهي اذن مركبة من هيولى وصورتين لان الصورة لا تكون الا داخلة مقومة والنفس التي
كلامنا فيها انما اخذت على انها ذات وحدانية كما سنعرف ذلك مما سيأتي وقد اجيب عن هذا السؤال
بجواب غير مرتضى عند صاحب الكتاب وتقريره ان الجوهر جنس تحته انواع من جملتها النفس وبيانه
باني في اوائل علم ما بعد الطبيعة فالنفس داخلة تحت الجنس وكل ما دخل تحت الجنس فهو مركب من الجنس
والفصل فالنفس مركبة من جنس هو الجوهر وفصل امتازت به عن باقي الجواهر وهذا انما هو جواب
معارضة لا جواب حل لان البراهين التي ذكرها دلت على ان نفس الانسان وحدانية لا تركيب فيها
وهذا الكلام دل على تركيبها من جوهر هو لغير مقوم لها واذا كان فيها تركيب معنوي فلا يبعد ان يكون
فيها جنبتان احدى الجنبتين هي العقل النظري وهي الجنبة التي باعتبارها تنفعل عما فوقها

اعني عن العقول الفعالة والنفوس السماوية وهي الوجه الذي الى القدس وبها تأخذ النفس
الصور الكلية والعلوم كلها والانسان الكامل يكون هذه فيه دائمة الانفعال عما شأنه
ان يفعل فيها من جانب القدس والجنبة الاخرى هي العقل العملي وهي التي باعتبارها تفعل
فيما دونها وهو البدن وقوله ومن كمالات الانسان ان يكون هذه القوة متسلطة على باقي قوى
البدن وان لا يكون باقي القوى متسلطة عليها وقد نبهت على ذلك وسنحققه فالعقل العملي جهة
فعلية والعقل النظري جهة انفعالية ولما قرر هذا الجواب اورد عليه سؤالا وهو ان الجنبتين
المذكورتين اما من ذاتيات النفس او لا من ذاتياتها فان كانتا من ذاتياتها فهما جوهران لان مقوم الجوهر
يجب ان يكون جوهرا وهذا باطل لوجهين الوجه الاول ان الجوهرين المذكورين ليس احدهما جنسا ولا مادة
للاخر وليس لاحدهما جعل غير ما للاخر بل جعلهما واحد لان النفس بسيطة كما سنعلم ومقوم الحقائق البسيطة
ليس له جعل غير ما للمقوم الاخر بل جعل المتقوم جعل واحد واذا اتحد الجعلان لم يختلف الباقيان
لكنه قد اختلف هذا الاختلاف والوجه الثاني ان كل واحد من العقل النظري والعقل العملي يختلف
في الاشخاص بالشدة والضعف فانهما في الانبياء اقوى وفي غيرهم اضعف وقد ثبت في الجوهر انه
غير قابل للشدة والضعف وهذا ينافي كونهما جوهرين فبطل كون الجنبتين من ذاتيات النفس
فتعين انهما الازمان او ان احدهما مقوم والاخر لازم وهذا الاخير لم يذكر في الكتاب وهو يقتضي التركيب
في ذات النفس وكلامنا مبني على بساطتها فتعين كون كل منهما لازما فيكونان عرضين ويعود
المحال في ان العرض ليس رتبته التحريك وان العقل العملي هو الشوق والارادة لا امر مغاير لهما هذا خلف
واعلم ان هذا السؤال هو من قبيل المعارضة ايضا لانه مبني على ان مقوم الجوهر جوهر وعلى ان الجوهر لا يقبل
الشدة والضعف وان العرض ليس له رتبة التحريك وهذه الاحكام غير مبينة وصاحب الكتاب قد بين
في غير هذا الموضع ان الامر بخلافها ولما زيف جواب ذلك السؤال بهذا السؤال المعارض ذكر
عقيبه ما هو الجواب الحقيقي عنده وهو ان القوتين ليستا بجوهر ولا عرض بل هما اعتباران
اضافيان يحصلان بالاستعدادات التي تلحق النفس بسبب القوى البدنية وغيرها وتلك الاستعدادات
قابلة للشدة والضعف مع بساطتها باعتبار اضافتها الى الجنبة العالية واستفادتها
للعلوم منها تسمى عقلا نظريا وباعتبار اضافتها الى الجهة السافلة وهي البدن وقواه تسمى
عقلا عمليا ومما يدل على ان العقل العملي والنظري ليسا قوتين قائمتين موجودتين في النفس الناطقة
تصوريتين ولم يذكره في هذا الكتاب وذكره في غيره انه لو لم تعقلهما يخالع لم تعقل الذي غير ذاته

١٥٧

النجربية والتواترية وغير ذلك وبهذا خدمة الوهم للعقل العملي ٥ شه

المتخيلة وخدمها الخيال المخدوم للحس المشترك المخدوم للحواس الظاهرة وخدمتها ايضا القوة
البروعية المخدومة لعوتيها اللتين سبقتا وخدم القوى كلها الكيفيات وخدم الانفعاليتان
الفعليتين فسبحانه من ناظم الوجود واحكم الحاكمين لطيف لما يشاء **اقول** اما خدمة
العقل بالفعل للعقل المستفاد وخدمة العقل بالملكة للعقل بالفعل وخدمة العقل الهيولاني العقل
بالملكة فظاهرة مما سبق واما خدمة العقل العملي لهذه التي هي مراتب العقل النظري فلان العلاقة
التي بين النفس والبدن انما هي لتكميل العقل النظري وتلك العلاقة كما سيتضح فيما بعد هي
العقل العملي ووجه استكمال العقل النظري بتلك العلاقة ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة
في اشياء منها انها تنتزع من الجزئيات المحسوسة الكليات المفردة على سبيل تجريد معانيها
عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي
فيحدث للنفس من ذلك مبادي للتصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم ومنها ايقاع
بين الكليات التي تنتزعها من المحسوسات الجزئية مناسبات بالسلب والايجاب فما كان
ذلك بينا بنفسه اخذه وما لم يكن كذلك تركه الى مصادفة الواسطة ومنها اكتساب المقدمات
التجربية والمتواترة الحاصلة من الحس والعقل كما عرفت وبهذا وبما سبق يتبين وجه خدمة الوهم
للعقل العملي واما خدمة الخيال للمتخيلة فبقبول التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها واما
خدمة القوة النزوعية للمتخيلة ايضا فذلك انما هو بالايتمار بطاعتها على التحريك وهو بالقوة
النزوعية اللتان سبقتا هما الشهوانية والغضبية وقد سبق منه ان هاتين تخدمهما القوة المحركة التي
في العضل ولهذا لم يذكره ههنا وعند هذه القوة تنتهي القوى الحيوانية وهي بالجملة مخدومة للقوى
النباتية وقد سبق في الكتاب حيث ذكر هذه القوى ان الغاذية تخدم النامية وانهما معا
تخدمان المولدة والكون ذكر ذلك هنالك لم يذكر في هذا الموضع وكذلك خدمة الهاضمة والماسكة
والجاذبة والدافعة للقوى النباتية بل ذكر ان القوى كلها تخدمها الكيفيات ويريد بذلك
الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان الانفعاليتين منها وهما
الرطوبة واليبوسة تخدم الفعليتين وهما الحرارة والبرودة ولا يخفى عليك وجه هذه الخدمة بعد
وقوفك على ما سلف واطلاعك على ما ذكره الاطباء في مباحث هذه القوى **قال** ثم ان النفس
لا تخرج ذاتها من القوة الى الفعل لان جهة الفعل غير جهة الانفعال وليست بجسم تنفعل بالصورة وتشتغل
بالمادة ولو كان لها كان لها ولمن فيها ولا الجسم الذي هو دونها المنفعل عنها ولا النفس من نوعها

مع بساطته وهو محال وان عللنا بمجانح خارج اكمل لحوقهما ولا لحوقهما فاملكي نحتمل نفس عن هذه كثرة
ولا محركه وهو باطل **قال** والنفس قابلة للمعاني بالقوة وبالفعل فالقوة على مراتب ثلث احدها هي
الاستعداد الاول الذي للطفل الساذج وهي التي يسمت العقل الهيولاني واستعداد ثان وهو
ما يحصل بعد المعقولات الاول فتتهيأ لادراك الثواني اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة
ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكمال اما القوة فهي ان يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شائت
بلا تكلف من غير طلب وهذا هو الاستعداد الاقرب وتسمى عقلا بالفعل واما الكمال فهو ان تكون
المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة وتسمى العقل المستفاد وبه تم جنس الحيوان ويتم به
نوعه الانساني وعنده يكون النفس تشبهت بالمبادي صارت عالما عقليا **اقول** انما سمي
الاستعداد الاول العقل الهيولاني تشبيها له بالهيولى الاولى التي ليست في حد ذاتها ذات صورة
من الصور وهي موضوعة لكل الصور والمعقولات الاول هي المقدمات التي تقع بها التصديق لا
بالاكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان يجوز ان يخلو عن التصديق بها والاوليات هي العلوم المطبوعة
والمراد بالفكر ههنا هو حركة ذهن الانسان نحو المبادي للمطالب ليتأدى منها الى المطالب وسيأتي
والحدس هو سرعة هجوم النفس الى نيل الحد الاوسط اذا وضع المطلوب او نيل الحد الاكبر
اذا وجد الاوسط من غير طلب كثير وبالجملة هو شدة تاتي الانتقال من المعلوم الى المجهول والمراد
بالمشاهدة المذكورة في الكمال الذي هو العقل المستفاد ان يكون ادراك النفس للمعقولات من غير
منازعة من قوة اخرى وكان هذا لا يوجد للنفس الانسانية في هذه الحياة اذا لا تخلص لها من واحدة
من غير ان ينازعها اخرى وحال هذه المشاهدة في المعقولات كحال المشاهدة البصرية فان
البصر عند ما يبصر لا ينازعه التخيل ولا شيء آخر والمشاهدة المذكورة وان صحبها الحد
الاوسط وكان غير محتاج اليه بخلاف الفكر فانه من حيث هو تعين يكون بمثل الحد الاوسط
لا محالة وهو ادراك مع منازعة لقوة اخرى واعلم ان العقل الهيولاني والذي بالملكة والذي
بالفعل والعقل المستفاد تارة يطلق على نفس الاستعدادات المتقدم ذكرها وتارة يطلق على
النفس باعتبار تلك الاستعدادات وتارة يطلق على قوى حاصلة في النفس بسببها الاحوال
المذكورة والاخير هذه الثلثة لم اجد عليه برهانا والاول هو المذكور في الكتاب **قال**
وهو المخدوم المطلق والرئيس خدمه العقل بالفعل المخدوم للعقل بالملكة المخدوم للعقل الهيولاني
المخدومات كلها للعقل العملي المخدوم للوهم المخدوم لقوة بعده هي الحافظة واخرى قبله هي

فلا اولوية بحسب الطبيعة النوعية وكم من نفس شريفة رامت اخراج نفس من القوة الى الفعل فابت
كليلة واسمعت انك لا تهدي من احببت وايضا نعلم ان القوة الجرمية اذا غابت عنها صورة
اما ان تحفظ في قوة اخرى كالخزانة فيعاودها من غير حاجة الى كسب جديد او تغيب فتحوج الى كسب جديد
فالنفس اذا غابت عنها صورة ولها الرجوع اليها دون كسب فلا خزانة جرمية لها اذ المعقولات
كما ستعلم لا تحل الجسم المنقسم وليس لها جزآن يكون احدهما متصرفا والآخر خازنا فلها مكمل
معيد هو جوهر عقلي هو عقل بالفعل اذا اتصلنا به ايدنا وكتب في قلوبنا العلوم واذا
اعرضنا عنه انمحى النقش ونفوسنا كمرآة اقبلت فقبلت واعرضت فتخلت ولانعطي
الكمال الفائض عنه فمخرجنا الى الفعل هو بالفعل ونعلمنا من القدس عالم يسمى عقلا فعالا
لانه هو مخرجنا الى الفعل وهو روح القدس ونسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار
وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والافكار تستعد النفس للاتصال به والعقول غير
ولنس المقدمات بذاتها موجدة للنتيجة فيها فستعلم ان عرضا لا يوجد عرضا وكم من شخص عرض
عليه امر فما افاده علما وافاد غيره علما يقينيا وطائفة روحانية فهذه وسائط و
الواهب غيرها وما حصل بالمقدمات الحقة فلو وهبه منها ضروري كالاوليات ونحوها
ولا امكان لجحودها الملك سيرشد **اقول** لما كانت النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية
عن العلوم ثم حصلت لها العلوم وجب ان يكون لحصولها فيها بعد ان لم تكن سبب لوجوب ذلك في
كل حادث والمقصود من هذا الكلام اثبات ان السبب المخرج للنفس من العقل الهيولاني
الى العقل بالملكة ومن العقل بالملكة الى العقل بالفعل ومن العقل بالفعل الى العقل المستفاد انما هو جوهر
عقلي اعني انه ليس بجسم ولا حال في جسم ولا مستكمل بطريق تعلقه بالجسم ولا شك ان النظر
في ذات هذا الجوهر العقلي غير لائق بالعلم الطبيعي بل بالعلم الالهي لكن نظرنا الآن فيه ليس من حيث
ذاته بل من حيث تأثيره في النفوس الانسانية بل ليس النظر في تأثيره بل انما هو في النفس من حيث تأثرها
به وقد اثبت في الكتاب ذلك من طريقين الطريق الاول ان المخرج للنفس الآن في العلم بالمعقولات
المحال من القوة الى الفعل اما ان يكون ذات تلك النفس او غيرها وذلك الغير اما جسم او حال فيه
او ليس بجسم ولا حال فيه وما ليس بجسم ولا حال فيه فاما نفس من نوع تلك النفس او ليس من نوعها فاما
ان يخلو عن المعقولات او لا يخلو فما خلا فاما في بعض الازمنة وحده او في كلها والاقسام كلها باطلة عدا
ما لا يخلو عن المعقولات فهو المعين لتلك السببية اما ان المخرج ليس ذات تلك النفس لان الواحد

الوجداني لا يخرج ذاته من القوة الى الفعل لان جهة الفعل غير جهة الانفعال وستحقق ذلك في العلم الالهي
فيكون فيه جهتان فلا يكون وجدانيا ولان النفس الوجدانية ليست كالاجرام المركبة من مادة و
صورة لتكون فعلها بالصورة وانفعالها بالمادة كالحجر الذي تمنعت طبيعته الحركة الى اسفل مع
انه هو القابل لتلك الحركة ولو كانت النفس مركبة منهما لكان لها ان تفعل باحدهما وتنفعل بالاخر لكنها
ليست بمركبة فليس لها ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل لتكون فاعلة ومنفعلة معا واعلم انه
يكفي في هذا ان يقال لو كانت مخرجة ذاتها من القوة الى الفعل في المعقولات لكانت ذاتها مقتضية
لذلك الخروج دائما فما كانت بالقوة اصلا وانه باطل بالمقدم مثله واما ان ذلك المخرج ليس جسم
فقد اقنع صاحب الكتاب في ذلك بان الجسم ادون من النفس في الشرف وفي مرتبة الوجود وممنوع
ذلك فعل عنها بالحكم وبغيرها ولو كان الجسم هو الذي يخرجها الى الفعل لكان الامر بخلاف
ذلك اذ المفيد من جهة افادته يجب ان يكون اشرف واقدم من المستفيد وان يكون غير منفعل
عنه لاستحالة ان يكون الفاعل من جهة كونه فاعلا منفعلا لهذا خلف وهذا اقناعي واما ان
المخرج ليس بحال في الجسم فهو من طريق الاولى ولهذا لم يذكر في الكتاب واما انه ليس من نوع
تلك النفس فلوجهين احدهما عدم الاولوية اذ ليس كون هذه مخرجة لتلك من القوة الى الفعل باولى من
العكس وليس كل واحدة منهما مخرجة للاخرى والا لزم الدور فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم مختلف
فلا يكون دورا قلنا الذي يخرج من القوة الى الفعل في بعض المعقولات لا بد وان يكون ذلك المعقول
حاصلا له كما سيعرف ان ما يوجب الكمال لا يكون قاصرا عن ذلك الكمال فان كان حصوله للنفس
المفيد بسبب حصوله للنفس المستفيد فذلك هو الدور لا محالة وان كان بسبب حصوله لنفس
اخرى من نوعها عاد الكلام في حصوله لتلك النفس الاخرى ولزم التسلسل وهو محال وثانيهما
انه لو كانت النفس تخرج نفسا اخرى من نوعها من القوة الى الفعل لما كان الانبياء صلوات الله
عليهم اجمعين يتعذر عليهم هداية من يحبون هدايته من الخلق كما استشهد به من الآية وحيث
عرفنا ذلك من طريق التواتر علمنا ان غير نفس النبي اولى بان لا يخرج من القوة الى الفعل لان
النفس الاشرف اذا لم تخرج فما هي دونها اولى ان لا تخرج واما الذي يخلو في بعض الازمنة
وحده عن المعقولات فلم يذكر في الكتاب وهو لا يجوز ان يكون مخرجا ايضا والا لافتقر هو
ايضا الى مخرج آخر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان واما الذي يخلو
في كل الازمنة وحده فلا يصح ايضا ان يخرج من القوة الى الفعل لان ما يخرج الى الفعل لا بد وان يكون

بالفعل اذ لا يعطي الكمال ما هو قاصر عنه كما سنحقق ذلك ولكونه نتعرض به فيما بعد لا جرم
لم يذكره ههنا واعلم ان هذه الطريقة مع ما فيها من التعسفات المتشعبة هي اقناعية لا برهانية
ويمكن تقريرها على وجه اخصر من هذا ومع ذلك برهاني وذلك الوجه هو ان يقال مخرج نفس الانسان
من القوة الى الفعل اما ذاتها فما كانت بالقوه اصلا هذا خلف او غيرها وهو اما عقل بالفعل او
ليس والثاني باطل اذ لا يعطي الكمال القاصر عنه فتعين انه عقل بالفعل وليس من كونه كذلك على ما سنوضح
بعد انه ليس بجسم ولا حال في الجسم وانه مع ذلك لا يستفيد الكمال بطريق تعلقه بالجسم والا لافتقر
الى امر اخر يخرجه الى الفعل ولا يزال الامر كذلك الى ان ينتهي الى عقل دائم التعقل بالفعل وهو المطلوب
ولعل صاحب الكتاب بان هذه الطريقة غير برهانية ولا تامة التقسيم على الوجه الذي ذكره
لا جرم اردفها بالطريقة الاخرى البرهانية وجعلها متصلة بها غير ممتازة عنها بفاصل لفظي
مصرح فيها بالنتيجة تنبيها على انها لا يحصل منها برهان على ما نريد اثباته الا اذا ضمن بعض
ما نذكره في الطريقة الاخرى منضما اليها الطريق الثاني قدم عليه مقدمة وهي ان ما يدركه النفس من الصور
بواسطة القوى الحسية هو على قسمين منه ما اذا غاب افتقر الانسان في استعادته الى تجشم
كسب جديد كالاشياء التي تكلف حفظها ثم نسيت فهي لا تحصل الا بكلفة ثانية ومنه ما اذا غاب
لم تفتقر في استحضاره الى تجشم كسب كما في المحفوظات التي لم تنس فيمكننا استحضارها اي
وقت شئنا من غير تكلف حفظ ثان والقسم الثاني انما هو لاجل ان تلك الصورة الغائبة محفوظة
في قوة اخرى هي كالخزانة للقوة التي ادركت النفس تلك الصورة بواسطتها اذ لو لم يكن تلك الصورة
محفوظة في قوة اخرى لافتقر الانسان في استعادتها الى تجشم كسب جديد كما في القسم الاول
وليس كذا واذا تقررت هذه المقدمة فلنشرع في البرهان وهو انا نجد للنفس فيما ندركه من
المعقولات المجردة ما هو نظير هاتين الحالتين فانها اذا غابت عنها صورة معقولة فتارة يفتقر
في استعادتها الى كسب جديد وتارة لا تفتقر فالصورة الغائبة التي للنفس استرجاعها
من غير كسب اما ان يكون محفوظة في شيء او غير محفوظة لا جائز ان يكون غير محفوظة والا لافتقر
الى تجشم كسب جديد في استعادتها وقد فرضت غير مفتقرة الى ذلك هذا خلف فبقي انها محفوظة
في شيء وذلك الشيء اما جسم او جسماني او لا جسم ولا جسماني والاولان باطلان لاستحالة حصول
المعقولات المجردة في الجسم او الجسماني على ما سنعلم في الباب وهو ان يكون محفوظة في الشيء
بجسم والجسماني وذلك حيث لم يكن في النفس المدركة اما ان يكون في جزئها او في خارج عنها

انه يعطي الكمال

لا يكون المكتسب لا يكون المفيد للمكتسب هو المفيد للمتذكر غايته ان استعداد القبول في الثاني اقوى ولا حاجة الى الحافظ غير المفيد للمكتسبات لا بد لنفي ذلك من دليل

ولما كانت بسيطة لم يكن لها جزء هي اجزاء وآخر هو المصرف فلم يبق الا ان يكون المجردات الغائبة
عن النفس محفوظة في جوهر عقلي هو عقل بالفعل وذلك هو المكمل للنفس الذي يعيد الصورة المجردة
اليها بعد غيبتها عنها اما انه جوهر فلانه لو كان عرضا لكان محله مجردا والا لكان جسمانيا وقد سبق
بطلانه وذلك المجرد هو الجوهر الذي كلامنا فيه واما انه عقلي فلانه لو كان نفسانيا لافتقر الى
مكمل ومعيد اخر ولا بد من الانتهاء الى الجوهر العقلي دفعا للتسلسل واما انه بالفعل فلانه تضح
في العلم الاعلى ان العلم صفة كمال وانه لا يعطي الكمال القاصر عنه كما ذكر في الكتاب وربما تشكك
على ذلك بانه ليس من شرط المسخن ان يكون حارا ولا ما يفيد السواد ان يكون اسود فان واهب
الصور المفيد لهذه الاشياء وغيرها يستحيل عليه ذلك وجوابه ان العلم على ما تحققه
هو كمال للموجود من حيث هو موجود بخلاف الحرارة والسواد وامثالها وكل ما هو كذا فالواهب له
لا يجوز ان يكون عريا عنه اذ العلة يجب ان يكون اكمل من المعلول وكان كل ذلك مبني على وجه
الابعد وتوقف على مباحث اذ ذكرها في العلم الالهي حوله ونسبته الى النفوس نسبة الشمس
الى الابصار يريد انه كما ان الشمس اذا اشرقت على الملونات التي كانت في الظلمة فجعلها
بعد ان كانت مبصرة بالقوة مبصرة بالفعل كذلك العقل الفعال اذا اشرق على الصور الحاصلة
في الخيال فانها في ابتداء الصبي في حكم صور مظلمة لا يمكن للنفس تحصيل المعاني الكلية منها
فعند كمال استعداد النفس يشرق حينئذ نور العقل الفعال على تلك الصور فينتزع منها
في النفس المجردات الكلية حتى يحصل من صورة زيد مثلا الانسان الكلي ومن هذه الشجرة الشجر
الكلي وغير ذلك فالعقل الفعال كالشمس والنفس كقوة الابصار والمتخيلات كالمحسوسات فانها
محسوسة مرئية بالقوة في الظلام والعين مبصرة بالقوة ولا تخرج الى الفعل الا بسبب اخر
وهو اشراق الشمس فكذلك ما نحن فيه ومهما اشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور
المكتسبة التي في الخيال الذاتي عن العرضي وميزت الحقائق عن الامور الغريبة واخذت
تلك الحقائق مجردة عن الغرب وكانت كلية بسبب حذف المخصصات المقتضية للجزئية عنها
معنى نسبتها الى جميع الجزئيات واحدة وهذا هو معنى تجريدها وكليتها وقوله على نسبة
الاستعدادات القريبة والبعيدة والافكار تستعد النفس للاتصال به والمقول عنه فاعلم
ان تصرف النفس في الصور الخيالية والمعاني والاحكام التي في الحافظة بتوسط القوة الفكرية
يفيد النفس استعدادا للاتصال بالعقل المفارق وحصول صور مناسبة لذلك الاستعداد

لان المجردات الغائبة عن النفس يكون منتقشة في ذلك المجرد اذ الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيكون النفس لاسترجاع تلك المجردات محتاجة الى ذلك المجرد

ذلك

العقل الفعال

اي ذلك دال على ان النسبة بينه نسبة جزئية في التخيل الصور نعم لو قيل العقل يفيض عند كمال استعدادها وحصول الصور الجزئية في الخيال الصور الكلية على النفس كان له وجه لكن لا يناسب الكلام المذكور في الكتاب

ممنوع لجواز ان يكون نفسا سماوية تعقلاتها فيها بالفعل دائما فلا يزول عنها فلا يحتاج الى معيد آخر لتعقلاتها

مني

وتخصص التصرفات الفكرية بصورة صورة تفيد تخصص استعداد النفس لصورة صورة من العقليات
وقد يحصل استعداد صورة عقلية من صورة عقلية الا انها قد لا تخلو عن محاكاة لها من قبل التخيل
على ما يليق بالقوى الجسمانية وقد عرفت ان اقرب الاستعدادات هو العقل بالفعل وابعد منه العقل
بالملكة والابعد من ذلك العقل الهيولاني وهذه كلها علل للاتصال بالعقل المفارق اما مع قصد فكري
او لا مع قصد فكري قوله وليس المقدمات بذاتها موجدة للنتيجة فيها ستعلم ان عرضا لا يوجد عرضا
مراده ان يبطل بذلك مذهب الجمهور القائلين بان النظر يولد العلم من غير ان يكون العلم حاصلا في النفس
من العقل المفارق بل بان العلم بالمقدمتين موجد للعلم بالنتيجة في النفس ومما ابطل به ذلك ان العلم
عرض فلو كان العلم بالمقدمتين موجدا للعلم بالنتيجة لكان العرض قد اوجد العرض وذلك محال كما ستعلم
وجوابه في العلم بذلك على ما سياتي عندي فيه نظر اذ ليس في خاطري الان مما ذكره في المستانف ما يدل
دلالة قطعية على ان العرض لا يوجد العرض وربما توهم جوازه من كون الميل مبدا للحركة وهما عرضان
وكذا الحرارة في الحديدة الحامية اذا اوجبت حرق جسم الا ان هذا التوهم يندفع اذا ثبت عدم ايجاد
العرض للعرض بان هذه وامثالها معدات والواهب هو المبدا المفارق قوله وكم من شخص عرض عليه
امر ما افاده علما وافاد غيره علما يقينيا وطمانينة روحانية فهذه وسائط والواهب غيرها فاعلم ان هذا
حجة ثانية على ان النظر لا يولد العلم وتقريره انه لو كان مولدا للعلم لذاته لكان ايما وجد وجد والتالي
باطل لانا نجد كثيرا من الاحتجاجات اذا عرضت على شخص لا تفيده علما البتة واذا عرضت على شخص اخر
افادته علما يقينيا وطمانينة لا يبقى معها شك ولا ارتياب وما ذاك الا لان الانظار وسائط معدة
لقبول العلم واما الواهب له فهو امر غيرها وذلك هو العقل المفارق كما سبق ولقائل ان يقول لو كانت
كافية في اعداد النفس لقبول العلم من الواهب لما حصل بها الاستعداد التام لنفس دون اخرى
فان لم يلزم ذلك هنا فكذا لا يلزم في افادتها للعلم ومما يوضح لزوم هذا الاعتراض ان الفاعل كما انه
يعتبر في الايجاد فكذلك القابل فجاز ان يكون توليد النظر للعلم لا مطلقا بل بحسب نفس او نفوس
مخصوصة كما انه عند القائلين بانه معد للعلم ليس كذلك مطلقا بل بحسب بعض النفوس دون بعض
وكل هذه اقناعيات والتعويل على ان مخرج النفس من القوة الى الفعل لا بد وان يكون عقلا بالفعل
بما سبق من البرهان ومن كان له ذوق حدسي ربما استفاد المطلوب من هذه الاقناعيات على
الوجه اليقيني وهذا هو الفائدة من ذكر صاحب الكتاب لها قوله وما حصل بالمقدمات الحقة فلزومه
منها ضروري كالاوليات ونحوها لا امكان لجحودها لمن استرشد يريد بذلك ان العلم بالمقدمات

وان لم تكن موجدة للعلم بالنتيجة فانه ملزوم لها بالضرورة فانا نعلم ببديهة عقولنا ان المقدمتين اذا كانتا
صادقتين وكان تاليفهما على احد التاليفات المنتجة فان النتيجة الحاصلة منهما يجب ان يكون صادقة
لا محالة وكما ان الاحكام الاولية لازمة عن تصور طرفي القضية لزوما ضروريا لا يتوقف الحكم فيه على غير ذلك التصور
ولا يحتاج فيه الى مثبت طالب للتصديق فكذلك المقدمات الحقة اذا احضرتها النفس والتفتت النفس اليها حق الالتفات
فان النتيجة اللازمة عنها يجب ان يكون لزومها عنها ضروريا واجب القبول لا سبيل الى ان يجاب من يسال عن لمية
الحكم به بل يعلم ذلك اللزوم جزما وان لم يعلم على وجه التفصيل لميته قال التلويح الثاني في تجردات
وبراهين واستبصارات على تجرد النفس اعلم ان الادراك هاهنا ليس الا حصول صورة في المدرك منا وليس
حلم هذا انما هو تنبيه فانه اذا حصل فينا علم بحجم احصل فينا شيء او لم يحصل فان لم يحصل فيستويان
قبل ان نعلم ومعه وليس كذا ولو حصل منه اثر ايطابقه ام لا فان لم يطابق فلا نسبة فلا ادراك و
قد ادركناه كما هو وان طابقه فهو صورته اقول قوله هاهنا اي المذكور في علم النفس الذي يستدل به
على تجردها وهو حاصل لها بعد ان لم يكن فيخرج عنه ادراك الباري عز وجل لذاته ولمعلولاته وكذا
ادراك العقول والنفوس لذواتها فانه ليس عبارة عن حصول صورة ولا يشترط فيه ذلك كما ستعلمه في
مواضعه قوله وليس حلم هذا انما هو تنبيه يريد ان العلم من الامور التي يجدها الانسان من نفسه
فلا تكون مفتقرة الى التعريف بالحد ولا بغيره كما ان من التصديقات البديهية ما هي متوقفة على التنبيه
عليها واخطارها بالبال من غير افتقار الى حجة فكذلك من التصورات البديهية ما هو موقوف على التنبيه
من غير ان يفتقر الى قول شارح قوله فان لم يحصل فيستويان قبل ان نعلم ومعه وليس كذا من هذا اشتمل
ان البرهان المذكور مختص بالادراكات المتجددة للنفس فان ما ليس بمتجدد لا يكون له قبل وفي هذا الموضع
بحث فان الشرطية القائلة ان لم يحصل فينا شيء عند علمنا بحجم فيستوي حالتنا قبل ان نعلمه
ومع علمه ممنوعة لجواز حصول صورة في النفس قبل العلم بحجم وزوالها حال العلم به فلا يكون العلم حصول
صورة بل زوالها ومع ذلك فلا يكون حالتنا قبل العلم ومعه سيان وجوابه ان هذا انما يكون قادحا
في صحة الشرطية ان لو لم نعلم بالبديهة ان العلم المتجدد تحصيل لا ازالة وفي تقدير البرهان يقال فانه
اذا حصل فينا علم بحجم اشعار سوى بذلك فان كان هذا من البديهيات التي يختلف بحسب الاشخاص
فلا بد وان نستعمل مع من لا يكون عنده بديهيا طريقا برهانيا يستنتج صدق المتصلة المذكورة وذلك
الطريق هو ان يقال ان لم يحصل فينا شيء عند علمنا بحجم فاما ان يزول عنا شيء او لا يزول ولا جائز ان يزول
عنا شيء لان ذلك الشيء الزائل اما صورة ادراكية او لا فان كان صورة ادراكية فلا بد وان يكون حادثة

لان كلامنا في الادراكات المتعلقة بالنفس الانسانية وقد علمت انها في مبدا الفطرة خالية عن العلوم ثم يحصل لها العلوم لاتصالها بالعقل الفعال واذا كانت تلك الصورة الادراكية حادثة عاد الكلام اليها ولا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية وان سلم يمكن ان الزائل صورة ادراكية مع ان في قوتنا ادراك ما لا نهاية له من المدركات كالاشكال الهندسية والاعداد فلا يخلو اما ان يكون الصورة الزائلة عند ادراك بعض المدركات هي الصورة الزائلة عند ادراك مدرك آخر او غيرها فان كان هي فيستوي حالنا عند ادراكنا لهذا المدرك وعند ادراكنا لذلك المدرك فيكون ادراكنا لهذا هو بعينه ادراكنا لذاك وهو ظاهر البطلان وان كانت غيرها وجب ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات وان يكون تلك موجودة معا ومترتبة ترتب مدركاتها من الاعداد وما شاكلها وذلك محال كما ستعلم وفي انه لا يزول عنا عند ادراكنا لجميع شيء اي لا يلزم زوال شيء والحالة هذه ومتى لم يزل شيء ولم يحصل شيء وجب ان يكون حالنا عند الادراك كما لنا قبله لا محالة فلا يكون الادراك ادراكا هذا خلف فتعين ان يحصل فينا عند الادراك شيء وانه لولا ذلك لاستوى حالتا الادراك وما قبله قوله ولو حصل منه اثر انطباقه ام لا بريد انه اذا ثبت انا اذا علمنا حصل منه اثر الجسم اثر ثاني نفسنا فذلك الاثر لا يخلو اما ان يكون مطابقا لصورته الخارجية او غير مطابق لها قوله فان لم يطابق فلا نسلم فلا ادراك معناه ان الاثر الحاصل في النفس من ان لم يكن بينه وبين هو مناسبة ما لم يكن كون ذلك الاثر ادراكا له اولى من كونه ادراكا لغيره من المدركات التي النسبة بها بالقوة ومع عدم الاولوية لا يحصل الادراك بل لكل مدرك اثر في النفس مناسبة بحيث يكون الاثر الذي هو ادراكه هو بعينه الاثر الذي هو ادراك غيرها مما من شان النفس ادراكه وهذا هو المراد بالمطابقة ولولاها لكان ادراك كل ما فيه هو ادراك كل ما هو من المناسبات لعدم الترجيح والاولوية وقوله وقد ادركناه كما هو فاعلم انه لما تبين صدق المتصل القائل انه لولا الاثر المطابق لما حصل الادراك نبه هنا على بطلان التالي ليبين به بطلان المقدم وقد يكون الاثر الحاصل في النفس من المدرك غير مطابق له من جميع الوجوه بل من بعضها فقط فحينئذ لا يكون ذلك الى مدركا كما هو بل يكون مدركا من بعض الوجوه والاعتبارات واما الذي ندركه كما هو فليس الا الذي اذا كان له وجود في الخارج كان الاثر الحاصل منه في النفس مطابقا له من كل الوجوه ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد الغير الحضوري تعتبر فيه صورة المدرك وجوهه

حاز ان يكون بعض الادراكات زوال صورة ادراكية وبعضها زوال غيرها ويكون انتهاء الاول الى الثاني لان الادراك ليس بزوال صورة ادراكية فلا يلزم الخلف في القسم الاول ولا ترتيب امور غير متناهية في القسم الثاني وانما يلزم ان لو كان في جميع الادراكات احد الامرين فقط واما اذا كان بالتفريق فلا ه ر

لا يلزم من ذلك ... وهو صورة من المدرك في النفس لجواز ان يكون الحاصل بسببه ... المدرك مخصوصة كما هو مذهب المتكلمين وان اراد بالصورة ما يعم ذلك فمسلم لكنه ليس مذهب الحكماء ه ر

حيث فسر المطابقة بمناسبة بعينها يكون الاثر الحاصل في النفس ادراكا للجسم اولى من كونه ادراكا لغيره فكيف يتصور بعينها الا المطابقة من كل وجه والبعض البعض فان المناسبة المذكورة لا تعقل الا بعد الانقص وذلك ظاهر ه ر

في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه اذ ليس وجودها في الخارج فهو اذن في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر الفضلاء انه من الجائز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة عنا وهي المثل التي كان يقول بها الحكيم افلاطون وهذا غير وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام الغائبة في ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دائما فما كنا ندركها في وقت دون آخر اذ هو ترجيح من غير مرجح فلا بد من تأثر النفس بكل مدرك منها وذلك الاثر هو المعبر عنه بالصورة فلا يدعي ان الادراك المتجدد للاشياء الغائبة عنا هو حصول صورها فينا واما ان ذلك الادراك هو نفس ذلك الحصول او هو امر مشروط بذلك الحصول فهو بحث آخر وليس في هذا البرهان ما يدل عليه ولهذا عدل صاحب الكتاب عنه الى البرهان المذكور اولا فان معناه ان الادراك المتجدد بما ذكرته هو نفس حصول صورة المدرك في المدرك

قال وبعض من تفلسف من اليهود اوجب ان يكون الادراك ان ينال المدرك ذات المدرك لا صورته وهو لغو فانا اذا ابصرنا السماء والارض ما نلنا ذاتهما لا بالبصر ولا بالنفس ثم قد نتخيل صورا معدومة عن الاعيان اما بعد وجودها او لا فليس لها ذات لتنال سؤال صورة السماء وامتدادها كيف تحصل في العين والامتداد الاصغر لا ينطبق على الاكبر وشاهدنا السماء كما هي عليه ليست الصورة اصغر منها جواب الجسم قابل للتجزئة الى غير النهاية وليس شرط العرض ان يساويه من المحل بشيء والقابل للصورة والامتداد الهيولى وهي قابلة للمقدار الصغير والكبير سؤال فيلزم ان يحصل في شيء واحد مقدار صغير وكبير هذا محال جواب ممتنع اذا كانا على سبيل الاستقلال واحدهما صورة ومثال والآخر لا وجه لامتناعه فهذا القدر يكفي هاهنا وفيه بحث آخر والانطباع والمثل سر لا نذكره الا في حكمة الاشراق وبه يتبين الحق وهذا الشخص عطل الحواس عن ادراكها وقال انما هي مخصصات والمدرك هو النفس والحاجة الى التخصيص لئلا يحصل فيها الغير المتناهي وهذا عجيب فلو ان لها استعدادا لغير المتناهي والمبدا ما هو على التخيب بضنين لحصل لها فكيف منعها بقوتي ولو امتنع فلا حاجة الى المانع اقول المشار اليه من متفلسفة اليهود هو اوحد الزمان صاحب المعتبر فانه هو القائل بهذه المقالة ونبل المذكور ان كان عبارة عن الادراك على سبيل التجوز فكلامنا فيه وان كان عبارة عما يقتضيه ظاهر اللفظ وهو الاتصال والمماسة فهو خطأ لبرهانين البرهان الاول انا اذا ادركنا السماء والارض مثلا

لم لا يكون المرجح التفات النفس الى ذلك المثال وفراغها عن شواغلها من غير اثر تحصيل فيها ه ر

ذات ح

فان اراد بالنيل الادراك فيصير من قبيل تعريف الشيء بنفسه وان اراد به النيل اللغوي الذي هو الاتصال والمماسة فهو فاسد لما ذكر ثم

فالصور المرتسمة في المثال ... والقوام من عالم المثال وكذا ما يتخيله وما تراه في النوم من هذا العالم

بحاسة البصر فالذي ينال ذات المدرك ههنا اما البصر الذي هو آلة الابصار او النفس المبصرة
بتلك الالة والاول ظاهر البطلان لانا نعلم قطعا ان عند ابصار السماء لم ينتقل البصر اليها لتنالها
او يتصل بها واما الثاني فلانه يلزم منه محالات اربع احدها ان المماسة والاتصال من خواص الاجسام
وملوكات النفس متصلي او مماسة للمدرك للزم ان يكون جسما وقد مر على خلافه وثانيها انها اذا
اتصلت بالمدرك ما فلا يكون في تلك الحال ملاقية للبدن او لا يكون فان كانت ملاقية لم تنهي في الحالة الواحدة
في موضعين وكذا لو ادركت جسمين متباعدين معا وان لم تكن ملاقية له وجب ان تنتهي بينهما الى حين عودها
اليه فان قيل لم لا يجوز ان تكون ملاقية للبدن ومماسة للمدرك في حالة واحدة بمعنى ان يكون شاغلة للاجسام
التي بينهما لا بمعنى كون الشيء الواحد في الحالة الواحدة في اكثر من مكان واحد وليس الاتصال الا ذلك فانه يلزم
منه جميعها وقد تبين استحالة ذلك لان ذلك عود الى الوجه السابق على هذا وليس كلامنا
الان فيه اجيب بانه لو كان كذلك للزم ان لا تدرك السماء الا وان تكون مدركة لكل ما بينه وبين البصر
من الاجسام وقد لا يكون الامر كذلك في كثير من الاوقات وثالثها انه لو نالت النفس ذات المدرك بمعنى
الاتصال به والمماسة له لكنا متى ادركنا الشمس علمنا مقدار ما ادركناه منها ومساحته من غير اشعار
مني ذلك الى برهان لوجوب الاتصال بما ما بلغنا من حجمها وكذا المماسة ورابعها انه لو صح هذا النيل
لكان اذا ادرك زيد وخالد جسما واحدا او سطحا واحدا فهنا لك اتصل نفساهما فوجب ان كل واحد
منهما شاهدت الاخرى وهو خلاف الواقع البرهان الثاني انا قد ندرك على وجه التخيل امورا لا ذوات لها
وكلما كان كذا لم يكن الادراك نيل ذات المدرك ذات المدرك اما الصغرى فلانا ندرك امورا معدومة في الخارج
فلا ذات لها وهذه الامور المعدومة على قسمين منها ما كان موجودا ثم عدم ومنها ما ليس كذلك بل ادرك
قبل وجوده ثم وجد بعد الادراك او ادرك في حالة عدمه ولم يوجد اصلا اذا عرفت هذا فقوله
اما بعد وجودها اشارة الى القسم الاول وقوله اولا اشارة الى الثاني المنقسم الى ما ادرك
قبل وجوده والى ما ادرك ولم يوجد البتة وبعضهم ظن انه اي او اولا وغير النسخ المصححة ظنا منه
انه تصليحها وليس بجيد فانه على هذا لا يبقى في كلامه ما يدل على ادراك المعدومات التي لا توجد
ولا في وقت من الاوقات بل يكون دالا على ادراك المعدوم الذي وجد ووجد قبل ما فقط اما بعد وجوده او قبله
واما الكبرى فلانه ما لا ذات له وهو مدرك فانه يصدق ان ادراكه ليس نيل ذاته اذ لا ذات له
لتنال عند الادراك ولكون الادراك عبارة عن نيلها ولما ابطلها وجدتي كلام صاحب المعتبر ان الادراك
هو النيل اورد سؤالا على ما اخترناه من ان الادراك المقدم ذكره هو حصول صورة المدرك في المدرك

الاجرام

لم نعلم ان المدرك اذا لاصق المدرك الجسماني ادرك مساحته فان من الجائز ان يوقع ذلك على تقدير مقدار معتبر ولم يحصل ٥ ك

لم لا يكون كل معدوم ... موجودا في عالم المثال المعلق ... يجيء ذكر ... له ذات ...

العدم

وذلك السؤال هو الذي اوجب لصاحب المعتبر ان يرفض قاعدة الانطباع في الادراك وينفي ويتمسك بما
قد اثبت ضعفه ووهنه ويعرف ذلك السؤال انا شاهدنا السماء على عظمها بالبصر فلو كان ابصارنا
لها هو حصول امتدادها في العين او مشروطا بذلك لكان قد طابق الامتداد الاصغر الذي هو امتداد
العين للامتداد الاكبر الذي للسماء لانا نشاهد السماء على مقدارها كما هي فلا يكون الصورة الحاصلة
منها في العين اصغر منها بل مساوية لها لانا انما ادركناها على ما هي عليه في نفس الامر مع وجود ذلك
مطابقة المقدار الاكبر للمقدار الاصغر وهو بين الاستحالة وعليه يقاس ما يدرك بالحس المشترك
والخيال واجاب عن ذلك بما هو المسطور في الكتب وهو من ثلثة اوجه احدها ان الجسم قابل للتجزية
الى غير النهاية كما سبق تقريره في مسئلة الجوهر الفرد وكل جزء من الحال الكبير بازائه جزء من المحل الصغير
لتساوي الحال والمحل في قبول الانقسام الغير المتناهي وثانيها ان الامتداد المنطبع عرض وقد سبق
انه ليس من شرط العرض ان يساويه من المحل شيء وثالثها ان الذي ينطبع في الجسم الذي هو الالة
انما انطباعه في هيولى ذلك الجسم وقد عرفت ان الهيولى ليس لها في حد ذاتها مقدار ونسبة المقادير كلها
بالنسبة اليها على السوية ولهذا جاز ان تخلع مقدارا وتلبس ما هو اكبر منه او اصغر من غير انضياف مادة
اليها ولا انفصال مادة عنها على ما هو مبين في مسئلة التخلخل والتكاثف فلم لا يجوز ان تتكثر والحالة هذه
هيولى العين او الحس المشترك او الخيال قابلة للمقدار الصغير الذي هو مخصص بهذه الالات وللمقدار
الكبير الذي هو لبعض مدركاتها كالسماء والجبل ويتوجه على هذه الوجوه المذكورة في الجواب عنه اسولة
والذي ذكره في هذا الكتاب منها هو سؤال واحد وتقريره ان بعد تسليم تساوي ما في البسيط من الحجم قابلة
للمقادير المختلفة وان العرض لا يساويه من محله شيء يجب ان يعلم ان هذا المثال انما يلزم منه جواز الحلول في الهيولى
الواحدة مقداران كبير وصغير لكن على البدل اما في الحالة الواحدة فلا يجوز ان يكون للشيء مقداران سواء
اختلفا بالصغر والكبر او لم يختلفا وذلك بين لا يحتاج الى بيان والذي ذكره في جوابه ان الذي عدم
جواز مقدارين للشيء كل واحد منهما مستقل في كونه مقدارا له اما اذا كان احد المقدارين مخصوصا
ومثالا لمقدار جسم آخر وهو مقدار المدرك الكبير في مسئلتنا وكان المقدار الآخر هو الذي
لذلك الشيء وهو الصغير المختص بالالة المدركة فما يحرم فانا لا نسلم عقول حرمانا مساعدا ولا نسلم
من عدم سعة مقدار كبير عدم سعة مثال المقدار الكبير ولا يلزم حلول الشيء لمثاله واعتبر بعدم الاستغناء
عن المحل للمثال المستغني عنه وهو كل هذا صور المرايا ومثل الخيال والمنام قوله ومنه يحث
اخر يشير بذلك الى ما اورده على هذا الجواب في كثير من كتبه وان لم يذكره في التلويحات

حاشية

ان قسمنا الكبير باجزاء متساوية في العدد لاجزاء الصغير كانت مقادير اجزاء الكبير اعظم من مقادير اجزاء الصغير فان حل كل جزء من الكبير في جزء من الصغير لزم مطابقة الكبير للصغير وعاد الالزام بعينه وان قسمنا الكبير باجزاء متساوية في القدر لاجزاء الصغير زادت الاول على الثاني في العدد لا محالة ولم الكبير حالا في الصغير بكليته فلا يدفع تكليفه هذا خلف ٥ ز

اتمام

العرق بين المثل الافلاطونية ومنه المثل اى افلاطن يقول ان لكل نوع شخصا مجردا يدبر ذلك النوع
والقائل بهذا المثل يقول لكل شخص من الاشخاص مثال واعلم ان مثال عالم الافلاك
يسمى برب النوع بلدان احدهما شرقى والاخر مغربى يسميان بجابرقا
يسمى بهورقليا ومثال عالم العناصر فيه بلدان احدهما شرقى والاخر مغربى يسميان بجابرقا
وجابرسا ه

ومساوات مقدار المدرك الكبير كالسماء والجبل لاجتمع اجزاؤه فى المدرك او آلته بعضها مع بعض والا
لما ادركت تلك الاجزاء مرتبة كما هى عليه فى نفس الامر بل كل جزء من المدرك فى جزء مما به الادراك
مغاير فان استوى مقدار المدرك مع مقدار ما به الادراك فلا نشاهد عظمة وان زاد
عليه بعد استغراقه لجميع اجزائه فلم امتداد خارج عنه فلا يرى كما هو ولا يكون فى محل
واما صور المرايا فليست منطبعة فيها وكذا المثل قوله والانطباع والمثل ستر
لا نذكره الا فى حكمة الاشراق اشار بهذا الستر الى اثبات المثل المعلقة فانه ذكر فى ذلك
الكتاب ان العوالم اربع انوار قاهرة يريد بها العقول وانوار مدبرة يريد بها النفوس و
برزخيات يريد بها الاجسام واعراضها وصور معلقة وذكر ان من المثل المعلقة تحصل
الجن والشياطين وان منها ما تحصل جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات وانها قد تخلو عن الانوار
المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها فى البرازخ عند المصطفين ويسمى هذا العالم بعالم الاشباح وذكر ايضا
ان بها يحصل بعث الاجساد ومواعيد النبوة وانه قد تحصل منها طبقات من الملائكة لا يحصى عددها
وان جميع ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص كلها
مثل قائمة وكذا الروائح وغيرها وحكى ان لاخوان التجريد مقاما خاصا فيه يقدرون على ايجاد
مثل قائمة على اى صورة ارادوا وذلك هو ما يسمى مقام كن ومن رأى ذلك المقام تيقن وجود
عالم اخر غير البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة تتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق
بها وتظهر بها ويرمس بهذه المثل على وحدة النفس وانها غير جسمانية وذلك انها قد يكون
مظهرها البرزخ وقد يكون مظهرها المثال المعلق وهى تدرك ذاتها فى الحالين فليست من احدهما
فلهذا وامثاله جعل اثبات المثل المعلقة من الاسرار وكلامه فى هذه المثل والاستدلال عليها
واحكامها طويل لا يسع هذا الموضع ذكره وانما الغرض التنبيه على مقصوده لا استيعاب الكلام
فيه فانه ليس من مباحث هذا الكتاب قوله وبه يتبين الحق اى به يتبين هل ادراك البصر
والخيال بطريق انطباع المدرك على كمال امتداده فى الالة او ليس كذلك والحق فيه انه لولا
اثبات هذه المثل المعلقة للزم الانطباع لانا نتخيل اصورا لا وجود لها فى الاعيان ونميز
بينها وبين ما عداها فلا بد لها من مثال حاصل اذ العدم الصرف لا تميز فيه وذلك المثال
ان لم يكن فى خارج الذهن فهو منطبع فى الخيال قطعا ويلزم من انطباعه فيه مطابقة المقدار
الكبير للمقدار الصغير وذلك محال ومتى كان المثال حاصلا فى خارج الذهن لم يكن ضرورة الى

فعلم بهذا الاضطرار الى الادراك بالانطباع العظيم فى الصغير

القول بالانطباع والتزام مطابقة المقدار الاكبر للمقدار الاصغر لان المدرك اما ان يكون كليا او جزئيا
فان كان كليا فادراكه هو حصوله فى ذات المدرك وان كان جزئيا فلا يخلو اما ان يكون ذات المدرك
او غيره فان كان ذاته فهو لعدم غيبته عن ذاته وان كان غيره فذلك الغير اما حاضر كما فى مدركات
الحواس الظاهرة ويكفى فيه مجرد حضوره للمدرك او غير حاضر كما فى مدركات الخيال والحس المشترك وذلك
بايجاد النفس للمثل المعلقة الغير المنطبعة كما فى صور المرايا فان الانفعاليات شرط فى وجود هذه الصور
وكل هذا سيبين تقريره فيما بعد وليس فيه ما يستلزم انطباع الكبير فى الصغير وبهذا يتبين ان باثبات
المثل المعلقة يندفع الاشكالات الموردة على الادراك من جهة الانطباع قوله وهذا الشخص يعقل
الحواس عن ادراكاتها وقال انما هى مخصصات والمدرك هو النفس واعلم ان صاحب المعتبر لما وجب
عنده فى الادراك الانطباع وتبين له استحالة انطباع مقدار نصف كرة العالم او الجبل العظيم
فى جزء من الدماغ او العين الجرم ذهب الى ان المدرك لهذه المدركات وغيرها هو النفس بذاتها
من غير توسط هذه الالات بل يكون الالات التى هى الحواس الظاهرة والباطنة لا متوسطات فى
الادراك بل فى تخصيص الادراك ببعض المدركات دون البعض والمدرك هو النفس من غير ان يلزم
ان المدركات يكون منطبعة فى ذات النفس فلا يلزم انطباق المقدار الكبير على المقدار الصغير قوله
والحاجة الى التخصيص لئلا تحصل فيها الغير المتناهى يريد ان الفائدة فى تخصيص هذه الالات بعض
المدركات لئلا تحصل فى النفس ما لا نهاية له من المدركات لان نسبة النفس الى كل ما من شأنه ان يدرك
واحدة فلولا هذه الحواس لكانت النفس اما ان تدرك ما هو غير متناه وهو محال وتخصيصها بما هو بطريق
القرب والبعد والمقابلة واللامقابلة وغير ذلك من اختلاف النسب التى بين الاجسام بعضها مع بعض
قوله وهذا عجيب فلو ان لها استعداد الغير المتناهى والمبدأ تام هو على الخبث يقتضى تحصل
لها فكيف تمنعها بقوى ولو امتنع فلا حاجة الى مانع فاعلم ان المقصود من هذا الكلام ابطال
ما ذهب اليه صاحب المعتبر من المقالة المحكية عنه وذلك لان النفس لا تخلو اما ان يكون لها استعداد
ان يدرك ما لا نهاية له من المدركات او ليس لها هذا الاستعداد وعلى التقديرين لا يصح ما ذهب
اليه اما الاول فلانها لو كانت مستعدة لذلك لما منعت منه بالقوى البدنية اذ المبدأ يعطى
كل شئ ما هو مستعد له من الكمال كما استشهد به من الاية وتقرير ذلك يأتى فى علم ما بعد
الطبيعة وهو اقناعى واما الثانى فلانه على هذا التقدير لا حاجة الى ان يكون ممنوعا من جهة الحواس
والقوى البدنية وانا اتعجب من اوحد الزمان كيف جوز حصول المقدر فيما لا مقدار له اصلا

اى لو لا تدرك شيئا اصلا
اذ لو ادركت البعض لكان
دون البعض
وذلك ترجيح من
غير مرجح

اعلم ان انواع الادراكات اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء المادي بالحاسة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من كم وكيف واين ومتى ووضع وامثال ذلك واما التخيل فهو ادراك لذلك الشيء مع تلك الهيئات والعوارض الغريبة المذكورة لكن ذلك الادراك يكون في حالتي حضور الشيء وغيبته فالحس كالبصر مثلا جرد الصورة عن المادة ثم ينطبع في الجليدية الى ملتقى العصبتين اللتين يحصل عندهما الادراك البصري الا انه يفتقر الى علاقة وضعية بينه وبين الحامل فاذا انقطعت العلاقة التي بينهما بطلت الصورة واما الخيال فجردها عن تلك العلاقة ويدركها مع غيبوبة الحامل ولم يقدر على التجرد من العوارض الغريبة مادية واما التوهم فهو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات فهو اعلى وارفع من الخيال فان مدركاته معان جزئية غير مادية في ذاتها وان عرض لها المادة كالعلاقة والعداوة والمحبة والبغض والموافقة والمخالفة وامثال ذلك من المعاني

قال واعلم ان الحس المدركة من غير افتقار الى عروضها للاجسام وهو النفس ولم ينكر ذلك كما انكر حصول المقدار الكبير فيما مقداره صغير
كالبصر يجرد الصورة عن المادة ولكن يحتاج الى علاقة وضعية بينه وبين الحامل حتى اذا انقطعت بطلت
الصورة والخيال جردها عن العلاقة وادركها مع غيبوبة الحامل ولكن لا تعدى عن البعد من الوضع
والكم والكيف والعقل جردها حتى اخذ صورة انسانية عن زيد بحذف العوارض الغريبة عن مشتبق
الا المختص الى طابقت عمرا وخالدا فعمل بالمحسوس عملا جعله معقولا ولو كان في الوجود ما لم يلزم
ذاته عن ذاته فهو معقول بنفسه لا بتجريد اقول ان المدرك على قسمين اما ان يصحبه في الاعيان
امور غريبة عن ماهيته او لا يصحبه ذلك فالمدرك الذي من قبيل القسم الاول لتجريد صورته
عن مادته اصناف مختلفة ومراتب متفاوتة فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق
ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ ولا يمكنه استثبات
تلك الصورة مع غيبوبة المادة فقد انتزعه منها ولكن نزعا غير محكم كما يتصور الانسان مع لونه
ووضعه وقدره وهي عوارض غريبة جزئية لحقته لو لم تكن باعيانها لكان هو انسانا فانه
ليس انسانا بها ولو كان الانسان على هذا الحد من الكم والكيف والوضع لكان كل انسان
كذلك وكذا لو كان على حد لفرغنها واما الخيال فانه يبرى الصورة عن المادة تبرية اشد
فانه وان جرد عن المادة الخاصة كالحس الا انه اذا غابت تلك المادة وبطلت لا يبطل الاثر
المدرك بطلانها ولا يجرد الضاعن اللواحق الغريبة لان الصور في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة
وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما واما الوهم فانه يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك
المعاني التي هي في ذواتها ليست بمادية وان عرض لها ان يكون مادية كالخير والشر والموافق
والمخالف لان اللون والشكل وما اشبههما لا يمكن ان يكون الا مادة جسمانية بخلاف ما يمكن
ادراكه عن عارض للجسم كهذه الاشياء فهذا النوع اذن اشد استقصاء من النوعين
الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن اللواحق ولا ياخذها الا جزئية وبحسب مادة مادة
بحيث لو تجرد عدم صورة الذئب بالحس لم يتصور ادراك عداوته للشاة وهذه المرتبة من التجريد
لم يذكرها في الكتاب لان الوهم لا يساوق ادراك الصور الشخصية وتمثيله كان بها ولا نه يعني
في الكرماحب هذا الكتاب بكتاب الاشارات للرئيس ابي علي بن سينا وهو غير مذكور في ذلك الكتاب
ولانا اذا قسمنا الادراك الى الكلي وهو العقلي والى الجزئي الذي يكون اما موقعا على وجود المدرك
في الخارج وهو الحسي او غير موقع على وجوده فيه اندرج الخيالي والوهمي تحت هذا الاخير وكانت الاقسام

كلي

ثلاثة لا اكثر من ذلك واما العقل فانه ينتزع الصورة عن المادة وعن اللواحق الغريبة فيدرك
مدرك الانسان بحده وحقيقته بحيث لا يفترق به شيء غريب ولو لم يدرك كذلك لما امكننا
ان نحكم عليه بان القدر واللون والوضع مثلا غريب من حقيقته فهو ياخذ المامية من الاشخاص المحسوسة
ويحذف عنها كل ما ليس منها فيثبتها على تجردها بحيث يبقى مطابقة للمختلفات من اشخاصها
كالانسانية بالنسبة الى عمرو وخالد مكان العقل عمل بالمحسوس الذي هو الشخص كزيد عملا جعله
به معقولا بعد ان كان محسوسا وذلك العمل هو حذف الامور الغريبة عما يتشخص به هذه مراتب التجريد
في المدرك المصحوب في الاعيان بلواحق غريبة عن الماهية فاما المدرك الذي لا يكون في الاعيان
مصحوبا بذلك وهو الذي لم يلزم ذاته عن ذاته اي لم يلزمها في الوجود العيني امر مغاير لها وهذا لا يحتاج
صورته الى عمل عامل في التجريد بل مثل هذا الشيء معقول بذاته وذلك ظاهر واعلم ان المادة يعقلها
النفس لا يتجرد عن مادة لغيره وكل نوع يكون الجسم داخلا في جنسه فانه لا يعقل الا بالمادة فانهم ذلك
قال برهان على النفس هو انك ادركت المعاني الكلية كالجسمية والانسانية وطابقت
المختلفات حتى ان الجسمية التعقلية صح حملها على السماء والهباء فلو كان معها حصر ووضع ما طابقت
المختلفات وما كانت مطلقة واذ ليس لها مقدار ووضع فلا تحل في متقدر فيلزمها مقدار بالضرورة
ووضع وكل جسم متقدر وذو وضع وعرض له كذا الانقسام بانقسامه فالذي فيه هذه منك غير جرم
ولا جرمي فسمه النفس لو شئت اقول البرهان المذكور انما هو على اثبات النفس الانسانية لا على
اثبات النفس مطلقا والمراد بذلك اثباتها على الوجه المذكور في التعريف الذي يعم النفس الانسانية والفلكية
لا اثبات شيء مدبر لبدن الانسان كيف كان فان ذلك غير محتاج الى هذا البرهان وليس هو المقصود في
هذا الموضع بل المقصود اثبات انه جوهر ليس بجسم ولا حال في الجسم وقوله واذ ليس لها مقدار
ووضع فلا تحل في متقدر فيلزمها مقدار بالضرورة ووضع فاعلم ان لزوم ذلك لها لا لذاتها بل لمحلها
كالسواد الحال في الجسم فانه يلزمه المقدار لا لانه سواد اذ ليس له في حد ذاته مقدار ووضع بل له ذلك
بسبب محله الذي هو جسم وقوله وعرض له كذا الانقسام بانقسامه يريد انه كما ان كل جسم يحمل عليه
انه مقدر وذو وضع فكذلك العرض الحاصل للجسم الا ان حمل المتقدر والوضع على ذلك العرض انما هو بواسطة
حمله على الجسم الذي هو محله كما عرفت في السواد وذلك لاجل ان العرض ينقسم بانقسام موضوعه
الذي هو الجسم ويدل على انقسام الحال بانقسام المحل انه لو لم ينقسم بانقسامه لكانت الاجزاء المفروضة
في المحل اما ان يوجد فيها شيء من الحال او لا يوجد فان لم يوجد كان جميع اجزاء المحل خاليا عن الحال او عن شيء منه

فلا يكون الحال حالا الا اذا خلف وار وجد فيها شي منه ماما ان يوجد في كل واحد منها او في بعضها اما بتمامه
او ببعضه فالاقسام اربعة الاول منها وهو ان يوجد بتمامه في كل واحد من اجزاء المحل يقتضي ان يكون
الحال الواحد في الحال الواحد في الكثير محلا واحدا وذلك ظاهر البطلان والثاني وهو ان يكون
بتمامه في بعضها فذلك البعض ان لم ينقسم لم يكن ذلك الحال حالا في المنقسم وهو خلاف الفرض وان
انقسم عاد الكلام فيه بعينه ولزم التسلسل والثالث والرابع وهو ان يوجد بعض اجزاء الحال في
كل واحد من اجزاء المحل او في بعضها يلزم منه انقسام الحال بانقسام المحل وهو المطلوب قوله فالذي
فيه هذه منك غير جرم ولا جرمي فسمه النفس ان شئت يريد ان المدرك للمعاني الكلية لا شك ان هذه المعاني
حاصلة فيه كما عرفته بما مضى وكل ما كانت حاصلة فيه وجب ان لا يكون جوهرا ولا جرمانيا اما انه
ليس بجرم فلما عرفت من ان الجوهر الفرد غير قابل للانقسام الى غير النهاية ولا يحل فيه المعاني الغير المنقسمة
واما انه ليس بجرماني فان الجرماني ما يكون حالا في الجرم والحال يجب انقسامه بانقسام محله فلا يصح محليته
لهذه المعاني الغير القابلة للانقسام لعدم تقدرها فمدرك هذه المعاني الكلية منا يجب ان يكون جوهرا غير المادة
ولا فيها من شأنه ان يحرك الجسم ويدرك الاشياء ونحن فلا نعني بالنفس سوى هذا فان شئت ان تسميه بغير النفس
فلك ذلك مع ان المقصود يكون حاصلا لا محالة ويكون البنا قيسه في الالفاظ لا غير واعلم ان هذا البرهان
يفتقر الى تتمة وذلك لان الجوهرية قد اخذت في تعريف النفس كما سبق ولم يدل البرهان المذكور على
تحققها لمدرك المعاني الكلية منا لجواز ان يكون عرضا حالا في مجرد غير منقسم اذ ليس في البرهان
ما يمنع ذلك فلم يصح كونه نفسا بمقتضى ذلك التعريف فلا بد اذن من بيان جوهريته التي اعتبرت في
ابداننا المدرك للمعاني الكلية وهو الذي نشار اليه بانا حين نقول انا فعلت كذا انا ادركت كذا
ليكون ذلك البيان متمما للبرهان المذكور في اثبات النفس الانسانية بمعنى ما عرفت به ولكن يقرر
هكذا لو كان هذا الشي عرضا لكان موضوعه اما جسما او غير جسم فان كان جسما فقد مضى بطلانه
وليس كلامنا الآن فيه وان كان غير جسم فان كان لذلك الموضوع تصرف في الابدان بذاته مع
كونه جوهرا ويسمى الى الجوهر فهو المراد بالنفس وان كان ذلك الموضوع ليس له بذاته بل بعرض فيه
حصل المطلوب ايضا لان الشي الذي يكون نفسا على هذا التقدير هو ذلك الموضوع لا هذا العرض
فان الاعراض التي للنفوس فتوجب صدور افعال عنها بحسبها كالارادة والقدرة وغيرهما لا تسمى
نفوسا بل المسمى بذلك موضوع تلك الاعراض التي انما يصدر عنها تلك الافعال لاجل ايها في ذلك
الموضوع واذا كان ذلك جوهرا كانت النفس جوهرا لا محالة ولعل صاحب الكتاب انما اهمل ذلك

لعلمه انه لا يخفى على من يقف على احكام الجواهر والاعراض وما ذكر في المرصاد الذي في آخر الالهي
اذا كان من ارباب البصائر الثاقبة **قال** طريق آخر هذه الصورة المجردة تجردها اما لحقيقتها
فكانت الاشخاص كذا وليس او باعتبار ما اخذ عنه وليس فهو باعتبار ما حل فيه وهو مجرد عن الجهات
والمقدار **اقول** قد سبق ان العقل يجرد الصورة عن المادة عند ادراكه لها تجريدا كاملا بخلاف
الحس والخيال فتجردها فيه اما ان يكون لذاتها او بحسبها من غير سبب خارج او ليس فان كان الاول
وجب ان تكون ابدا مجردة اذ ما للشي بذاته لا يزول عنه فكانت الصورة المشخصة كصورة الانسانية
الموجودة في زيد مثلا مجردة عن المادة وكذا الموجودة في كل شخص وشخص غيره وهو ظاهر البطلان
وهذا هو معنى قوله هذه الصورة المجردة تجردها اما لحقيقتها فكانت الاشخاص كذا وليس وان كان
الثاني فهذه الذات المعقولة اما ان تجرد عن المقدار والوضع في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور
في الجوهر العاقل ومحال ان يكون كذلك في الوجود الخارجي واليه اشار بقوله او باعتبار ما اخذ عنه
وليس فبقي انه انما تعارف الوضع والاين عند وجوده في العقل وذلك هو المراد بقوله فهو باعتبار
ما حل فيه واذا كان محل هذا الشي المجرد عن المقدار والوضع وما يجري مجراهما مما يقتضي التجزي والانقسام
وصحة الاشارة الحسية هو النفس التي تسمى عقلا نظريا باعتبار وعقلا عمليا باعتبار آخر كما
عرفت يجب ان يكون هذه النفس التي هي محل هذه المعقولات المجردة مجردة ايضا عن هذه الاشياء المذكورة
وهو المعنى بقوله فهو مجرد عن الجهات والمقدار فان الضمير يعود الى ما حل فيه لا محالة وبالجملة فالمعقول
هو المجرد عما سواه يجب ان يكون هذا الموجود اما في الاعيان واما في النفس واذا لم يكن وجوده في
الاعيان عند ادراكه يجب ان يكون وجوده المجرد انما هو في النفس فيتحقق تجردها بما ذكر في
البرهان السابق **قال** لو كان محل المعقولات منقسما كالجسم وما فيه المنقسم به فاذا
عقلنا مفهوم الشيئية المطلقة دون مقدار او الوحدة كذلك فحلت في المنقسم فانقسم في الكم
وانقسمت فكل جزء من الشيئية او الوحدة شيئية ووحدة او مع زائد او ليس شيئية ووحدة
ولا مع زائد فاذا لم يكن جزء الشيئية شيئية ولا مع زائد لم يكن شيئا مع خصوصيته فلها جزء لا شيء
وهو محال وان كان مع زائد فقدر زائد الجزء على الكل وانما كان الكل وحده مجردا ابلغ من زائد
ومقدار وقد فرض مجردا هذا محال وان كان شيئية فحسب فيساوي الجزء الكل وهو محال ايضا
وكذا الوحدة اما ان يكون جزؤها هي او زائدا عليها او ليس بواحد ولا كثير فليس في هذا محال
اقول قد عرفت ان مدرك المعقولات الكلية منا لا بد ان يكون محلا لتلك المعقولات فلو كان هذا المدرك

الذي هو محل المعقولات منقسما لكانت الشيئية المطلقة والوحدة المطلقة عند ادراكنا لهما منقسمتين
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الحال يجب انقسامه بانقسام المحل كما سبق واما بطلان التالي
فبينة اولا في الشيئية وثانيا في الوحدة اما بيانه في الشيئية فلانها حال فرض الانقسام لا تعدو ثلثة اقسام
كل واحد منها محال اما الاقسام فلان جزءها اما ان لا يكون شيئا او يكون فان كان فاما مع زائد ولا مع زائد
واما بيان استحالتها فلان الاول يلزم منه ان يكون للشيئية جزء هو لا شيء وهذا تناقض والثاني يلزم منه
زيادة الجزء على الكل وكون الشيئية التي فرض تجردها عن الزائد مقارنة للزائد لوجوب ان يكون
ما اضيف الى الجزء الشيء مضافا الى كله ايضا والثالث يلزم منه مساواة جزء الشيء لكله واما بيانه
في الوحدة فلانها ايضا تنقسم الى الاقسام الثلثة التي سبق استحالتها احدها ان يكون جزؤها يساوي
مساوي الجزء الكل والثاني ان يكون جزؤها وحدة مع زيادة فيلزم زيادة الجزء على الكل وعدم تجرد ما فرض
تجرده والثالث ان يكون جزؤها ليس وحدة فقط ولا وحدة مع زائد فيصح على هذا ان يكون ذلك الجزء
لا واحدا ولا كثيرا او كل شيء فاما واحد او كثير وعكس بعضه كل ما ليس بواحد كثير فليس بشيء فجزء الوحدة
ليس بشيء وهو محال اذ ما ليس بشيء لا يصدق انه جزء فبين كونه جزءا وكونه لا شيئا مناقضة ظاهرة
واذا عرفت هذا فقوله لو كان محل المعقولات منقسما كالجسم وما فيه اشعر بكاف التشبيه في لفظه
كالجسم ان البرهان عام في ابطال كون محل المعقولات منقسما كيف كان سواء كان جسما او جسمانيا او
لا جسما ولا جسمانيا اذ لو اراد التخصيص بالجسم او به وبما فيه لما كان في اتيانه بالكاف فائدة وقوله
المنقسم به معناه ان الحال في الجسم القائم به انما يكون انقسامه بالعرض لا بالذات لان انقسامه
انما هو بانقسام الجسم الذي هو محله ونبه بذلك على ان انقسامه وان كان بالعرض فهو مما يدل البرهان
المذكور على امتناعه اذ هو دال على امتناع القسمة في مدرك المعقولات سواء كانت بالكمية المقدارية
او لا بالكمية المقدارية وسواء كانت بالذات او بالعرض وقوله اذا عقلنا مفهوم الشيئية المطلقة
دون مقدار اراد بالمطلقة الكلية وفائدة ذلك انها لو كانت جزئية لجاز ان يكون ادراكها حضوريا
كما ستعرف فلا يكون حاصلا في ذات المدرك منا فلا يتم البرهان ولم يكن به حاجة بعد ما ذكر انها مطلقة
الى نفي المقدار عنها فانها لو كانت متقدرة لما طابقت ما يتقدر وما لا يتقدر فلم تكن مطلقة وقد ثبت كذلك
وكانه ذكر ذلك ايضاحا وتنبيها لا تقييدا او تخصيصا وقوله او الوحدة كذلك معناه او عقلنا
الوحدة المطلقة دون مقدار كما ذكر في الشيئية وقوله محلها في المنقسم اراد بالمنقسم ما يفرض
فيه شيء غير شيء كالجسم المنقسم بالقوة وكذا ما حل فيه وغيرهما وقوله فانقسم في الكم تشير بذلك الى
اي الجسم وما يحل فيه المنقسمان بالفعل

مفهوم الشيئية والكم اعم من المتصل والمنفصل فلا ينافي دخول ما ليس بجسم ولا جسماني في محل اذا كان
ذلك المحل منقسما كما مر وقوله وكل جزء من الشيئية او الوحدة شيئية ووحدة او مع زائد او ليس شيئية ووحدة
ولا مع زائد يريد لو انقسم مفهوم الشيئية او الوحدة لكان لا يخلو حال كل واحد منهما من الاقسام الثلثة
التي سبق ذكرها فيكون الاقسام ستة ثلثة للشيئية وثلثة للوحدة وقوله فاذا لم يكن جزء الشيئية شيئية
ولا مع زائد لم يكن شيئا مع خصوصية فلم يكن جزءا لا شيء وهو محال فالمراد بهذا ابطال القسم الاول من الشيئية
وقوله وان كان مع زائد فقد زاد الجزء على الكل وايضا ما كان الكل وحده مجردا بل مع زائد ومقدار
وقد فرض مجردا هذا محال فالمراد به ابطال القسم الثاني منها واما لم يكن الكل وحده مجردا على
تقدير ان يكون جزء الشيئية المطلقة شيئية وزائدا لما مر ان الزائد على الجزء فهو زائد على الكل
لا محالة فلا يكون الكل مجردا وقد فرض مجردا هذا خلف وعطف المقدار على الزائد لا حاجة اليه
ويوهم ذلك توهم تخصيص البرهان بان محل المعقولات ليس بجسم ولا حال فيه اذ المتقسم الذي
لا يكون كذا لا يتقدر ما يحل فيه وكانه قصد بل مع زائد ان كان المحل منقسما كيف كان
ومع كون الزائد مقدارا على الخصوص ان كان المحل جسما او جسمانيا وقوله وان كان شيئية
فحسب تساوي الجزء الكل وهو محال ايضا فهذا هو ابطال القسم الثالث وقوله وكذا الوحدة
اما ان يكون جزؤها هي او زاد عليها او ليس بواحد ولا كثير فليس بشيء هذا محال يشير بذلك الى
ابطال القسم الرابع والخامس والسادس وهي الاقسام الثلثة المختصة بالوحدة وقد مر ما يستعين
على مقاصد هذه الالفاظ وفوائدها فلا نعيده **قال** برهان آخر لو كانت المعقولات
المطلقة المجردة عن المقدار تنقسم في الكم فاذا انقسم ينقسم الصورة الحالة لان العرض المنقسم
تنقسم بانقسام محله وكل جزء من المعقول العري عن المقدار ان كان مشابها للآخر فتشابه الكل
في الحقيقة ولا تخالف الا بالمقدار لما علمت ولا مقدار فتبين ان يكون الجزء المخالف الكل في هذا
محال ويكون الشيء معقولا مرارا بغير النهاية على حسب امكان القسمة وظاهر بطلانه وان
انقسم الى جزئين مختلفين فيقوم ان الكل ضرورة فهما ذاتيا الماهية والجسم الذي ليس له القسمة فيه
ما لمعقول ان ذهبت في الانقسام الى المختلفات الى غير النهاية فتلزم مقومات غير متناهية للماهية حاصلة
قبل القسمة الكمية ببحل اذ لا تحصل لحقيقة واحدة ذاتيات بعدا ان لم يكن فلكل مقوم مقوم الى الا ساهي
وقد عرفت بطلانه وسيأتي ان الصفات الحاصلة المترتبة بالضرورة متناهية من طرفي اللغة فهذا محال
وان رجعت القسمة الى المتشابهات لزم ذلك المحال فاذا لا يصح ينقسم سوال منحل في تقريره

حواب هي عدمية ولا يستقر فيها صورة اقول ان الجوهر الذي يدرك المعقولات المجردة اما ان يكون
منقسما او لا يكون والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب واما قلنا ان الاول باطل لانه لو انقسم
في الكم لكان ما يحل فيه من معقولات المجردة عن المقدار منقسما في الكم ايضا والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الشرطية فيسبق ما سبق من ان العرض المتقرر ينقسم بانقسام محله واحترز بالمتقرر عن المعدومات
التي لا وجود لها الا في الاذهان كالوحدة والنقطة والاضافة والوجود وما يجري مجرى هذه وسنحقق
الكلام فيها في ضابط القسطاس المذكور في علم ما بعد الطبيعة واما التالي فبيان بطلانه ان المعنى
المعقول العري عن المقدار اذا انقسم بمعنى ان يعرض فيه شيء غير شيء سواء كان ذلك لذاته او بسبب
حامله فاما ان يكون انقسامه مثلا المعنى الى جزئين متشابهين او لا الى جزئين متشابهين والقسمان باطلان
فانقسام المعقول المجرد عن المقدار باطل اما بطلان انقسامه الى جزئين متشابهين فلانه يلزم من ذلك
احد امرين اما ان لا يكون بين الجزء والكل فرق او يكون مغايرة احدهما للآخر بالمقدار فيكون المعقول الحاصل
للعري عن المقدار هذا خلف واذا لم يحصل المغايرة بينهما الا بالمقدار ولا مقدار فلا مغايرة فلا امتياز
فلا جزء مفروض وهو خلاف المقدر وعلى تقدير تسليم مماثلة الجزء للكل من جميع الوجوه مع ان محله قابل للقسمة
الوهمية الغير المتناهية لكان الشيء المجرد معقولا مرارا لا نهاية لها بحسب امكان قسمته بانقسام
الجسم الذي هو محله وظاهر بطلانه واما بطلان انقسامه الى جزئين مختلفين فلانه اما ان لا يرجع القسمة
آخر الامر الى المتشابهات او يرجع فان لم يرجع فكل واحد من الجزئين المختلفين مقوم للكل بالضرورة
فالجزءان ذاتيان لتلك الماهية ويعود الكلام في كل واحد من الجزئين فيلزم انقسامه اما الى متشابهين
ويعود المحال المذكور او الى مختلفين ويرجع الكلام فيها لكن الجسم الذي هو محلها لا يتناهى القسمة
الوهمية فيه فيذهب انقسام المعقول المجرد عن المقدار الى مختلفات غير متناهية فيلزم مقومات
غير متناهية للماهية قبل القسمة الكلية لمحلها اذ لا يحصل لجسم واحد ذاتي بعد ان لم يكن لان
الماهية اما ان يكون الاجزاء وهي حاصلة بالفعل ولو تجددت الذاتيات او بعضها على
الماهية لكانت الماهية الحاصلة قبل تجددها ليست بحاصلة وهذا محال ولا يكفي حصول تلك
الذاتيات بالقوة والا لكان حصول الماهية بالقوة ايضا لان القسمة الوهمية والتي بالقوة
لا يجعل الاجزاء مختلفة ولا تختلف الا وهي متمايزة بالفعل ويلزم من هذا ان يكون لكل متعين بعض معقولات
لا نهاية لها وقد عرفت في اوائل المنطق بطلانه من طريق استحالة انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومن
طريق امتناع توقف تعقل الشيء الواحد على تعقل ما لا نهاية له من المعقولات على ما سبق من التقرير

اعم من المتصل والمنفصل

مبناه وسيأتي في علم ما بعد الطبيعة ان الصفات الوجودية متى كانت حاصلة معا وكان مع ذلك لها
ترتيب اما عقلي او وضعي فهي بالضرورة متناهية وهو مبين بطريق آخر غير ما ذكر في علم المنطق فهذا
الانقسام الى المختلفات على هذا الوجه محال واما ان رجعت القسمة الى المتشابهات لزم المحال المذكور
واذا لزم من كون محل الصورة المعقولة المجردة منقسما كون تلك الصورة منقسمة ايضا وبطل انقسام تلك
الصورة فبطل كون محلها منقسما واذا ثبت ان محلها غير منقسم فلا يخلو اما ان يكون ذا وضع
او غير ذي وضع وذو الوضع اما جوهر او عرض والجوهر الذي له وضع وهو غير منقسم هو الجوهر الفرد
وقد تحقق بطلانه فيما مر ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذا القسم ومن اعظم فوائد تلك المسئلة
اثبات تجرد النفس واما العرض الذي كذلك فهو النقطة وقد ابطل كون النقطة محلا للمعقولات المجردة
من وجهين احدهما الوجه الذي اختاره صاحب الكتاب وهو انها عدمية فلا ذات مستقلة لها
يستقر في تلك الذات صورة المعقول المجرد او غيره وثانيهما انها نهاية ما لا تنتهي لها في الوضع عن الخط
والمقدار الذي تحصل به وكما انها ليس لها وجود مفرد عن الاجسام فكذلك لا يصح ان يوجد لها صفة ليست
للجسم اذ ليس لها طرفان ان يحل المعقول في طرف ويلي الطرف الآخر جانب الخط واعترض صاحب الكتاب
عن هذا الثاني بانه ليس بشيء فان المستدل به جوز قيام عرض بعرض آخر مع ان الحامل منهما ليس له
طرفان يقبل عرضا بطرف ويلاقي المحل بطرف آخر وقبول الاعراض لا يتعلق له بالاطراف فلا يستدل
بعضهم على امتناع حلول المعقولات المجردة في نقطة وبالجملة في حال غير منقسم من الجسم كان نقطة
او خطا او سطحا على تقدير ان يكون هذه وجودية بان تكون هذه ذوات وضع والمعقول المجرد لا يكون
له وضع فلو حل في احد هذه لحصل له وضع ومكان المجرد عن الوضع غير مجرد عنه في حال تجرده وهو
خلف محال وقد كان يمكن المستدل بذلك ابتداء من غير ضرورة الى ادخال القسمة في البين واذ
قد يخفى ان محل المعقولات ليس بذي وضع سواء كان منقسما او غير منقسم وسواء كان جوهرا او عرضا
ثبت انه ليس بذي وضع وانه جوهر مستقل بقوامه كما مرت الاشارة اليه وبه يتبين ان
النفس على المفهوم المعروف واما هذا البرهان المذكور في الكتاب فلا يثبت الا انها ليست منقسمة
ولا ذات وضع قال طريق آخر على ثبت لو كانت النفس جرمية لكانت لا تعقل العدد والمقدار الغير المتناهي
من حيث مفهوم الغير المتناهي سؤال هو عدمي جواب النهاية عدمية وسلبها عدمي في كل المواضع
ليس نفيا محضا بل في المحل الذي من شأنه ان يكون له وجودي وان لم يكن هذا المفهوم متناهيا مما طابق الغير المتناهي
وكل جسم وعرض متناه فهي اي المجردة اقول قد عرفت ان كل جسم مقطوعا متناهي المقدار

وان مجموع اجسام العالم مساسه المقدار ايضا ولاشك انا نتصور مفهوم الغير المتناهي من حيث هو غير متناه
وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعم ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته
من جهة المقدار وقد عرفت ان الصورة الذهنية يجب ان تكون مطابقة للامر المدرك من خارج الذهن واللانهاية
لا تحصل في الخارج الا مقارنة اما للمقدار او للعدد ولا بد ان يكون ذلك العدد مقارنا لما مسالقدر
فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا من جسم او فيما يحل في جسم لوجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه
اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يعرض له مفهوم اللانهاية لكن يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير
متناه فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم
عند تعقله لا بد وان يكون في شيء وامتنع ان يكون ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند
تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الجسم اذا
قارنه مفهوم اللانهاية وجب ان يكون غير متناه وذلك لان المفهوم من اللانهاية هو مفهوم سلبي عدمي والاعدام
لا تستدعي محلا موجودا فضلا عن انها تستدعي ان يكون ذلك المحل متناهيا او غير متناه وقد اجاب في
الكتاب عن هذا بان مفهوم اللانهاية وجودي لان النهاية عدمية اذ هي عبارة عن انقطاع الشيء وفنائه
وانه لم يبق منه شيء واذا كانت النهاية عدمية وجب ان يكون نفيها وجوديا اللهم الا ان يكون نفيا مطلقا
لا سلبا عن الشيء الذي من شانه ان يكون ذلك المسلوب حاصلا له كما في مسئلتنا هذه فانا اذا قلنا
كذا غير متناه فانا نريد بذلك ان المحل الذي من شانه ان يكون متناهيا فان النهاية مسلوبة عنه وهذا
يقتضي ان يكون معنى اللانهاية في هذا المحل مفهوما وجوديا فليس سلب العدمي في كل المواضع نفيا محضا بل هو في
بعضها عدمي كما اذا كان سلبا مطلقا وفي بعضها وجودي كما اذا كان سلبا عن المحل الذي من شانه ذلك
العدمي ان يكون له مثل ما في هذه المسئلة ولو كان هذا المفهوم اعني مفهوم اللانهاية حاصلا في جسم
لكان ذلك الجسم اما متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا فالمفهوم المتصور فيه لا يكون مطابقا
لغير المتناهي فلا يطابق الصورة الذهنية ما هو معقول في نفس الامر وقد عرفت ان ذلك محال
وان كان ذلك الجسم الذي حصل مفهوم اللانهاية فيه غير متناه فقد حصل في الوجود جسم غير متناه
وقد ثبت بطلانه وكذا الكلام في كل صورة وعرض جسماني فانهما اعني الصورة والعرض يجب
تقديرهما بقدر محلهما ويحسب نهاية ذلك المقدار الحاصل لهما بالعرض كما يتحتم تناهي المقدار الذي
هو لمحلهما بالذات واذا ثبت هذا فلا بد وان تكون الصورة التي هي في الذهن مطابقة للانهاية
موجودة في شيء مجرد عن المادة الجسمية وذلك هو النفس التي مقصودنا اثبات وجودها

حاصلا م

بتقديرهم

وجده

بيان اللزوم ان تخيل النفس المنطبعة في الآلة انما يكون بسبب تلك الآلة المنطبعة هي فيها فكان كلما عرض لها كلال عرض في تخيلها كلال فان تخيلها مشروط بتلك الآلة واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط كما تعرض لقوة الحس والحركة فان كلال الآلات الحسية واختلالها يوجب اختلال قوى الحس والحركة عن افعالها الصادرة عنها بواسطة تلك الآلات البدنية ٥ شرح

قال ومنها استبصارات لو كانت النفس آلية كائنة في عضو لكان يجب عند كلال
الآلة كلالها وقد كلت الآلة بعد الاربعين وهي في الزيادة ما المقدم باطل سؤال الهرم كلت آلته
فكلت نفسه جواب لو كان على ما يجب لا يتغير وحيث لم يتغير فلامر آخر وقد يعتري الشيء عن غيره
ما يشغله عن امر نفسه دون كلاله وستعرف اقول انما سماها استبصارات لكونها اقناعيات
غير موجبة لليقين بخلاف البرهانيات فان المقدمة المتصلة القائلة لو كانت النفس حاصلة في عضو
لوجب عند كلال ذلك العضو كلالها انما هي ظنية غير يقينية ونريد بالآلية ما هي منطبعة في الجرمية
كما صرح به فيما بعد وقد نعني بالآلية ما كان ادراكها او فعلها بتوسط آلة بدنية وان لم تكن منطبعة
فيها والفرق بين الآلية بهذا المعنى وبين الكائنة في عضو انما هو بالعموم والخصوص فان كل كائن في عضو
فان تعقله بتوسط ذلك العضو فان كل ما حل فيما حل في الشيء فهو حال في ذلك الشيء ولا شك ان ادراك
المعقولات المجردة انما هو بحصول صورها في الامر العاقل لها فمتى كان حالا في عضو كان ما تعقله
ذلك الحال حالا في ذلك العضو وكان مدركا بتوسط ذلك العضو وليس كل ما ادرك بتوسط عضو
فهو حاصل في العضو الذي هو الة في تعقله فالآلية بهذا التفسير اعم مطلقا من الكائن في عضو فلما ذكر
ما يدل على الاعم اردفه بذكر الاخص مفسرا له به وهذه الاقناعية يمكن ان يستعمل في عدم آليتها ليس
بالمعنى وقوله وقد كلت الآلة بعد الاربعين فاعلم ان الاطباء يذكرون ان الانسان اذا بلغ الى
سنة الاربعين من العمر فقد وصل الى سن الوقوف ومن بعده ياخذ في الانحطاط فتضعف آلته وقوله
الا ان ذلك ربما لا يظهر الى ان يبلغ الستين او يتجاوزها ومن الاطباء من ذكر ان سن الوقوف عند
الانتهاء الى خمس وثلثين سنة وصاحب الكتاب ذكر الاربعين لانه هو المشهور ولانه هو الاحوط
اذ على التقديرين يكون الضعف حاصلا بعد الاربعين وهذا انما هو بحسب الاغلب والاكثر وما القياس
الى الامزجة التي تقارب الاعتدال والتي يجري اصحابها في حفظ الصحة على القانون الصواب او على ما يقاربه
فقد ذكروا ان في بعض البقاع تبلغ الانسان من سن الثلثين او ما يتجاوزه قليلا وفي بعضها يكون
النمو بعد الاربعين آخذا في الزيادة الى الانحطاط وربما كان للتشكلات الفلكية في هذا مدخل
يقتضي اختلاف ذلك بحسب الازمنة كما هو مختلف بحسب الامكنة وقوله وهي في الزيادة يشير
بذلك الى القوة العقلية فانها بعد الاربعين وهو سن الكهولة تكون اقوى واشد على ما شهدت التجربة
به في الاكثر واما السؤال الذي ذكره فحاصله انكم قلتم لو كانت النفس آلية لضعفت بعد الاربعين و
استثنيتم نقيض التالي لنقيض المقدم وهذا الاستثناء ليس بصحيح لانا نجد الشيخ الهرم

هذا المعنى اعم ٥

المعنى الاخص

ذلك ح

بقوله كائنة في عضو ٥

تكل نفسه لكلال آلته البدنية ولو لم يكن لتلك الآلات توسط في التعقلات النفسانية لما كان
الامر كذلك وحاصل ما ذكره في جواب ذلك ان المأخوذ في تالي المقدمة المتصلة هو وجوب الكلال
والوجوب يقتضي الاطراد والاستمرار فكل واجب مستمر ويلزمه كل ما ليس بمستمر فليس بواجب فيكفي
في بطلان التالي عدم استمرار الكلال ولا يقدح في بطلانه حصول الكلال وقتا ما او لبعض الاشخاص
هذا لو سلم ان الهرم كلت نفسه فانه كلما حصل الكلال في المدرك او ما به الادراك حصل التقصير
في الادراك وليس كلما حصل التقصير في الادراك حصل الكلال في المدرك او ما به الادراك اذ التقصير
في الادراك له سببان احدهما ضعف الموضوع بسبب الشيخوخة لاجل انفعال يتبعه تغير المزاج والانفعال
اذا قوي افسد جوهر المنفعل وثانيهما ان بعض القوى تشغل النفس عن خاص فعلها لا لضعف وكلال
عرض لها فعروض الكلال للنفس ممنوع وستعرف فيما يأتي حال النفس في اشتغالها عن فعل بفعل
قال — ولو كانت آلية ما عقلت نفسها ولا آلتها اذ لا آلة الى ذاتها والى الآلة واللازم
باطل فكذا المقدم وايضا لو كانت آلية لكانت تكلها تكرر الافاعيل كالحواس ولا تشعر بالضعيف
بعد القوي كالداخل من موضع شديد الضوء الى بيت قليل الضوء وكالروائح الضعيفة
بعد القوية وليس النفس كذا ولما ادركت الاضداد كالسواد والبياض مجعولة معقولا واحدا
ومن مثل هذه تستثني نقيض التالي لنقيض المقدم ونعني بآليتها انطباعها في آلة جرمية
اقول — انما سماها استبصارات لكونها اقناعيات غير موجبة لليقين بخلاف البرهانات
فان المقدمة المتصلة القائلة لو كانت النفس حاصلة في عضو لوجب عند كلال ذلك العضو كلالها
هي ظنية غير يقينية ونريد بالآلية ما هي منطبعة في الجرمية كما صرح به فيما بعد ومعنى بالآلية
ما كان ادراكها او فعلها بتوسط الآلة البدنية وان لم تكن منطبعة فيها والفرق بين الآلية بهذا المعنى
وبين الكائنة في عضو انما هو بالعموم والخصوص فان كل كائن في عضو فانه يعقل بتوسط ذلك العضو
فان كل ما حل محلا في الشيء هو حال في ذلك الشيء ولا شك ان ادراك المعقولات المجردة انما هو بحصول
صورها في الامر العاقل لها فمتى كان حالا في عضو كان ما يعقله ذلك الحال حالا في ذلك العضو
فكان مدركا بتوسط ذلك العضو وليس كل ما ادرك بتوسط عضو وجب حلوله في العضو الذي
هو آلة في تعقله والآلية بهذا التفسير اعم من الكائنة في عضو فلما ذكر ما يدل على الاعم
اردفه بذكر الاخص مفسرا له به وهذه الاقناعية يمكن ان يستعمل في عدم آليتها بالمعنى وقوله
وقد كلت الآلة بعد الاربعين فاعلم ان الاطباء ذكروا ان الانسان اذا بلغ الى سن الاربعين او العمر

~~وصل الى سن الوقوف ومن بعده يأخذ في الانحطاط فتضعف الآلة وقوله الا ان ذلك ربما~~ الاظهر
الى ان يبلغ السبعين او يجاوزها او سن هذه الحجج الاربع هي ايضا من الاقناعيات التي لا تفيد
اليقين وقوله اذ لا آلة الى ذاتها والى الآلة الوجه في ذلك ان الآلة واسطة بين الفاعل
والمنفعل في وصول اثر الاول الى الثاني فهي لا تكون الا بين شيئين فلو عقلت نفسها بآلة او آلتها بآلة
لكان بين الشيء وبين نفسه واسطة وبينه وبين الواسطة عند تعقلها بآلة واسطة اخرى وهلم جرا
فلا بد من ان تكون ادراكها بغير آلة او لا تكون مدركة البتة ولهذا كانت القوى البدنية لا تدرك
ذواتها فالبصر لا يبصر نفسه والسمع لا يسمع نفسه وكذا سائرها وقوله ولو كانت آلية
لكانت تكلها تكرر الافاعيل كالحواس ربما قيل عليه ان النفس تمل من ادراك المعقولات
ولا معنى لذلك الملال الا كلالها من كثرة الادراك وجوابه ان الملال مغاير للكلال بدليل ان الملول
يتشوق الى الاستبدال والانتقال من فعل الى آخر ولا يتأذى بذلك والكليل فلا يتشوق الا
بترك الفعل بالكلية سواء كان مما اوجب كلاله او غيره فراحته في التعطيل والترك لا في التبدل والتنقل
فالملال ليس هو الكلال بل ربما كان الكلال سببا من اسباب الملال في بعض الاحيان من الاحوال ولو
كان ملال النفس عند التفكر في المعقولات هو كلالها او موجبا لكلالها لما كان ... كلالها مستحدث
قوتها والنفس بادراك المعقولات تزداد قوة والموجب للكلال التي لا يكون هو ... سببا للقوة وتكثر
وكيف يكون الشيء الواحد من حيث هو ذلك الواحد ... الشيء ولضده قوله ولما ادركت الاضداد
كالسواد والبياض مجعولة معقولا واحدا معناه انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما
ضدان فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصوره لكل واحد منهما وجعلهما معقولا واحدا والا لما امكنه
الحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الواحد جسما او جسمانيا لوجب ان يحل
السواد في جزء والبياض في جزء فيتفرد كل من الجزئين باحدهما فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد على جميعهما
اذ الحكم على الجميع الا من حضره الجميع ثم لا يحضره الجميع لا حكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون
حاكما فالحاكم بتضاد السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو المطلوب واعلم
ان هذه الحجج وان كانت اقناعية بعد ذكرها يمكن ردها الى البرهان الا ان ذلك لا يتم الا باضافة
مقدمات اخرى اليها او باعتبار احوال توجب اعدادها قال — حجة اخرى برهانية لو كانت النفس منطبعة
في عضو ان كفاها في تعقلها نفس صورته وكانت دائمة التعقل له او صورة اخرى وكان يحصل له صورة
اخرى في مادة واحدة مثلان من صورة نوعية وستعرف استحالته واذا لم تعقلها له ولا تعقلها

لم لا يكون آلة فيما عدا نفسها او آلتها مطلقا

ملالها ؟

بالتضاد

في جميع الاوقات فليتب فيه **اقول** قد سبق ان التعقل عبارة عن مقارنة صورة المعقول للعاقل
والنفس لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك
هو القلب على راى المحققين او الدماغ على راى الغير وهذه مقدمة لا بد منها والا لما امكننا ان نمنع عدم
تعقل النفس لذلك العضو اذ ما لجواز ان يكون في البدن عضو صغير جدا لا نتصوره ابدا اذ لا نوقف
علم من جهة التشريح لصغره ولهذا نجدهم في كثير من الكتب يخصصون الحكم بمنع انطباعها في قلب او
دماغ من غير تعميم الاعضاء واذا عرفت هذا فتقرير البرهان انها لو كانت منطبعة في عضو لكانت اما
دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فتبين بان العضو
الذي انطبعت النفس فيه لو كان انطباعها فيه حقا اما ان يكفيها في تعقلها نفس حصول صورة ذلك العضو فيها
حادثة او لا يكفي فان كفى لزم دوام تعقل النفس لذلك العضو وان لم يكف لزم دوام لا تعقلها اياه ولما لم يخل الامر
من الشقين لم يخل من اللازمين اما بيان انه ان كان كافيا لزم دوام التعقل فلان معنى كونه كافيا انه
لا يتوقف على شرط اخر فيكون علة تامة في تعقل العضو والعلة التامة يجب بوجودها وجود المعلول
فيدوم وجوده بدوام وجودها واما بيان انه ان لم يكن كافيا في ذلك لزم دوام لا تعقل ذلك العضو
فلانه قد سبق انه لا بد في التعقل من المقارنة فاذا لم يكف في تعقل العضو مقارنة صورته لمادته فلا محالة
يحتاج الى مقارنة صورة العضو لتلك المادة مرة ثانية ولا شك ان هذه الصورة غير تلك الصورة بالعدد
وان كانا من نوع واحد لان تلك مقارنتها دائمة بدوام وجود ذلك العضو وهذه تجددت مقارنتها بعد
ان لم تكن لزم بعض حالات وجوده وهذا يقتضي حصول مثلين من صورة نوعية في مادة واحدة وستعرف
استحالة ذلك في علم ما بعد الطبيعة فهذا بيان صحة الشرطية واما بيان بطلان التالي فلان كل ما يدعى انه
محل للنفس من اعضاء البدن كالقلب والدماغ والكبد فانا نعقله تارة ونغفل عنه اخرى فلا يكون
تعقله دائما ولا الغفول عنه دائما واذا بطل التالي فقد بطل المقدم وهو كون النفس منطبعة في عضو
فيتعين نقيضه وهو كونها ليست منطبعة فيه حق وهو ما اردنا ان نبين **قال** الفصل الثالث
في احوالها اعلم ان النفس ليست واحدة بالعدد تدبر جميع الابدان والا لما ادرك واحد كان مدركا
للجميع وليس كذا **اقول** لما تكلم في ماهية النفس واثبات وجودها شرع الان في بيان احوالها
وابتدأ ببيان ان النفس المدبرة لبدن كل شخص وشخص من اشخاص الناس مغايرة للنفس المدبرة لبدن
الشخص الاخر مثلا فليست واحدة بالعدد تدبر جميع الابدان واحترز بالعدد عن الواحد بالنوع فان الانفس
الانسانية وان كانت متكثرة بالعدد فهي من نوع واحد وسيرد الكلام في ذلك والبرهان على ان

نفس كل شخص مغايرة لنفس باقي الاشخاص انه لو كانت نفس زيد هي نفس عمرو لكان ما علمه زيد علمه عمرو
وكذا غيرهما من الاشخاص فكان ما ادركه واحد من الناس ادركه جميع اشخاص الناس وذلك معلوم
البطلان بالضرورة **قال** ولم تكن قبل البدن موجودة فانها من نوع واحد ان تكثرت بلا مميز فهو محال
ولازم النوع يتفق والمميز ولا تعلق لها بالهيولى لتمتاز بها وبامور اتفاقية عارضة وان اتحدت
فهو محال ايضا اذ لست مما ينقسم فتتكثر **اقول** لما بين تغاير النفوس بالعدد ذكر بعد ذلك انها
ليست موجودة قبل حدوث البدن الصالح لتدبيرها ولصح على ذلك سلف فيحتج وكلامه الان في الحجة
الاولى منها وانما اخر هذا المطلوب عما قبله لافتقاره اليه كما تعلم وفي قوله لم تكن قبل البدن موجودة
دقيقة وهي ان هذه الحجة لا تتم ولا تمشي على تقدير ان تجعل دالة على حدوث النفس الانسانية وعدم
ازليتها الا بابطال التناسخ كما سيأتي وما احتجوا به على بطلانه ليس برهانيا عند صاحب الكتاب
وقد صرح بذلك في حكمة الاشراق فعلى تقدير ان يكون التناسخ حقا لا يكون هذه الحجة دالة على حدوث
النفس بل يكون دالة على انها لا توجد قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها لجواز ان تكون قبل كل بدن
حاصلة في بدن اخر وهلم جرا الى غير النهاية فيصدق انها قديمة وانها مع ذلك لا توجد قبل البدن
اللهم الا ان يراد بدن بعينه ويجب ان لا يحمل كلامه عليه لئلا يعرى عن الفائدة المذكورة واما تقرير
الحجة فهو ان النفس لو كانت موجودة قبل وجود البدن لكانت في تلك الحال اما واحدة او كثيرة و
القسمان باطلان فالمقدم باطل اما انها ليست بكثيرة فلان تكثرها اما لا لمميز او لمميز فان لم يكن بمميز
فهي اما ان لا تتفق في النوع او تتفق والاول باطل ولم يذكر في هذا الموضع على بطلانه حجة ومعوله
في ذلك على ما تحقق في العلم الالهي من ان النفس ليس لها ماهية وراء انها شيء مدرك لذاته ولكل غيرها
مما يدرك ذاته وربما عبر عن ذلك بانه الظاهر لذاته او بانه نور مجرد اما نوريته فلظهوره
واما انه مجرد فلانه لو كان هيئة لغيره لكان ظهوره لذلك الغير لا لذاته وربما اشبعت الكلام
في ذلك في اخر العلم الالهي فلا يكون حقائق ما يدرك ذاته مختلفة اللهم الا بالشدة والضعف او
بامور خارجة مع اتحادها بالنوع وهو الثاني وهو ان تكون النفوس الانسانية كلها متفقة في النوع
وذلك باطل ايضا على تقدير ان لا مميز اذ مع اتحاد النوع لا بد من مميز والا لم يحصل الاثنينية
وقد حصلت هذا خلف واليه اشار بقوله فانها من نوع واحد ان تكثرت بلا مميز فهو محال وان
كان يكثر النفوس قبل تعلقها بالابدان بمميز فذلك المميز اما لازم للماهية او غير لازم للماهية فان كان لازما للماهية
وجب ان يكون مشتركا بين اشخاصها فيكون ما به الامتياز هو بعينه مشتركا فيه وبطلانه ظاهر

ارسطو واتباعه اعلم ان مذهب الحكيم ان القوى كلها تنبعث من واهب الصور على القلب ومنه تنبعث الى الدماغ ويظهر اثارها في الدماغ فهو مظهر اثارها ومذهب الاطباء ان القوى كلها تفيض على الدماغ فالعضو عند الحكيم القلب وعند الطبيب الدماغ ٥

الذي يعرف استحالة استحالة اجتماع مثلين لا فارق بينهما والصورتان هنا احديهما حالة في مادة الكيف العضو والاخرى في القوة العاقلة الحالة في المادة فالمحل بالذات ليس بواحد بل الواحد محل بالذات للاولى وبالعرض للثانية فحصل الامتياز فلا استحالة ٥

الحاصل ان الاستحالة ممنوعة اذ الاختلاف المحل اذ الصورة الاولى قائمة بمادة العضو والصورة الثانية المتجددة قائمة بالنفس فاختلف المحلان فلا استحالة فان قلت الصورة المتجددة حالة في النفس والنفس حالة في العضو والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فالصورة المتجددة حالة في العضو وكذلك الصورة المستمرة فاجتمع المثلان قلت

وجود النفس قبل البدن

من الكلام

اعلم ان عند الاشراقيين واكثر المشائين الشدة والضعف
الاكمل ... الا بالتشخص لا افراد متخالف
واحد بالنوع هذا لا يكون كل منها متشخصا وعند
فحاصل مذهبهم ان كل منها متشخصا ولا جائز عند الاختلاف
بعض الحكماء ان يكون متشخصا ولا جائز عند الاختلاف
محل ... بالشدة ... عندي ان ...
مذهب ... للبغين

وهذا هو المراد بقوله ولا يلزم النوع شخص ولا يتميز اى شخص فى اشخاصه ولا يتميز مع الاتفاق فيه
وان لم يكن المميز الا زمانا للماهية فان كان هو الشدة والضعف وليس فى هذا الكتاب ما يدل على بطلانه
ولا يتم الحجة الا به وفى حكمة الاشراق ذكر انها لا تتفاوت بشدة وضعف اذ فى كل رتبة من الشدة والضعف
ما لا يحصى وعندى ان هذا غير موجب للتعيين وسببه لم يكن هذه الحجة يقينية فى اثبات المطلوب
وان كان المميز هو ما عدا الشدة والضعف فهذا محال لان النفس قبل تعلقها بهذا البدن المخصوص
لا تعلق لها بالهيولى اذ لو كانت متعلقة بها لكانت قبل ذلك البدن فى بدن اخر وذلك هو التناسخ وبهذا
تبين انه لا سبيل الى تمشية هذا الاحتجاج الا بعد ابطال التناسخ وسيأتى الكلام فيه فى موضعه
وبهذا التقرير ظهر ان هذه الحجة غير موجبة للتعيين واذا لم يكن لها تعلق بالهيولى فلا يكون الامتياز
بسبب الهيولى وهو ظاهر وهذا هو قوله ولا تعلق لها بالهيولى لتمتاز بها واذا لم يحصل الامتياز
بالمحل فهو اذن بالحال وهو عارض غريب لان التقدير انه غير لازم للماهية والعوارض الغريبة يمتنع عليها
قبل البدن فانها ليست فى عالم الحركات المخصصة حينئذ وهذا انما يتم عند ما يعلم ان الامور الغريبة
انما تلحق الاشياء المتساوية فى النوع لا تفاوت من سوق اسباب حادثة من حركات فلكية فان
الكلام اذا اعاد الى الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علم اخرى غريبة ولا ينقطع عنها الكلام
فيستدعى ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتأتى ذلك الا بالحركة الدورية كما سيأتيك استقصاؤه
فى الحكمة العرشية والى هذا اشار بقوله وما حدوث الغرائب الا عارضة وعند هذا تم الكلام فى ان النفوس الانسانية
قبل الابدان ليست كثيرة واما انها ليست بواحدة فى تلك الحال فلانها لو كانت واحدة قبل البدن
فحين تدبيرها للابدان اما ان تبقى على وحدتها او ليس الجائز ان لا تبقى والا انقسمت وتكثرت
وكانت جسما او جسمانية اذ الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات
وهو المراد بقوله وان انحدرت فهو محال ايضا اذ ليست مما ينقسم مستكثرة وفيه وجه لم يذكره
فى الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث هى تلك
حادثة لا محالة والسابقة كلامنا ولا جائز ان تبقى على وحدتها والا لكان المدبر لجميع الابدان
الانسانية نفسا واحدة وقد عرفت بطلانه وعنه يسر استقصار هذا المطلوب الى ما قيل ولهذا
لغرض عنه ولم يتعرض له فى الحجة لغرابة التعهد بذكره **قال** حجة اخرى لو كانت قبل الابدان
لكانت فى الازل متعطلة ولا معطل فى العالم والمقدم باطل **اقول** انما عنونه بالحجة
ولم يعنونه بالبرهان لكونه اقناعيا لا يفيد اليقين والفائدة من قوله لو كانت قبل الابدان لعطل

لو كانت عن حادثة من العلة المذكورة فى الحجة السابقة فان هذه لا تتم الا بابطال التناسخ ايضا
فانها لو كانت قبل كل بدن فى بدن اخر لكانت قديمة ولم يكن معطلة فى وقت من الاوقات وقوله
لكانت فى الازل متعطلة فيه نظر ايضا فانه مبنى على ان النفس لا تستكمل الا بالبدن وذلك غير بين
ولهذا لم يكن هذا الدليل برهانيا وقوله ولا معطل فى العالم يحتاج فيها الى اقامة حجة ولم يفعل
ذلك **قال** حجة اخرى لو كانت قبل البدن وليس بينها وبين المبادى حجاب فانتقشت
بكمالها وما احتاجت الى البدن وكان تصرفها فيه ضائعا والعناية تاباه وبطلان التالى عرفنا
بطلان المقدم **اقول** بين هذه الحجة وبين التى قبلها منافاة ومناقضة فان فى التى قبلها الزم
من وجود النفس قبل البدن تعطلها وفى هذه الزم من ذلك انتقاشها بكمالها وهذا مما يدل على وهن
الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضة فى الحجة الاخرى وقد ذكر المصنف فى غير هذا
الكتاب حججا اخرى على امتناع تقدم النفس على البدن وكلاهما مبنى على امتناع التناسخ
الاولى منهما هى ان النفوس الانسانية لو كانت قبل الابدان فان كان منها ما لا يتصرف فى الابدان اصلا
فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل
وما بقى بعده نفس ولا شك ان ذلك الوقت يكون قد وقع فى الازل لما ستعلم ان الحوادث لا بداية
لها وكان ما بقى فى العالم نفس مدبرة لبدن وهو محال وهذا كما تراه لا يتأتى الا اذا لم يجوز
تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لغيره والثانية من الحجتين هى انك اذا علمت لا نهاية الحوادث فى الماضى
واستحالة تعلق النفس ببدن بعد كونها متعلقة بغيره فلو كانت النفوس الانسانية موجودة قبل
الابدان لكانت غير متناهية فاستدعت بسبب انها ممكنة الوجود مفتقرة الى علة مع ان الواحد
لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد كما سيأتى اسبابا غير متناهية او جهات غير متناهية
فى سبب او اسباب وبعد الكلام فى تلك الاسباب والجهات وكانت عللا ومعلولات من
المفارقات لا نهاية لها مجتمعة فى الوجود ضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل
عن الحوادث كما مر لكن ذلك فيما سنأتى وسنبرهن على استحالته وانت اذا تاملت هذه الحجج
باسرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية ولى فى معارضة من زعم حدوثها كلام اوردته فى غير هذا
الشرح هذا تقريره لو كانت النفس حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس او ليس والاول يقتضى ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثانى لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة

لاجائز ان يكون بسيطة والا لامتنعت من حيث انها حادثة الى علة لهي حادثة ومن حيث انها بسيطة
الى ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو
ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض من غير مرجح
وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها
بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير
في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد
هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره
عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل ثبت مثل ما كان قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة
مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة لما سبق وتوجه اخر زيادته على هذه الصورة وهو
ان النفس عاقلة فلو كانت مركبة لكان الموصوف بالعلم اما بعض اجزائها المفروضة او كلها فان كان
بعضها فذلك البعض ان لم يكن قابلا للقسمة الفرضية فهو المطلوب وان كان قابلا لها عاد الكلام
في ان الموصوف بالعلم اما كله او بعضه ولزم التسلسل وهو محال وان كان الموصوف بالعلم كل تلك الاجزاء
فان كان كل واحد منها عالما بعلم واحد لزم ان يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في اكثر من محل وهذا
بديهي الامتناع او بعلوم متغايرة فيكون النفس الواحدة نفوسا كثيرة وهذا خلف وان لم يكن كل واحد
عالما فان لم يحدث العلم في المجموع لم يكن المجموع عالما وهو خلاف الفرض وان حدث العلم فيه فاما
ان ينقسم العلم بانقسامه او لا ينقسم وكلا القسمين باطل اما الاول فلان علم النفس متعلق بالبسائط
لا محالة اذ لو كان متعلقا بالمركبات فقط والعلم بها مشروط بالعلم باجزائها التي هي بسائطها لكان متعلقا
بالبسائط ايضا والفرض خلافه واذا كان كذلك استحال انقسامه والا لكان بعضه اما ان يتعلق بجملة
ما تعلق به كله فيكون الجزء مساويا للكل وهو محال او ببعضه فيلزم انقسام المعلوم وهو خلاف الفرض او
لا بشيء منه فعند اجتماع تلك الاجزاء ان حصل العلم بذلك المعلوم لزم المحال من وجهين احدهما
انه يعود الكلام الى هذا العلم الحاصل فان لم يكن منقسما حصل المطلوب وان كان منقسما
عاد التقسيم ولزم التسلسل وثانيهما انه على هذا التقدير لا يكون تلك الاجزاء اجزاء لذلك العلم
بل اما اجزاء العلة القابلية او العلة الفاعلية وقد فرضت اجزاءه وهذا خلف وان لم يحصل
العلم به لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا وهو خلف ايضا واما الثاني وهو ان لا ينقسم

لم لا يكون العلم الحادث هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع من حيث هو مجموع يوجب البسيط وكل من اجزائه مدخل في تحقق البسيط لا في بعضه فان المجموع من حيث مجموعيته يصير امرا وحدانيا في نفسه فيجوز صدور امر واحد عنه بهذا الاعتبار

العلم بانقسام ذلك المركب فلان النسبة التي بين العالم وبين العلم ان كانت لكل واحد من اجزاء المركب
فان كانت نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الاخر لزم انقسام العلم وان كانت
الى ذات العلم باسره كان الشيء الواحد معلوما مرات كثيرة لا مرة واحدة بسبب انه يلزم ان يكون
معلوم كل واحد من الاجزاء هو المعلوم كما هو لاجزائه فقط وهذا القسم محال وان كانت النسبة
لبعض اجزاء المركب دون البعض لم يكن الكلام الا في الذي له نسبة فقط فان كان مركبا عاد
الكلام والا فهو نفس المطلوب وان كانت النسبة غير حاصلة لشيء من الاجزاء كانت جميع الاجزاء
خالية عنها فلا يكون المجموع الذي لا نسبة لذات العلم له نسبة اليه هذا خلف وثبت ان
النفس بسيطة فبطل ان يكون علتها التامة التي هي غير موجودة قبل حدوثها مركبة كما سبق
بيانه وقد كان ابطل ان يكون تلك العلة ايضا بسيطة وابطل ايضا ان يكون العلة التامة للنفس
موجودة قبل حدوث النفس وبطلان ذلك كله انما هو على تقدير ان يكون النفس حادثة فيكون حدوثها
باطلا وكل مقدمة لم تستعمل هذا الكلام على بيانها فهي مبينة في موضعها من هذا الكتاب
وهذا المأخذ كثيرة لما يندرج فيه من الفوائد ولانه مما لم اعرف سبقني اليه فلا يوجد في الكتب
المشهورة ولان هذه المسألة من المسائل التي هي عليها قواعد كثيرة فاحببت ان اذكر البحث
فيها من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر النحرير من اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد
ان امعن في الفكر والنظر قال ولتعلقها بالبدن علاقة جرمية لمثل ولا عرض بمحل
لما سبق ولا تعلق العلة والمعلول فلا توجدها البدن لان تاثيره يختص بما يناسبه وضعا ويجب ان يقع
ولا يوجد الشيء اشرف منه وليست علته والا امتازت دونه اذ ما لم تحصل بخصوصيتها لم تفعل
وقد سبق انها لا تنعدم فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج
لقبول افاعيلها وما المزاج الا كفتيلة استعدت فاشتعلت من نار مصباحها فهكذا استعد
من واهب الصور نفسا هي كمال له وبعد ان رأيت علاقة بين الحديد والمغناطيس وكذا
فلا تتعجب من هذا اقول انه مما لا نشك فيه ان بين النفس والبدن علاقة ما وتلك العلاقة
لا تخلو اما ان يكون تعلق الجوهر بالعرض او تعلق العرض بالجوهر او تعلقا خارجا عن القسمين فان كان
تعلق الجوهر بالعرض فذلك الجوهر اما جسم او غير جسم والاول محال لما سبق من ان الامر المدبر
للبدن لا يجوز ان يكون جسما والثاني يقتضي ان يكون البدن عرضا حالا في مجرد وهو ظاهر
البطلان وان كان تعلق العرض بالجوهر فهو بطلانه ايضا وان كان التعلق بينهما

معلوم ان الجزاء ان يكون للمجموع من حيث هو مجموع نسبة الى ذات العلم

انه ان لم يمكن ...

لعلاقة الجسم بالجسم مماسة ومقابلة ومحاورة وما يجري مجرى ذلك

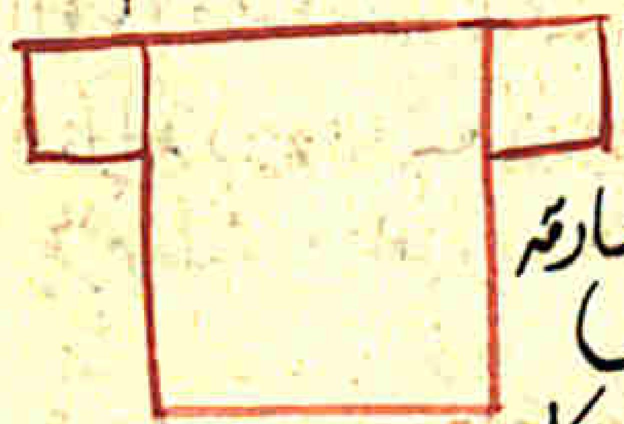
المراد بالوضع المقابلة والبعد والقرب واشباهها بحيث فالمراد هنا المجاورة في المكان والاتصال وان كانا اخص من الوضع

المراد ... المزاج ... بين البدن والفتيلة

معنى لكن حاصله يكون لان احدهما علة للاخر او ليس فان كان الاول فاما لان البدن علة للنفس او لان
النفس علة للبدن لا جائز ان يكون البدن علة للنفس لوجوه احدها انا قدمنا ان الجسم لا يؤثر
الا فيما بينه وبينه مناسبة وضعية اما مماسة او مجاورة او مقابلة وقد عرفت ان هذه مقدمة
استقرائية لا تفيد اليقين وثانيهما ان العلة اشرف من المعلول فلو كان البدن علة للنفس لكان الشيء
قد اوجد ما هو اشرف منه وتحقيق في العلم الالهي بطلان ذلك ولاجل ان الوجه الاول اقناعي
اردفه بهذا الوجه ولا جائز ان يكون النفس علة للبدن لان ذلك يقتضي احتياجها وتخصصها دونه
اذ العلة يجب تقدمها على المعلول بالذات وقد تبين ان النفس لا تتقدم على البدن وهذا
ساق عليه ها لم وبه يظهر ان هذه المسائل مفتقرة الى ما قبلها ولهذا اخرها عنها حتى لم لا يكون العلقة
بينها تعلق علية ومعلولية بل لمناسبة اخرى بينهما نعلمها جملة وان جهلناها تفصيلا ومن المعلوم
ان تلك المناسبة تقتضي علاقة شوقية للنفس الى البدن على الوجه المذكور في الكتاب وهي
ظاهرة لا تفتقر الى بيان بل البيان انما هو لتمييزها من التعلقات المذكورة قال وليس فينا
نفس انسانية واخرى حيوانية فانك لكل ان تقول احسست فغضبت وادركت فتحركت فمبدأ ذلك (?)
انت وانت نفس شاعرة وكل القوى من لوازم هذه والعقل الفعال كشمس تأثرت وكذلك (?)
منه بالشعاع وآخرته وبالتسخين وآخرتها وبالاشتعال لكبريتية فيه مثلا فهذا مثال مراتب
آثاره في النبات والحيوانات والانسان اقول قد ظن بعضهم ان للانسان نفوسا ثلثا
نفسا انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية وان للحيوانات الاخر نفسين نفسا حيوانية
واخرى نباتية وان للنبات نفسا واحدة وهي النفس النباتية واحتجوا على التغاير
بوجود القوى النباتية بدون النفس الحساسة والنفس الناطقة كما في النبات
وبوجودها اعني النباتية والحساسة بدون الناطقة كما في الحيوان وهذا الظن باطل لان كل احد
يعلم من نفسه انه هو الشاعر بذاته وانه هو المحرك والمدرك للمعقولات والمحسوسات وليس له
نفس غير الشاعرة بذاتها هي مبدأ القوى الحيوانية فيكون فينا اذن نفس انسانية
هي التي يدرك ذاتها ويشير اليها بانا واخرى حيوانية هي مبدأ الاحساس والتخيل ولو كان كذا
لما امكنك الحكم بانك لما احسست كذا غضبت ولما ادركت كذا تحركت او اشتهيت
ولما ابصرت زيدا تعقلت منه معنى الانسانية فلولا ان لهذه الاشياء اعني الاحساس والغضب
والشهوة وتعقل الامور الكلية مبدأ جامعا لكلها هو انت لما امكنك اضافتها الى واحد

وما كنت انت الذي اشتهي واحس وغضب وتعقل وهذا القدر انما يدل على ان النفس الانسانية
هي الشاعرة بذاتها من الانسان هي المدركة لجميع انواع المدركات الى شأن الانسان ادراكها
بجميع انواع الادراكات لم هي المحكم ايضا بالحركة الارادية ولا يدل على انها هي المبدأ للافعال الصادرة
عن النبات وهي التغذي والنمو والتوليد ولاجل هذا حكم في الكتاب بان ليس فينا نفس انسانية واخرى
حيوانية ولم يحكم ايضا انه ليس فينا نفس اخرى نباتية وان كان لم يمنع من ذلك بل جعله مهملا والحق
ان لنفس الانسان قد خلا عن الافعال المشتركة بين الانسان والنبات بدليل فتور هذه الافعال عند
اشتغال النفس بامر يهمها وتزايد ذلك ايضا حال فراغها وليس هذا مناقضا لما مضى ذكره
من ان نفس الانسان لا خبر عندها من هذه الافعال فلا يكون مبدأ لها لان الذي قدمت ههنا
ان لنفس الانسان مدخلا في هذه الافعال وجاز ان يكون ذلك من حيث تدبيرها للبدن وتعلقها
به شرطا في صدورها عن مبادئها والممنوع هناك كون نفس الانسان هي المبدأ لصدور هذه الافعال
وقوله فكل القوى من لوازم هذه يندرج فيه القوى الحيوانية والنباتية وان كان ما ذكره ههنا
انما دل على اندراج الحيوانية واما النباتية فسيندرج بدليل منفصل قد اشار اليه في اواخر الالهي
من هذا الكتاب وقد مثل العقل الفعال بالشمس والبدن بيت فيه كوة ومثل قبول البدن
للنفس النباتية باستضاءة البيت من الشمس وقبوله للنفس الحيوانية بتسخن ذلك البيت منها وقبوله
للنفس الناطقة باشتعال ذلك البيت منها ففي التسخين الاضاءة وزيادة كما ان للحيوان افعال النبات
وزيادة الحس والحركة الارادية وفي الاشتعال الاضاءة والتسخين وزيادة اخرى كما ان للانسان
افعال النبات والحيوان وزيادة هي ادراك المعقولات الكلية المجردة وانما اختلف القابل
تارة بالاضاءة فقط وتارة به وبالتسخين وتارة بهما وبالاشتعال مع ان الفاعل وهو الشمس في
المثال المذكور واحد لاختلاف الاستعداد فان القابل قد يكون وضعه وضعا لا يقبل الا الاضاءة
لا غير وقد يكون وضعه وضعا يقبل مع ذلك التسخين وربما كان لذلك التسخين مدخل في زيادة
الاضاءة من المبدأ المفارق وقد يكون فيه مع ذلك طبيعة كبريتية شديدة الاستعداد للاشتعال
وربما كان ذلك الاشتعال سببا مع المفارق لزيادة التسخين والاضاءة وهذا المثال يسهل
عليك تصور كيفية صدور الافعال المختصة بالنبات والحيوان والانسان عن نفس واحدة لا تعدد
فيها وكيفية تأثير العقل الفعال في النبات والحيوان والانسان مع وحدة النفس الصادرة
عنه في كل واحد منها وكان الاختلاف بين هذه النفوس الثلث انما هو بالشدة والضعف

فالنفس الناطقة كالشعلة التي هي جوهر والبصائر الاغريات كالتجنيد والاضاءة اللذين هما عرضان على ان من لم يحصل لنفوس باقي الحيوانات نفسا ناطقة وقد عرفت ما فيه وليس من شرط ما يتمثل به في معنى ان يكون مماثلا من كل الوجوه ويستزداد بصيرة في هذا وامثاله اذا وقفت على مباحث مذكورة في العلم الالهي قال والخيال انما هو باله جرمية فانك تتخيلك طويلا او قصيرا من نوع الانسان مثلا ليس التفاوت للنوع فانه واحد ولا لما خوذ عنه فقد تتخيل ما ليس فهو لمحل مستقر ولهو لم يكن جرمية لكان لنا ان نتخيل البياض والسواد معا في محل واحد من خيالنا وليس الا في محلين منه فهي اذن جرمية اقول ان الصور الخيالية المتساوية بالنوع قد تختلف بالصغر والكبر كانسان طويل واخر قصير فاذا تخيلناهما معا او على التعاقب حتى ادركناهما تفاوتا لا محالة وذلك التفاوت لا يخلو اما ان يرجع الى النوع او الى غيره لا جائز ان يرجع الى النوع لانه واحد فلا يقتضي الامتياز فبقي ان يرجع الى غير النوع وذلك الغير اما من لوازم النوع او من لوازمه فان كان من لوازمه عاد المحال اذ ما يلزم النوع لا يميز بعض بين اشخاص فلا يحصل به الاختلاف والتفاوت ولظهور هذا لم يذكره في الكتاب وان لم يكن من لوازمه فهو من العوارض المفارقة للماهية واحاد عدم جوارضهم للشخصية فاختصاص كل واحد من الانسانين المتخيلين مثلا اما ان يحصل في الوجود الخارجي او في الوجود الذهني ومحال ان يكون اختصاصه في الوجود الخارجي فانهما قد لا يكونان موجودين في الخارج فتعين ان يكون اختصاصه في الذهن فلا يخلو اما ان يكون محل احدهما هو محل الاخر بعينه او غيره فان اتحد المحل استحال اختصاص كل واحد منهما بما ليس للاخر من العوارض المفارقة فبقي ان محل الصغير غير محل الكبير ولا يتصور الا اذا كان المحل متعددا وقد جرت عادتهم في هذا الموضع ان يمثلوا بعرض مربع مجنح مربعين منهما وبين على هذه الصورة



ثم يقولون ليس امتياز المتناسبين عن المتناسبين بالماهية ولوازمها لاتحادهما فيه ولا تعيني الامتياز ولا بالعوارض المفارقة كالمقدار والشكل والسواد والبياض لغرض التساوي فيها ولا مدخل لها في التيامن والتياسر ولا الوضع لمس وبيسار كلي يكون من النفس لانا نتخيل يمينا ويسارا وامدادات وجوانب متشخصة معينة الامكنة واذا لم يكن لماهيته ولا لما تحل فيها فهو اذن لمحلها اما الخارجي وهو محال لان مثل هذا الغرض قد لا يكون في الاعيان فليس الا لمحل هو الالة الجسمية في التخيل وهذا يقارب الوجه الاول

ممنوع لا بد له من دليل ومنقوض بالنقطة المركزية والتي هي طرف نصف القطر فان محلها نصف القطر وقد اختص كل منها بحكم ليس للاخر ١٢ ز

ط

من الوجهين المذكورين في الكتاب بل به يتضح مقاصده ويتم تقريره واما الوجه الثاني منهما فبيانه انا اذا تخيلنا السواد والبياض كما في الجسم الابلق فلا بد من حصولهما في المدرك او في مقام الادراك كما عرفت ملوكان ذلك مجردا عن المادة فان اجتمع السواد والبياض في شيء واحد لم يتميز لما ترتيب وحجم وان لم يجتمعا في شيء واحد بل لا بد من حصولهما في شيئين فان لم يكونا متصلين فقد الحجم والترتيب وان كانا متصلين لزم تعدد المحل وجرميته وهو المطلوب واعلم انه لو ذكر هذا البحث عند ما تكلم في الحواس الباطنة والا انها لكان انسب مما ذكره في هذا الموضع وقد كان يمكن ان يكتفي في ذلك بانا اذا ادركنا امرا مقدارا او عمومه في الخارج فلا بد له ان يسام محل مقدر لان المقدار لا يحل في غير المتقدر وهذا مبني على قاعدة انطباع الشيء على ما مر قال التلويح الرابع في بعض التحريكات النفس ليست مباشرة للتحريك لذاتها والا لدامت على وتيرة ولا دوام ولا اتفاق وقد علمت ان النابت لا يقتضي التغير الثابت فهي محركة باعتبار ارادة وسوانح وما لم يترجح المطلوب لا تحرك اليه فعند التساوي لا اختيار والنائم والهائم قد يتخيل له امر مطلوب او مرهوب فينزعج عنه او يتحرك اليه والعابث بلحيته ايضا حصلت له ملكة تتخيل راحة وغيرها وكل حيوان متحرك لغرض اما كلي يتوسل اليه بحركات وارادات جزئية كمن اراد بناء بيت فاحتاج لارادة كلية الى ارادات جزئية وحركات جزئية او جزئي وكثيرا ما تتخيل وتتمنى انك تتخيل فلس لكان لكاره اقول ذكر انه لو كانت النفس تقتضي حركة البدن الى الافاعيل الجزئية لذاتها للزم من ذلك امران احدهما ان يدوم حركة البدن ولا يسكن البتة وهو المراد بقوله والا لدامت وثانيهما ان لا يتحرك بحركات مختلفة مثل ان يتحرك تارة الى اليمين وتارة الى الشمال وتارة يتحرك بطيئة واخرى بحركة سريعة وغير ذلك مما يختلف به الحركات والى هذا اشار بقوله على وتيرة وهذان الامران مما يلزمان لمتصلين فيفتقر في المقدم فلما ذكر لزومهما لذلك المقدم نبه بعد ذلك على بطلانهما لبطل ذلك المقدم المشترك بينهما اما الاول فنبه على بطلانه بقوله ولا اتفاق ثم ذكر دليلا ثانيا على هذا المطلوب وهو ان النفس امر ثابت فلا يكون مقتضيا للتحريك التي ليست ثابتة كما سيوضح ذلك في بيان عدم اقتضاء الطبيعة لذاتها الحركة وهو الذي اشار اليه في قوله وقد علمت ان الثابت لا يقتضي التغير الثابت قوله فهي محركة باعتبار ارادة وسوانح يريد انه لما ثبت ان النفس هي المتصرفة في البدن والمحرك له وامتنع بما قد ذكره ههنا ان يكون محركها له لذاتها تعين انها محركة باعتبار امور اخر ودلت التجربة ان تلك الامور هي الارادات وما يسنح في الخاطر

ان النبات

تقرير ان الدوام ولدوام التي يماثلها الضابطة على بطلانه ح

من احوال مختصة للحركات وتلك الارادات والسوانح يجب ان نعلم انه لابد لها من اسباب
اخرى حادثة كذلك حتى ينتهي الامر الى الحركة الدورية كما يجيء بيانه قوله ولما لم يرجح
المطلوب الذي تحرك اليه فعند التساوي لا اختيار يريد ان الامر المطلوب بالحركة ما لم يكن عند
النفس المحركة اولى وارجح من غيره اما في نفس الامر او بحسب الظن لم تكن تحريك النفس له اولى
من تحريكها الى غيره فانه لو تساوى هو والغير بالنسبة اليها لكان اختياره له دون غيره ترجيحا
من غير مرجح وهو محال قوله والنائم قد يتخيل له امر مطلوب او مرهوب فيفزع عنه او يتحرك اليه هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان النفس لا تحرك الا باعتبار ارادات وسوانح وبان يكون المطلوب
بالحركة اولى بالنسبة اليها من غيره وهذا منتقض بان النائم ليس له ارادة ولا يخطر له سانح ولا يدرك
امرا يترجح عنده حصوله له ومع ذلك يتحرك حركات مختلفة وحاصل جوابه انا لا نسلم ان النائم
ليس له ارادات وسوانح بل قد يتخيل له ما يطلبه فيتحرك اليه وما يرهبه فينزعج بسببه قوله
والعابث بلحيته انما حصلت له ملكة لتخيل راحة وغيرها هذا جواب سؤال آخر وهو ان العابث
بلحيته او بيديه ملقاة في الارض مثلا قد يتحرك وحركته مع ذلك لغير مطلوب يترجح حصوله
على لا حصوله عنده والا لم يكن عبثا واجاب بان العبث انما هو لاعتقاد دائم فيه راحة او
لذة خفية وليس هو حركة بلا مرجح كما قد يتوهم وذلك ظاهر عند الاعتبار قوله ولكل حركة
يحرك لغرض اما كلي يتوسل اليه بحركات وارادات جزئية تكون ارادة ثابتة فاحتاج الارادة
الكلية الى ارادات جزئية وحركات جزئية او جزئي فاعلم ان هذا الكلام يشبه ما مضى وهو ان الحركة
لا تتحرك الا لغرض سواء كانت تلك الحركة في حال النوم او حال اليقظة وسواء كانت عبثية او
غير عبثية وذلك الغرض سواء كان كليا او جزئيا فانه انما يتوسل اليه بحركات وارادات جزئية
اما ان كان الغرض كليا فهو يكون ارادة ثابتة وذلك لانه امر كلي لانه لا يصير جزئيا الا بعد
ان يتشخص في الوجود الخارجي فهو قبل ان يبرز الى الوجود يعني لا يكون جزئيا بل كليا ولو كان
عند ارادته موجودا في الاعيان لكانت ارادته طلبا للحاصل وهو محال ومن المعلوم ان
البيت المطلوب تحصيله لا يحصل في الوجود متشخصا الا بعد ارادات جزئية وحركات جزئية
وذلك ظاهر واما ان كان الغرض جزئيا فالامر فيه اوضح واظهر واما قوله وكثيرا ما تتخيل
وتنسى انك تخيلت فليس لك ان تقول انه لم يتقدمه تخيل لا نزاع في ان المتخيل كان حاصلا
فان المتخيل غيره وتذكر ذلك المتخيل بعد فقدانه غير فلا يلزم عدم الثاني من حصول الاول

بل الراجح المتصل من المرجح

وكان هذا

وكان هذا جواب عن سؤال يمكن ان يرد على ما ذكر من جواب السؤالين المتقدمين وهو ان النائم والعابث
لما تخيل ما وتقرير هذا السؤال ان النائم لو تخيل في حالة النوم امرا يقتضي حركته لكان
ذاكرا لذلك الامر في حالة الانتباه وعلى هذا قياس العابث بلحيته وغيرها وبطلان التالي
يدل على بطلان المقدم وحاصل ما ذكره جوابا عنه المنع من الشرطية مع الموافقة على كذب
التالي فليس لنا انكار التخيل لا في حالة النوم ولا في حالة العبث بمقتضى هذا السؤال **قال**
فصل والذي يتحرك على الاستدارة فليس حركته طبيعية اذ كل وضع ونقطة يتوجه اليها بالطبيعة يفارقها
فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه هذا محال وان كان شيء من النقطة غير مطلوب بالتوجه لما ذا وان كان
مطلوبا فالمفارقة لماذا فالافلاك حركتها ارادية **اقول** لما انتهى ما اراد ان يذكره من احوال النفوس
الارضية اي المتعلقة بالمركبات العنصرية شرع الان في ذكر النفوس الفلكية وقدم على ذلك بيان ان
حركات الافلاك ارادية وتقريره ان الجسم المتحرك حركة دورية كالافلاك على ما دلت عليه
البراهين المذكورة في علم الهيئة وما دل عليه الحدس المقترن بمشاهدة طلوع الكواكب وغروبها
على ما لا يكاد يخفى على كل ذي عقل سليم اما ان يكون حركته تلك طبيعية او قسرية او ارادية ولما عرفت
وجه الحصر في اللسان لكنها ليست بطبيعية ولا قسرية فهي اذن ارادية اما انها ليست بطبيعية
فلان الذي يتحرك حركة دورية اذا قصد نقطة فاما ان يكون هي مطلوبة او في طريق مطلوبه والا
لم يتصور توجهه نحوها فان كانت هي مطلوبة وجب ان يقف عند انتهائه اليها والا لكان ما منا
فيه ليس كذا وان كانت في طريق مطلوبه فاما ان يصل الى المطلوب بعد عبوره عليها او لا يصل فان
وصل وجب ان لا يعود اليها بعد ذلك وان لم يصل فليست على طريق مطلوبه وقد فرضت كذلك هذا خلف
وبالجملة فالجسم الموات اذا قصد بطبعه الى شيء يجب ان لا يفارقه والا لزم ان يهرب بالطبع عما يكون طالبا
له طبعا وهو محال والمتحرك على الاستدارة كل وضع ونقطة يتوجه اليها يفارقها لا كالمتحرك بالاستقامة
اذا وصل الى الحد من حدود المسافة ثم فارقه فان توجهه الى ذلك الحد ليس هو بعينه نفس توجهه
عنه ففي الحركة المستديرة اي نقطة فرض انها مقصودة فنفس التوجه اليها هو نفس التوجه عنها
فلو كانت طبيعية لكان طلب الشيء هو بعينه هربا عنه وبطلانه ظاهر فان منع في الحركة الدورية
ان يكون شيء من النقطة مطلوبا كانت الحركة الطبيعية الى غير مطلوب اصلا وقد عرفت استحالة ذلك
وان لم يمنع ان يكون بعض النقط مطلوبا فاذا وصل الى تلك النقطة امتنعت مفارقته لها اذ الشيء اذا
وصل الى مطلوبه الطبيعي فانه يمتنع عليه مع ذلك ان يفارقه طبعا وذو الحركة الدورية لا يثبت

على وضع وكل ما حركته طبيعية فلا بد له من وضع ثبت عليه بيبعج من الشكل الثاني لابي مما تحرك
بالاستدارة حركته طبيعية واما بيان انها ليست بقسرية فلم يذكر بطلانه في هذا الكتاب ولا بد في ذلك
والا لم يلزم من نفي كون الحركة طبيعية تعين كونها ارادية وكانه اهمل ذلك لان القسر لا بد وان ينتهي اما الى
طبيعة او الى ارادة وحيث لم يتصور ان يكون حركته طبيعية فلا يتصور ايضا ان يكون قسرا عن طبيعة
فلو كانت قسرية لما كانت الا قسرا عن ارادة وليس الغرض في هذا الموضع الا اثبات ان حركة الجرم
على الاستدارة لا بد وان ينتهي على ارادة اذ المقصود اثبات النفس الفلكية وبه يحصل هذا القدر
ولو انه تعرض لذكره ذلك لكان اولى على ان هذا مما لا يكاد الانسان يتنبه له من نفسه من غير
ان ينبه عليه او يعرض له بذكره وقد ابطل كون حركات الافلاك قسرية بانها لو كانت كذلك
لكان المقسور تابعا للقاسر في حركته فما كانت حركاتها مختلفة الجهات بل كانت كلها الى جهة
واحدة فان التحريك القسري لا يكون الا بقسر استصحابي ثم اعلى ما يتحرك منها لا يتصور ان يكون
ما فوقه قاسرا له والا لزم حركة ما فوقه فلا يكون اعلى المتحركات من الافلاك وقد فرض كذلك وما تحته
فلا يدفعه ولا يزاحمه فلا يتصور ايضا ان يكون قاسرا له واذا لم يقسره ما فوقه ولا ما تحته
فليس له قاسر اذ القاسر لا يخرج عنهما لو كان وقد بينوا ذلك بوجوه لا حاجة الى ذكرها
واذ قد بطل ان الحركة الدورية طبيعية وبطل ايضا انها قسرية فهي ارادية لا محالة ولو لم يكن الله
كان بسياقة الكلام اليه ولصاحب الكتاب في اثبات ان الحركة الفلكية ارادية طريقة
لطيفة لم يذكرها في التلويحات وهي انه كلما كانت القوة المحركة اتم كانت الحركة اشد وادوم
وهذا مما يعلم مما يشاهد من حال الدوامة وغيرها مما يحرك بقوة محركة وقد يمنع من الدوام مانع
فيسقط المحرك قبل استيفائها ما يستحقه من المدة التي بحسب القوة الموجبة لها وانت تعلم انه
اذا كانت القوة تحرك بالارادة والاختيار امكنها ان تمسك عن الشدة لتصرف كمالها الى الدوام
والشدة والمدة معا كلاهما بحسب القوة الموجبة لهما وبين كل واحد من القوة المحركة والشدة
والمدة اللذين هما موجباها مناسبة فمناسبة الشدة دليل مناسبة القوة ومناسبة القوة
دليل مناسبة المدة واذا ضعفت القوة ضعفت شدة الحركة وقل من زمانها بنسبة ما حصل
لتلك القوة من الضعف فكذلك الحال في جانب الزيادة وهذا كله ظاهر وسنعلم انه ليس في الحركات
الموجودة ما لا نهاية لها شدة فيحصل لا يوجد من الحركات عن القوة الموجبة لتلك الشدة ما لا نهاية
مدة اذا كانت القوة المقتضية لتلك الشدة ليست ذات امساك عن الشدة لتبقى موفرة

الدوامة آلة مخروطية الشكل
في راسها حديدة يلعب
بها الصبيان بان
يشدوا عليها حبلا
ويديروه فمن كان
منهم اقوى كان تدويره
لها اقوى ومن كان اضعف
كان اضعف وغرضه
من العقل ظاهر

موفرة على المدة لما قد علمت من تناسب الشدة والمدة عن قوة واحدة وقد برهن على امتناع الانصرام
على الحركات الفلكية كلها او بعضها فلو كانت تلك الحركة طبيعية مع ان الطبيعة متشابهة الاقتضاء
ليست ذات امساك وارسال للزم غاية شدتها ولا شدة الا ويتصور ما هو اشد منها كما
يتحقق فيكون متناهية ويكون المدة المناسبة لها متناهية ايضا وقد فرضت غير متناهية هذا خلف
فاذن الحركة الفلكية الغير المتناهية ليست تصدر عن قوة واحدة طبيعية فان كان عن قوى طبيعية
متعاقبة امتنع حدوثها الا بحركة اخرى دورية دائمة كما ستعرف وليس كلامنا الا فيها واذا لم يكن
عن قوة او قوى طبيعية ولا عن قوة قسرية كما سبق فهي اذن ارادية اختيارية على الوجه الذي
سيأتيك بيانه وهذا برهان شريف على ان الافلاك ذات حيوة تذكرته مما كنت وقفت عليه
من كتاب المصنف سماه المقاومات مع اني تممت تقرير هذا البرهان بما شاء من قبلي وقد ذكر في
ذلك الكتاب ان ذلك البرهان المذكور عرشي ولعله عبر عنه بذلك لانه استخرجه بنظره و
لم يستفده من مسطورات من تقدم عليه ولاجل ان هذه المسئلة من المهمات احببت ان اذكر هذا البرهان
عليها ايضا وان لم يكن في كتاب التلويحات **قال** ولها ميل مستدير ارادي ليس في جرمها ميل آخر
ممانعه بخلاف ابداننا وعلى هذا يحمل كلام الحكيم من ان لها ميلا طبيعيا مستديرا فلها نفس وهي ناطقة
اذ فاعلها كما ستعلم اشرف وما هو في حكمها فالبدن النفس من ابدانها اشرف من ابداننا فهي اشرف
وان كانت اخس فالخسة لصلحها وليس كذا ونعرف من هذا انها ليست عنصرية فان بسائطها لا يتصور
ان يكون ذات نفس والا لما احتاجت الى المزاج ومركباتها لا تدوم وكانت تنحل بالحركات وليس كذا
ولست بمتخرق والا لازمها حركة مستقيمة ورطوبة ويبوسة وكانت عنصرية ذوات الكيفيات الاربع
وليس كذا **اقول** قوله بخلاف ابداننا معناه ان في بدن الانسان ميلا يقتضي الحركة الى جهة المركز
لغلبة العنصر الارضي عليه وقد يكون حركته الارادية الى جهة غير تلك الجهة فالميل الارادي في ابداننا
ربما كان مغايرا للميل الطبيعي الذي فيها ولا كذلك الافلاك فقوله وعلى هذا يحمل كلام الحكيم من ان لها ميلا
طبيعيا مستديرا فاعلم ان الحكيم الذي هو المعلم الاول ارسطاطاليس تارة يقول ان الفلك متحرك بالطبيعة
وتارة يقول انه متحرك بالنفس وتارة يقول انه متحرك بقوة غير متناهية ويظن في ظاهر الامر ان بين هذه
الاقاويل مناقضة وليس كذا فانه اراد بكونه متحركا بالطبيعة انه ليس في جرمه ميل يمانع الميل
الارادي المستدير الذي له والمحصل لذلك الميل هو نفس الفلك والممد لتلك النفس هو العقل الذي اشار
اليه بالقوة الغير المتناهية كما سيأتيك بيانه في العلم الاعلى فالكل صادق وقوله فلها نفس وهي ناطقة

ادفاعلها كما ستعلم اشرف وما هو فى حكم قابل النفس من ابداننا اشرف من ابداننا فهى اشرف
وان كانت اخس فلخسة احدهما وليس كذا بيين ان الافلاك لها نفس لما ثبت من ان المتحرك
فيها بالحركة يجب ان يكون مريدا والمحققون حكموا بان نفس الفلك يجب ان يكون ناطقة اى ليست بجسم
ولا جسمانية والحدس السليم يحكم ان نفوسها اشرف من نفوسنا اذ فاعل نفوس الافلاك كما ستعلم فى علم ما
بعد الطبيعة اشرف من الفاعل لنفوسنا والقابل لنفوسها وهو الجرم الفلكى اشرف من القابل لنفوسنا
وهو البدن الانسانى ومتى كان كذا وجب ان يكون نفس الفلك اشرف من النفس التى لنا ولو لم يكن نفس الفلك
ناطقة لكانت اما جسما او جسمانية وعلى التقديرين يكون اخس من النفوس الانسانية وكون الشئ اخس
من شئ آخر ليس الا لان فاعل النفس او قابله اخس من فاعل الاشرف او قابله فلو كانت نفس الفلك
اخس من نفس الانسان لكان ذلك اما لان فاعل نفس الفلك اخس من فاعل نفس الانسان او لان
قابلها اخس من قابلها ولما كان الامر بالعكس وجب ان يكون نفس الفلك ناطقة اذ لو لم يكن ناطقة
لكانت اخس من نفس الانسان وهو محال قوله فيعرف من هذا انها ليست عنصرية لشرف ذلك الى
الافلاك وقوله فان بسائطها لا يتصور ان يكون ذات نفس والا ما احتاجت الى المزاج
يريد ان بسائط العناصر لو كانت قابلة لتصرف النفس وتدبيرها لما احتاجت فى تعلق النفس بها
الى حدوث المزاج الحاصل لما تركب منها قوله ومركباتها لا تدوم وكانت تنحل بالحركات وليس كذا
فاعلم انه لما ابطل كون الافلاك شيئا من العناصر البسيطة ذكر بعد ذلك انها ليست شيئا من المركبات
العنصرية ليتم له الاحتجاج على انها ليست بعنصرية البتة ودليل انها غير مركبة من العناصر انها
لو كانت مركبة منها لما كان وجودها دائما ولكان دوام الحركة يحللها قياسا على المركبات التى
عندنا والتالى باطل فالمقدم مثله وعندى فى الشرطية نظر بعض لم يكون الحجة اقناعية
لا برهانية وقد يؤيدها حدس مصور موجه للعقل وهذا البحث وان كان غريبا مناسبا لهذا
الموضع الا انه لما ذكره تفريعا على ان الافلاك ذوات نفوس قوله وليست تنخرق والا لازمها
حركة مستقيمة ورطوبة ويبوسة وكانت عنصرية ذوات الكيفيات الاربعة وليست كذا
فاعلم ان هذا ليس من مباحث هذا الموضع ايضا وقد مضى الكلام فيه وانما هو تفريع على ان
الافلاك ليست بعنصرية المفرع على ان لها نفوسا فهو فرع الفرع وتقريره انها لو كانت منخرقة
للازمها احد امور يلزم الحركة المستقيمة والرطوبة واليبوسة وذلك انها لو انخرقت لما يحال الانخراق
يكون متحركة على استقامة لا محالة ومن نحال الانخراق فهى قابلة اذ الفرض انها كذلك فان كان

هذه المقدمات تجعلها اقناعية لا برهان عليها ق

ثم لا يستبعد ان النفوس تعلقه الى المزاج ويؤخر لا يعقل ذلك من نفوذ العقل على المزاج علم صاحبه البسيط لتعلق النفس ١٨

ثم لا يتوقف تجربته يحمل

فيها له سهولة قبولها رطوبة وان كان يعسر فيها يبوسة ولما كانت الحركة المستقيمة تنفك
عن الحرارة والبرودة لانها ان كانت الى المحيط لازمها الحرارة وان كانت الى المركز لازمها
البرودة وكان لا معنى للعناصر الاربعة الا التى هى موصوفة بهذه الكيفيات الاربع لاجرم
لزم ان الافلاك لو كانت قابلة للانخراق لكانت عنصرية وليست كذا كما مر فى البحث
المتقدم على هذا فهى اذن لا تقبل الانخراق ويجب ان تعلم ان هذا لا يتمشى الا بانكار
الصور النوعية التى للعناصر وبان الحركة المستقيمة لازمها مساو للكيفيات بالعكس وهذا
مما يتنازع فيه فيكون هذا البحث من الاقناعيات ايضا قال والناس مختلفون فى الحدس
فمنهم البليد الذى ما افلح ابدا فى فكره ومنهم شديد الحدس كثيره زاحم الكم والكيف على
غيره وليس ثمة حد يجب الوقفة فيه فيجوز ان يقع من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
فى زمان يسير دون المعلم ومنه نفس سميت قدسية شديدة القوة كما للانبياء والذهن
قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء والفهم جودة تهيؤ هذه القوة لتصور ما يرد عليها
من غيرها والفكر حركة الذهن الى المبادى ليتصل منها الى المطالب والحدس جودة هذه
الحركة الى اقتناص الحد الاوسط من غير طلب كثير والذكاء شدة هذه القوة ولما فرغنا
بيان بقاء النفس وبقيته كلام فى الادراك الى العلم الاخير وانه يتيسر كل عسير
انه ولى التوفيق اقول قد علمت ان التصديقات التى يتوصل الى اكتسابها بالحد الاوسط
انما يتوصل الى اكتسابها بالقياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربا من الحصول فتارة
بالحدس وتارة بالتعليم ومبادى التعليم الحدس فان الاشياء تنتهى لا محالة الى حدوس
استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم ادوها الى المتعلمين وكل من له ادنى فطانة اذا
جرب احوال نفسه فلا يشك انه قد يتفق له فى ذهنه شعور بشئ من غير تعلم منه الى
اثباته لا بمطلق الحدس بل الحدس القوى الذى يسمى بالقوة القدسية وكما انا لا نشك فى
وجود الحدس فكذلك لا نشك فى اختلافه بالشدة والضعف والزيادة والنقصان
وكما جاز الانتهاء فى طرف النقصان الى من لا حدس له البتة والذى لا يفيده الفكر علما
بالمجهول اصلا فكذلك يجوز ايضا ان ينتهى فى طرف الزيادة الى من له حدس فى كل المطلوبات او
اكثرها والى من له حدس فى اسرع وقت واقصره وذلك الشخص هو الذى نفسه مؤيدة لشدة
الصفاء وشدة الاتصال بالمبادى العالية وبين الطرفين وسائط كثيرة واذا عرفت هذا

ليس معنى العناصر الاربعة ذلك بل ماهيات منوعة يقتضى اثارها المشهورة التى هى حملتها الكيفيات واللازم الواحد يجوز ان يكون لملزومات متعددة وهذا اصل المنع الاخير الذى اشار اليه الشارح ١٥٥ ر

اذكرها

فقوله فمنهم البليد الذي ما افلح ابدا في فكره اشارة الى طرف النقصان وقوله ومنهم شديد
الحدس كثيره زاد في الكم والكيف على غيره اشارة الى الوسائط التي تزيد على طرف
النقصان وما يقاربه ومعنى زيادته في الكم ان يكون اكثر عددا حدسا للحدود الوسطى ومعنى
زيادته في الكيف ان يكون اسرع زمان حدسا وقوله وليس ثم حد يجب الوقوف فيه فيجوز
ان يقع من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير دون المعلم اشارة الى طرف الزيادة
والتنبيه على وجوده وينبغي ان يفهم من الوجوب ههنا لا الوجوب في نفس الامر بل الوجوب
بحسب الذهن حتى يصير معنى الكلام وليس ثم حد ينتهي الذهن اليه ويوجب ان لا يقع الزيادة عليه
اذ الامر في نفسه لا بد وان ينتهي الى ما لا مزيد عليه في الوجود وان كان الذهن لا يقف عنده كالاعداد
والاشكال وليس مراده من هذا الكلام الجزم بوجود من هذا شانه بل اراد التجويز
ودفع الاستبعاد ولهذا لم يقل يجب ان يقع من هو كذا بل حكم بجوازه وقوعه واشار
باكثر المعقولات الى زيادة في الكم وبقوله في زمان يسير الى زيادة في الكيف وقيد
دون المعلم احتاج اليه ليحترز به عمن يحصل له اكثر المعقولات في زمان يسير لكن مع
التعليم والارشاد الى الحدود الوسطى فلا يكون حدسا واما قوله والحدس جودة
هذه الحركة الى اقتناص الحد الاوسط من غير طلب كثير فاعلم ان الحدس على قسمين
منه ما يحصل فيه الحد الاوسط من غير طلب اصلا ومنه ما يحصل فيه مع طلب الا انه لا يكون
كثيرا كما في الفكر وقد عرفت ان سلب الاخص اعم من سلب الاعم فنفيه للطلب الكثير يدخل تحته
نفي الطلب اصلا وحصول الطلب الذي لا يكون كثيرا لانه اعم من كل واحد منهما قوله والاذكى
شدة هذه القوة يشير بذلك الى القوة الذهنية والذي اخره من مباحث النفس والادراك
الى العلم الاخير الذي هو الالهي وانما اخره لانه اخص بذلك العلم من هذا فان العلم الطبيعي
انما ينظر في النفس الناطقة لا من حيث ذاتها وماهيتها بل من حيث انها محركة للبدن ومعرفة
فيه لان موضوعه هو الجسم من حيث وقوعه في التغير والثبات فان نظر في هذا العلم
في ماهية النفس فذلك انما هو بالعرض لا بالذات وبقاء النفس بعد خراب البدن هو من جملة
النظر في النفس لا من حيث تعلقها بالبدن فهو اخص بالعلم الالهي الذي ينظر في الامور
المجردة عن المادة والتي يجوز تجردها عنها ذهنا وعينا كما تعرف وكذا كثير من مباحث
الادراك فلهذا وجب ان يوخر الكلام فيه الى ذلك العلم

وهذا اخر ما سمح به الخاطر من شرح العلم الطبيعي من كتاب التلويحات ولمنزل البركات
وغاية الحركات حمد لا يحد ويحصى ولا يعد ولا يستقصى وهو المسؤول ان يخلصني
من هذه الخربة الظلمانية الى مشاهدة عالم الثبات والضياء وان يجعلني ممن يتمسك
بعروته الوثقى تاركا ما يفنى لما يبقى وان يرزقني من التوفيق ما يعطي المزيد من احسانه
ويوجب الخلود في الفردوس الاعلى من جنانه ويكون في يوم الحساب جنة من
عذابه ووسيلة الى الوصول الى كرم جنابه انه ولي الخيرات ومنتهى الرغبات
واليه المصير وهو نعم المولى ونعم النصير

ولقد وقع الفراغ من كتابة هذا العلم فهو الطبيعي ضحوة النهار
من يوم الاحد التاسع عشر صفر ختم بالخير والظفر
لسنة اثنين وخمسين وسبع ماية والحمد لله وحده
وصلواته على المصطفين من عباده خصوصا
على [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

قال المصنف رحمه الله تعالى سبحانك ربنا خالق النور ومبدأ الوجود ارزقنا شوق لقائك

والصعود الى جناب كبريائك واجعل ذواتنا من الطاهرات الكاملات فالفارقات العائدات

اليك انك على الابد وصاحب الطول العظيم هذا منوال الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلويحات

اللوحية والعرشية لم التفت فيها الى المشهور بل انقح فيها ما استطعت واذكر لب قواعد

المعلم الاول وعلى الله توكلي انه العالم على كل نفس ومنه بدء كل بادئ واوبة كل ايب وفيه

الى م

اطوار تقسيم وضوابط وخمس موارد والمرصاد الاخير وسيعلم على الكل مقدمة **مقدمة**

انه لما كانت الامور منها ما لا يتعلق باعمالنا كالسماء والارض ومنها ما يتعلق بها سمي العلم المتعلق بالاول

الحكمة النظرية وبالثاني الحكمة العملية وقسم الثاني الى حكمة خلقية ومنزلية ومدنية باعتبار

ان الانسان يحتاج الى معرفة الفضائل ليقتنيها والرذائل ليجتنب عنها ما يحتاج الى الاولى و

باعتبار معرفة مصالح منزله الى الثاني ليعلم تدبيره وكيفية النظام اللائق به والثالث

من المشاركة مع اهله وباعتبار ان يعرف ما ينبغي من المشاركة مع الناس واهل المدينة واستبقاء

النوع الى الثالث والحكمة النظرية لها اقسام فما يتعلق بامور غير مادية اصلا كالواجب الحق

والعقول ونحوها واقسام الوجود المطلق التي وان خالط شيء منها المادة ولكن لا على سبيل الافتقار

اليها الطبيعتها يسمى العلم الاعلى وموضوعه اعم الاشياء وهو الوجود المطلق ويبحث عن اعراضه

الذاتية واقسامه فمنه العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود ومنه الالهي وما يتعلق بامور

متعلقة بالمادة ولكن الوهم يجردها ولا يحتاج في عرضها موجبات الى مادة خاصة مستعدة يسمى

الحكمة الوسطى وموضوعها الكم من حيث المتصل الهندسة ونحوها ومن المنفصل الحساب وما يليه

والذي يتعلق بالمادة غير متجرد اصلا لافتقاره الى مواد خاصة واستعدادات وتغيرات

سمي العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان فيه مبدأ حركة وسكون وتغير ولا يخرج

الامور عن التقسيم وكل من ثلاثته واما تقاسيمه فيذكرها في تلويحات ثلاثة **اقول** انما قدم

على هذا العلم ذكر تقاسيم العلوم ولم تقدمه على الطبيعي ولا المنطق لان موضوع هذا العلم

كما تعرف هو الوجود من حيث هو وجود وفي هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود واحكام كل قسم منها ومن

اعطى تقاسيم الوجود في العلم الكلي حقها امكنه ان يأتي على جميع قواعد الطبيعي والالهي وغيرها

بحيث يصير العلوم كلها علما واحدا والموضح ذلك انا اذا قسمنا الوجود الى ما هو الذات

وبغير ما هو الذات خرج من ذلك مباحث الحركة واذا قسمناه الى ما يصح عليه التناهي والى ما لا يصح

خرج بحث تناهي الابعاد واثار القوى واذا قسمناه الى ما يقبل التجزي والى ما لا يقبلها خرجت

مباحث البسيط والجوهر الفرد وغيرهما وكذلك يمكنك ان تخرج ما يتعلق بالحكمة العملية ومباحث

المنطق ومباحث الرياضي اذا انتهيت الى التقاسيم المناسبة لها واما احتاجوا الى التفصيل لانه

الاليق والاسهل في التعليم ما علم ان ما قاله ما ذكره من تقسيم العلوم وتلخيصه ان العلم اما ان يتعلق

بما لقدرتنا تأثير في وجوده او عدمه او ليس والاول العملي والثاني النظري والعملي اما ان يختص

بالانسان وحده او لا يختص والمختص هو علم الاخلاق وغير المختص ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل

فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدينة والنظري اما ان يكون علما بما يتجرد عن المادة

الجسمانية في الوجودين او لا يكون والذي يكون هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي وبالفلسفة

الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة وبالعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرده معلومة عنها في الذهن فقط

فهو الحكمة الوسطى ويسمى العلم الرياضي ايضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل

ومن هذه تتفرع العلوم باسرها ويكون علم المنطق من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في

من العلوم

اصل القسمة هكذا العلم اما ان يطلب ليكون آلة لما عداه او لا يطلب لذلك والاول هو المنطق

والثاني اما عملي واما نظري على الوجه الذي عرفت الى آخر التقسيم من فروع العلم الاعلى

كيفية الوحي واحوال المعاد وقد ذكرهما في هذا الكتاب ومن فروع الحكمة الوسطى علم الجمع

والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان

والموازين وعلم الالات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم

وعلم اتخاذ الالات الغريبة للالحان وعددها اثنا عشر علما ومن فروع العلم الطبيعي علم الطب

وعلم احكام النجوم وعلم الفراسة وعلم تعبير الرؤيا وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات

وعلم الكيميا فهي سبعة علوم وقد عرفت ان هذه كلها تتشعب من العلم الاعلى فهو اصل العلوم

كلها ولهذا لم يستعمل فيه من المساهلات البحثية والحجج الاقناعية كما استعمل في العلم الطبيعي

بل اجتهد في تنقيحه من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق واذا عرفت هذا فقوله لما كان

الامور منها ما لا يتعلق باعمالنا كالسماء والارض ومنها ما يتعلق بها يسمى العلم المتعلق بالاول الحكمة

النظرية وبالثاني الحكمة العملية اراد بما لا يتعلق باعمالنا ما لا يكون لقدرتنا تأثير في وجوده او عدمه

وبما يتعلق بها ما يكون لقدرتنا تأثير في وجوده او عدمه فان وجود السماء وكونها كرية مثلا

لست باختيارنا ولو اردنا عدمها او كوننا على شكل اخر لم يكن لنا الى ذلك سبيل بخلاف التدابير
البشرية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي فان ذلك انما توجد وتعدم بحسب اختيارنا وقدرتنا وعلى
هذا فالغاية من القسم النظري حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها وعدمها
بفعل الانسان والغاية من القسم العملي ليس حصول اعتقاد ورأي فقط بل حصول رأي
واعتقاد في امر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير في ذلك الامر فغاية النظري هو الحق وغاية
العملي هو الخير قوله وينقسم الثاني الى حكمة خلقية ومنزلية ومدنية اعلم ان المدنية
قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة
ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها
ثلثة لدخول قسمين منها تحت واحد قوله والاول اي ما يتعلق بامور غير مادية اصلا كالواجب تعالى
والعقول ونحوها واقسام الوجود المطلق الى وان خالط شيء منها المادة ولكن لا على سبيل
الافتقار اليها لطبيعتها يسمى العلم الاعلى اعلم ان هذا العلم هو الذي ينظر في الامور التي لا تفتقر لطبيعتها الى
المادة الجسمية وهذه الامور على اقسام منها ذوات ومنها صفات اما الذوات فكذوات الاله تعالى
والعقول المفارقة والنفوس واما الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية والكلية
والجزئية والتمامية والنقصان والصفات على قسمين ما يخالط المادة الجسمانية وما لا يخالطها
والقسم المخالط ليست مخالطته على جهة الوجوب والافتقار فان مورد القسمة ثنائية وهذا
كالوحدة والكثرة فانهما تارة تعرضان للاجسام وتارة تعرضان للمجردات ولو كانتا في ذاتهما تفتقر
الى المادة الجسمية لما وجدتا منفكتين عنها البتة مما كان يوصف بهما الموجودات المجردة
كالنفوس والعقول ولهذا قسم بعضهم الحكمة النظرية الى اربعة اقسام بحسب انقسام المعلومات
اليها فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني او لا يفتقر والاول ان لم يتجرد
عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم تقارنها البتة فهو الالهي والا فهو العلم الكلي
ولا مشاحة في التسمية كما عرفت قوله وموضوعه اعم الاشياء وهو الوجود المطلق ويبحث
عن اعراضه الذاتية واقسامه اعلم ان من الناس من زعم ان الشيئية اعم من الوجود معللا
بانها تصدق على المعقول الذي لا وجود له في الاعيان بخلاف الوجود وبانها تقال على نفس الوجود
وعلى الماهية التي عرض لها الوجود وهذا خطأ فان المعقول الذي ليس له وجود عيني هو موجود في الذهن
فكما انه شيء في الذهن هو موجود فيه وكما انه ليس بموجود في الاعيان فهو ليس بشيء في الاعيان وصدق الشيئية

على الوجود والماهية معارض بصدق الوجود الذهني على الشيئية والماهية المخصوصة فهو اعم منهما
وبهذا تبين ان الوجود الذي هو موضوع هذا العلم ليس المراد به الخارجي على الخصوص ولا الذهني
على الخصوص بل الوجود المطلق كما ذكر صاحب الكتاب واراد به الغير المقيد باحد القيدين المذكورين
واعراضه الذاتية هي كما يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالقوة او بالفعل فانه
لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا او كذا امثالهما الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود عام
وليس كذا اذا وصف بانه مساو مثلا فانه لا يمكن ان يوصف به الا اذا كان جسما طبيعيا ومبادي موضوعات
سائر العلوم لا يبحث عن نحو وجودها في تلك العلوم وانما يبحث عن نحو وجودها في هذا العلم فيكون موضوعات
سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وهي وامثالها اقسام الوجود المطلق قوله
من حيز المتصل الهندسة ونحوها ان لا ينحصر فيها علم الهيئة لتعلقه بالكم المتصل ايضا فان موضوعه
الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها اللازمة لها
وقوله ومن حيز المنفصل الحساب وما يليه الذي يليه علم الموسيقى فان الحساب ينظر في
العدد والموسيقى ينظر في النغم من حيث اعراض ذاتية للعدد فقد بان ان الاقسام الاصلية
للعلم الرياضي على ما هو المشهور اربعة علم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الحساب وعلم الموسيقى
وفي هذا الموضع نظر فان موضوع الحساب هو العدد وهو مما يوجد في الاعيان عن مقارن للمادة
الجسمية فان المفارقات ذوات اعداد وهو مما ينقسم اليه الموجود نفسه اما اولا فان الموجود
اما واحد او ذو عدد فهو مما ينظر فيه في العلم الاعلى فلا يجوز ان يجعل الحساب الذي هو موضوعه
من اقسام العلم الرياضي وقد نبه على ذلك مصنف هذا الكتاب وتساهل فيه هنا لانه لا يخل
بامر مهم ولان العلم الرياضي غير مذكور في كتاب التلويحات قوله ولا يخرج الامور عن القسمين
ولكن من نيته يريد التنبيه على وجه الحصر في انقسام العلوم الى قسمي العملي والنظري
وانقسام كل واحد منهما الى اقسامه الثلثة المذكورة لانه ادرج في الحصر ذكر تعريفاتها
وموضوعاتها فصار وجه حصرها كالمغمور الذي لا يكاد ان يتنبه له فاحتاج الى تجريده
ليتضح قال التلويح الاول في قول كلي واشارة الى المقولات اعلم ان الوجود والشيئية
من حيث مفهومهما لا جنس ولا فصل لهما فلا حد ولا اظهر منهما فلا رسم والتعريف بانه
الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او قديم وحادث او ارادة لفظة ما والذي ونحوها
في تعريف شرحه لا حاصل له فان الاربعة الاولى يدخل في حدها الوجود ولا تعرف الا به

الا اذا كان كما ولا اذا وصف بانه متحرك او ساكن فانه لا يمكن وصفه بهما

اي يعرف بانه الذي ينقسم الى الحادث والقديم

مع اعتبار افادة واستفادة او سبق عدم او لا سبقه فيكون من الاغاليط التي بين لك وهذه
الالفاظ كلها اسما الوجود فاما مرادفة له او اخص واخذ الشي في حد نفسه اغلوطة عرفتها
متصوره فطري لا حاجة له الى شرح **اقول** مراده بالاربعة الاول الفاعل والمنفعل والقديم
والحادث وقوله يدخل في حدها الوجود يريد بالحد مطلق التعريف واعتبار الافادة
انما هو في الفاعل فانه يعرف بانه الموجود الذي يفيد وجود شي اخر واعتبار الاستفادة
انما هو في المنفعل فانه يعرف بانه الموجود الذي يستفيد الوجود من غيره واعتبار سبق العدم
هو في الحادث فانه الموجود المسبوق بالعدم واعتبار لا سبق العدم هو في القديم فانه الموجود
الذي لا يسبقه عدم ويراد بالعدم ههنا عدم نفسه لا مطلق العدم والا لكان الحادث المسبوق
بحادث لا الى نهاية يصدق عليه انه غير مسبوق بالعدم فيكون قديما وحادثا ووجه الغلط
في هذه التعريفات وامثالها اخذ الشي في تعريف نفسه وتعريف الشي بما هو اخفى منه
فان الفاعل والمنفعل اخفى من الوجود وكذا القديم والحادث اذ كل واحد من هذه
اخذ الوجود فيه مقيدا باحد ما ذكر من الافادة والاستفادة وما يجري مجراهما فهو اخص
من مطلق الوجود حينئذ والاخص اخفى من الاعم قوله وهذه الالفاظ كلها يشير الى ما
والذي ومن وهو ونحوها والمرادف من هذه للوجود كالذي كما يقال الموجود هو الذي
هو الذي يصح ان يخبر عنه فان هذا مع كونه تعريفا للشي بما هو اخفى منه لكون الوجود والشيئية
اعرف من صحة الاخبار قد اخذ فيه لفظة الذي التي هي مرادفة للموجود وكذا الشي
واما الذي هو من هذه الالفاظ اخص من الوجود فكلفظة من فانها لا تطلق الا على ذي عقل فهي
تدل على وجود مخصوص فاذا اخذت في تعريف الوجود فهو افحش في الخطاء قوله
فتصوره فطري لا حاجة له الى شرح قد يورد عليه بان ما تصوره فطري فالعلم بانه كذلك
فطري ايضا فلم اتى بهذا التعقيب ههنا وجوابه ما عرفت من ان بعض الفطريات
قد يفتقر الى تنبيه واخطار بالبال مع انه لا يكون ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول ولا افادة
علم ليس في الغريزة وعلى هذا فلا يبعد ان هذه الاشياء التي منع تعريف الوجود
والشيئية بها قد ينتفع بها نفعا شديدا بما هو من هذا القبيل فانها تحصل بها تنبيه ما
على الشي وان كانت اخفى منه ولعل جعلها معرفة للموجود والشي انما ذهب الى هذا
لا الى ما يتبين فساده فان مفهوم الوجود والشيئية لا يخفى على ذي لب فطرية تصوره

واستغناؤه عن القول الشارح سوى كان حدا او رسما **قال** والشيئية تحمل على الاشياء
غير متاصلة ولا شي مطلقا بل هي تابعة للمتخصصات من الماهيات في العقل **اقول**
اعلم ان الشيئية من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وحكمها في ذلك
حكم الجنس والنوع والكلي والجزئي وما يجري مجرى ذلك فانه ليس في الموجودات موجود
هو شي بل الموجود اما انسان او شجرة او غيرهما من الماهيات المتخصصة ثم يلزم معقوليته كل
واحد منها ان يكون شيئا وهذا من الامور الظاهرة عند العقل وقد سبق منا اشارة
الى ذلك في علم المنطق عند كلامه في الموضوع والمحمول وكذلك كون الشي ذاتا وحقيقة
وماهية ومما يدل على ان الوجود غير الشيئية انه يقال كذا ممكن الوجود ولا يقال ممكن
الشيئية ويقال ايضا ان كذا وجوده من الفاعل ولا يقال ان شيئيته من الفاعل
فالمفهومان متغايران وحيث صدق احدهما صدق الاخر وليست الشيئية اعم من الوجود كما سبق
فان قيل اذا كان تصور الوجود والشيئية بديهيا فما الحاجة الى بيان تغايرهما واظهار الفرق
بينهما فان كل من تصور ما قد عرف امتيازها عما عداها قلنا لا نسلم ان تصور امتياز الشي
لازم لتصور ذلك الشي فان من الجائز تصور الماهيتين مع الذهول عن امتيازهما فلا يستغني
ذلك الامتياز عن التنبيه عليه او اقامة الحجة على ثبوته فان قيل لم لا يجوز ان يتاصل الشيئية
كما يتاصل الوجود الواجبي على ما ياتي بيانه فانا لا نجد العقل يفرق بينهما من هذه الجهة فان جاز
تاصل الوجود فليجز تاصل الشيئية وان لم يجز تاصلها فلا يجوز تاصله قلت انما يتبين
اذكر ما يحصل به دفع هذا السؤال على وجه يزيل الاشكال **قال** ولا واسطة بين الوجود
والعدم واخذ بعض الناس محولات على الحقائق كاللونية على انواعها على انها غير موجودة
ولا معدومة وسماها احوالا فغلط من الكلمات التي هي غير معدومة عن الاذهان ولا موجودة
في الاعيان فيقال لهم اذا كان السواد معدوما فلونيته معدومة فانه اذا لم يكن السواد موجودا
فلا يتحقق لونيته فاذا وجد السواد فلونيته ان تقيست على العدم فللمعدوم صفة معدومة
توصف بها هذا محال وان حصلت فوجدت قالوا ان الوجود من هذا القبيل والاشياء
تتمايز بالاحوال والعجب ان ما في الوجود اما ما به الاشتراك او ما به الافتراق وكل عنده
غير موجود ولا معدوم فليس في الوجود موجود واذا علمت ان صفة الشي اما ان يكون حاصلا له
فهي موجودة والحصول هو الوجود او لم يحصل فهي معدومة والمساحة في الاسما مما يجوز ثانيا

هو ما سميناه موجودا وما سموه نفيا هو العدم اقول الذي ذهب الى اثبات الواسطة
بين الوجود والعدم هم جماعة من ارباب علم الكلام من المعتزلة ابو هاشم واتباعه ومن الاشعرية
القاضي وامام الحرمين على ما نقل اولا وبالجملة وجب ان اذكر اولا ما نقل عنهم من الاحتجاج على تصحيح
هذه المقالة وثانيا نقض ذلك الاحتجاج وثالثا الاستدلال على بطلان ما ذهبوا اليه فنقول انهم
احتجوا بان الموجودات اشتركت في الوجود وامتاز كل منها عن الباقي بماهيتها المخصصة
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون
موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاول يقتضي ان يكون للوجود وجود لانه يشارك
الموجودات في الموجودية وامتاز عنها بامر اخر ويلزم من ذلك ان يكون لكل وجود وجود الى ما
لا نهاية وهو محال والثاني محال ايضا اذ الموجودية تناقض المعدومية والتي لا تكون عين نقيضه
فتعين ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم ومن جملة احتجاجاتهم ان السواد والبياض مثلا اشتركا
في اللونية وامتاز كل واحد منهما عن الاخر بفصل فالجنس والفصل ان كانا موجودين لزم
قيام العرض بالعرض وهم فلا يجوزون ذلك وان كانا معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما
فهو ظاهر البطلان فانا نعلم ان الاشتراك في اللونية ليس اشتراكا في مجرد الاسم ولا في عدم
صرف اذ ليس السواد والبياض من امثال ما ليس بين السواد والحكم ولو لا وجود ما به
الامتياز لكان السواد هو البياض بعينه فثبت انه لا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز
او كليهما لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وهو المطلوب وقد احتجوا بمثل ذلك على ان الاجناس
المقولة على كل واحد من الاعراض المتعينة او خصوصيات كل واحد من تلك الاعراض لا موجودة
ولا معدومة وكذا كثير من الاشياء والجواب ان الوجود من الاعتبارات الذهنية وكذا
الاجناس والفصول التي تقوم بها الماهيات البسيطة وكذا غيرها من الامور العامة والخاصة
كما تحقق ذلك في مباحث الكليات على الاستقصاء وربما نظهر فائدة قوله فغلطوا في
الكليات التي هي غير معدومة عن الاذهان والموجودة في الاعيان وقد سامح في دفع شبهتهم بوجه
لغوي الا ان حاصل الجمعي هو هذا ولهم في هذا الباب كلام طويل لا يليق ايراده في مثل
هذا الشرح واما ما استدل به صاحب الكتاب على ابطال مقالتهم وان كان لوضوحه عند
ارباب التحقيق مستغنيا عن الاستدلال فهذا تقريره السواد المعدوم مثلا لا يخلو اما ان يكون لونيته
موجودة او معدومة والاول باطل لا يكون موجودة اذ لو تحققت لونيته حال عدمه فهو في تلك الحال

ای القاضی عبد الجبار الهمدانی ... و
هو امام الحرمین ابو المعالی ...

اما ان يكون شيئا على قاعدة القائلين بشيئية المعدوم او لا يكون فان كان شيئا فوجود ووجود
صفاته كلها ثابتة لا مكانها فهذا السواد المشار اليه يجب ان يوجد قبل وجوده وهو محال وان لم يكن
شيئا فهو منفي ولا يثبت للمنفي في الاعيان وصف فلونية السواد اذن معدومة حالة عدمه
فاذا وجد السواد بعد عدمه فلونيته ان بقيت على العدم فالسواد الموجود صفته معدومة هي
اللونية يوصف بها في الاعيان وهو ظاهر البطلان وان لم تبق لونيته على العدم بل حصلت
على اي وجه كان فقد وجدت اذ لا معنى للوجود سوى ذلك الحصول فعلى كل التقادير لا يخرج عن الوجود
والعدم ومن اراد اشباع الكلام في هذا فعليه بكتبهم وكتب خصومهم وهؤلاء جعلوا الوجود
وما يمتاز به الاشياء من الاحوال التي لا توصف بالوجود ولا بالعدم وقد الزمهم صاحب الكتاب
من ذلك ان لا يكون في الوجود موجود اصلا اذ كل ما في الوجود اما شيء به الاشتراك او شيء به الامتياز
وكلاهما من قبيل الاحوال على رايهم فكل ما في الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهذا انسلاخ
من الانسانية ودخول في السفسطة ولهذا اعاد صاحب الكتاب النزاع في هذه المسألة الى
خلاف لفظي اذ لا يتصور اعتقاد هذا الراي من ذي عقل ونظر بعد ما تصور مفهوم الوجود و
العدم على الوجه المشهور وهو ان صفة الشيء اما ان يكون حاصلا له او لا حاصلا له وهذا نفي و
اثبات وهم فقد اعترفوا بان الاشياء لا تخرج من النفي والاثبات انما منازعتهم في وجوهها على الوجود
والعدم فان كانت حاصلة فهي موجودة اذ لا الحصول هو المعنى بوجودها وان لم تكن حاصلة فهي
معدومة اذ لا معنى لعدمها الا كونها غير حاصلة ففي الحقيقة انما مشاحتهم في الاسماء لا غير فانهم باعترافهم
بان لا واسطة بين الاثبات والنفي حسن تسليمهم ان لا واسطة بين الوجود والعدم بالمعنى الذي نقصده فان
الذي سموه ثابتا هو الذي نسميه موجودا والذي سموه نفيا هو المسمى بالعدم عندنا وبهذا يظهر
ارتفاع المنازعة وحصول الوفاق في المعنى دون اللفظ وهذه المسألة لا يجوز ان يحال من مواقع
الانظار لكنها ذكرت لكون بعض من ليس له قدم راسخ في التحقيق ظنها كذلك قال وزعم
ايضا ان المعدوم الممكن شيء والمنفي هو المحال والممكن ثابت قبل الوجود يقال له الماهية المعدومة
ليست بموجودة موجودا ما منفي مسلوب وهو ممكن وهو متعطل كلا منهم ثم ان ثبت الوجود المعدوم
للماهية كما هو مذهبه في الممكن وما ثبت لشيء من الصفات يوصف به فالوجود يوصف به المعدوم
هذا محال ثم الذي اشير اليه بهذا كان قبل الوجود ثابتا وهو هذا فيكون قبل الوجود موجودا او
لم يكن هذا فهذا لم يكن قبل الوجود ممكنا بل قد يعدم عن الاعيان الموجود في الاذهان وبالعكس

فيبلغ توجيه هذا ان كل ما في الوجود
اما ان يكون موجودا في الخارج شيء اولا
والاول هو ما به الاشتراك والثاني
هو ما به الامتياز قلت هذا الثاني غير تام
لو كان كل شيء له شيء بل قد يكون ذات
موجود لنفسه كالتخصص المعين الموجود
لذاته لا يكون صفة لشيء قبل
ان التخصص المعين من حيث هو معين هو
المميز بالذات كما في الواجب فان
وجوده عينه وتشخصه عينه فليس ثمة
امر زائد على الذات مميز بل المميز
هو الذات فكذا في جميع الاشخاص
ان كان التشخص زائدا على ذواتها
لكن عند التحقيق المميز هو مجموع
الذات والتشخص

اقول القائل بهذه المقالة هم المعتزلة غير ابي الهذيل العلاف وابي الحسين البصري واتباعهما وقسم هؤلاء المعدوم الى قسمين ممكن وممتنع وحكموا بان المعدوم الممكن شي يريدون بذلك انه ثابت في خارج الذهن مع خلوه عن صفة الوجود اذ هو عندهم اعني الوجود زائد على الماهية في الخارج واما المعدوم الممتنع فهو المنفي عندهم يعني انه غير ثابت في الاعيان وكونه منفيا صفة مساوية له فكل ممتنع منفي وكل منفي ممتنع وقد دل في الكتاب على هذه المساواة بقوله والمنفي هو المحال بالالف واللام في المحمول وبلام من حد وهذه القضية ان كل ما ليس بمحال فليس بمنفي فيكون ثابتا وكل ممكن ثابت قبل اتصافه بالوجود واحتجوا على ما زعموه بوجهين لم يذكرهما في الكتاب لعلمه بان من وقف على الاصول تمكن من حلهما وقد احتجنا لهما وانا اذكرهما واشير الى حلهما على وجه الاختصار الوجه الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلان المعدوم كطلوع الشمس غدا معلوم وكل معلوم متميز لانا نميز بين طلوع الشمس من مشرقها او مغربها وبين ما نقدر عليه من الحركة وما لا نقدر عليه منها ولانا نريد شيئا ونكره شيئا اخر وان كان المراد والمكروه معدومين واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها متعينة ومتحققة ولا يحصل امتياز هذه عن تلك الا بعد تحقق هذه وتلك فالماهيات متحققة في العدم الوجه الثاني ان الامكان صفة ثبوتية يتصف بها المعدوم الممكن وكل ما اتصف بالثابت فهو ثابت فالماهيات الممكنة المعدومة ثابتة واستدلوا على ان الامكان صفة ثبوتية بانه يناقض الامتناع الذي ليس بثابت والامكان الموصوف به ثابتا يكون ممتنع الثبوت ثابتا هذا خلف ولابد في احد المتناقضين ان يكون احدهما ثبوتيا واذ ليس الامتناع فهو اذن الامكان وعورض دعواهم ان كل معلوم ثابت بانا نتصور الممتنعات كشريك الباري تعالى وكحركة زيد وجلوسه في وقت مع اعترافكم انها ليست ثابتة واما الامكان فهو عدمي اعتباري وسياتي الكلام فيه على الاستقصاء وقد ابطل هذا المذهب في الكتاب بطريقين هذا تقريرهما اما الطريق الاول فهو ان الماهية المعدومة التي ادعوا انها ثابتة في العدم اما ان يثبت وجودها في العدم او لا يثبت فان لم يثبت فليست في العدم موجودة اذ وجودها منفي مسلوب وهو ظاهر ولا ممتنعا والا لم توجد تلك الماهية البتة ولكان الممكن الموجود ممتنع الوجود هذا خلف فهو ممكن ومنفي فبعض المنفي ممكن وبعض الممكن منفي

لا محالة لكونه ثابتا بل لكلم على تقدير انه غير ثابت واذا انتفى ذلك الوجود منفيا فلا يجوز ان يكون واجبا

معدوم

وان ثبت وجود تلك الماهية في العدم فهو بعينه بطل ان لا يكون ثابت ثم

وهو يبطل كلامهم ان المنفي مساو للممتنع وان كل ممكن ثابت مع ان الوجود هو في العدم من جملة الممكنات لزم من ذلك ان يكون المعدوم موجودا وهو محال وانما كان ذلك لازما لانه متى كانت الماهية في العدم ثابتة وكان الوجود المحض لها ثابتا في العدم ايضا فان لم يكن اتصافها بذلك الوجود ثابتا ايضا مع ان ذلك الاتصاف ممكن عاد المحال ولانا نعلم قطعا ان ما ثبت من الصفات للشي فلابد ان يوصف به ذلك الشي اذ لا معنى لاتصافه به الا ثبوته له واذا كان ثابتا والماهية والوجود واتصاف تلك الماهية بالوجود كل ذلك ثابت في العدم فتكون الماهية متصفة بالوجود في العدم فتكون في حالة عدمها موجودة واستحالة ذلك ظاهرة واما الطريق الثاني فهو ان الشخص المعين المشار اليه بانه هذا لا يخلو اما ان يكون قبل وجوده ثابتا وهو مع ثبوته لما كان غير موجود فهو هذا المعين المشار اليه او لا قبل وجوده كذلك فان كان فان لم يكن وجوده او وجود صفاته معتبرا اليه في تصحيح الاشارة حينئذ انه يكون مشارا اليه حال عدمه وكل مشار اليه موجود والحكم به بديهي فالشخص المعدوم موجود هذا خلف وان افتقر الى وجوده او وجود ما له من الصفات في تصحيح كونه مشارا اليه وجب ايضا على مقتضى مذهبهم ان يصح الاشارة اليه وهو معدوم فيكون موجودا مع فرض انه معدوم لان الماهية ووجودها ووجود صفاتها كل واحد منها ممكن فهو ثابت على رايهم مع ان تلك الوجودات ليس لها وجودات اخرى والا لكانت ممكنة فيعود الكلام ايضا ويعود الكلام اليها فيلزم التسلسل وهو محال فلا يكون للفاعل تاثير لا في الماهية ولا في وجودها ولا في ما ينسب من صفاتها ولا في وجود تلك الصفات وذلك مع ما فيه من التعطيل عن الصانع تعالى يقتضي ان يكون مصححات الاشارة الى ذلك الشخص في حال عدمه كلها حاصلة فيكون مشارا اليه في تلك الحالة ولا يتصور ذلك الا وهو موجود فيكون قبل الوجود موجودا ولو رجعوا عن مذهبهم في كون الوجود زائدا على الماهية وادعوا انه نفس الماهية لم ينفعهم ذلك لان الماهية اذا كانت ثابتة وهي نفس وجودها فوجودها ثابت وعاد الالزام هذا ان كان قبل الوجود ثابتا وهو هذا اما اذا لم يكن كذلك قبل وجوده فان لم يثبت اصلا مع انه ممكن فهو بطلان ان كل ممكن معدوم ثابت وان ثبت الا انه لم يكن هذا في حال العدم فهذا من حيث هو هذا لم يكن قبل الوجود ممكنا بل يكون الممكن هو ما هيته المحصلة من حيث هي ما هي ذلك الشخص من جهة ما هو ذلك الشخص المعين بل من حيث

مسلم ان الاتصاف ثابت ولا يلزم منه وجود الماهية انما يلزم لو لم يكن التنبيه ذاتيا

يكون؟

فيكون موجودا غير متناه الوجودات اخرى لصحة الاشارة والالزم المحال وهو التعطيل كما ذكر ولا اختصاص بهذا الذكر المصنف قوله بان

في الخارج

مرحاهية مطلقا وليس الكلام فيهما من جهة اطلاقهما بل من حيث تخصصها بانها هذا اذ لو كان
ممكنا من حيث هو هذا الكان ثابتا من حيث هو هذا والتقدير انه ليس ثابتا من حيث هو هذا
هو اذن عن ممكن من حيث هو هذا واذا لم يكن ممكنا فهو اما واجب وممتنع وكلاهما باطل
اذ لو كان واجبا لما كان معدوما ولو كان ممتنعا لما وجد اصلا ولما بطل القسمان
على تقدير ان يكون كل ممكن معدوم ثابتا حال العدم لاجرم كان ذلك باطلا وهو المطلوب
وقد عرفت من تقسيمات الطريقين تقسيمات اخرى لم تذكر في الكتاب اوردتها لايضاح ما فيه
ولدفع معاندة من يعاند عند استفهام معانيه ولما ابطل مذهبهم جوز ان يقال المعدوم استفهام
ثابت اما المعنى الذي قصدوه بل بمعنى ان المعدوم في الاعيان ثابت موجود في الاذهان ويمكن ذلك
وهو ان المعدوم في الاذهان موجود في الاعيان صادق ايضا فان كثيرا من الموجودات العينية
لا نتصورها فلا تحصل في اذهاننا ومن هذا الكلام تنبيه على حل بعض شبههم كما لا يخفى
كما لا يخفى عليك اذا تاملتها **قال** فنقسم ان الموجود اما ان يكون في المحل او لا يكون
والصيغة الاولى يعني ان يكون في شيء شائعا فيه لا كجزء منه ويسمى هو حالا وما فيه محله
وقد وقع الاحتراز عن كون الانسان في الخصب والوتد في الحائط والجزء في الكل والشيء
في الزمان والمكان بالقيد الاول وعن كون الجزء في الكل بالقيد الثاني والذي هو في المحل
منه ما يستغني المحل عنه في قوامه فيقوم دونه ومنه ما لا يستغني والاول يسمى عرضا
ومحله موضوعا بالاضافة اليه والثاني صورة ومحله هيولى وان كان الهيولى قد يقال
على المحل بالنسبة الى الصورة الغير الحاصلة بعد وبالنسبة الى الحاصلة يسمى موضوعا فيكون
واقعا بالاشتراك على هذا وعلى اعتبار الاضافة الى العرض والعرض لا يغير جواب ما هو
والصورة مغيرة واعتبر صورة اسود ابيض وماء صار هواء وعدم تغير الجواب بنوب
في الاول وتغيره في الثاني فالعرض هو الموجود في الموضوع والجوهر هو الموجود لا في
موضوع سواء استغنى عن المحل اصلا او حل ولم يستغن المحل عنه كالصورة واقسام
الجوهر اربعة جسم وجزآه الهيولى والصورة والخارج عن الاقسام الثلاثة المفارقات
ولم يخرج عن هذه الاقسام من انه اما جسم او احد جزئيه او غيرهما **اقول** المقصود من هذا
التقسيم ان يبين ان الموجودات الممكنة تنحصر في خمسة اقسام ويريد بالموجود الذي هو مورد القسمة
ما انيته غير وجوده ليخرج عنه ما وجوده انيته وهو الواجب الوجود لذاته تعالى وتقدس

كما سياتي ولولا ذلك لدخل تحت قسم الجوهر وليس كذا كما سيرد واذا اردنا حصر الموجودات
بابرها فلنا الموجود اما وجوده انيته او ليس والاول هو الواجب لذاته والثاني اما في محل
يستغني عنه بقوامه وهو العرض او ليس والاول هو الواجب لذاته والثاني اما في محل اولا في محل
اولا في محل كذلك فان كان في محل لا يستغني عن الحال في قوامه فهو الصورة وان لم يكن كذا
فان كان متحيزا في حد ذاته فهو الجسم والا فلا يخلو اما ان يكون جزءا من المتحيز وهو الهيولى
او ليس بجزء منه وهو المفارق واما التقسيم المطابق لما في الكتاب فهو ان الموجود
الذي وجوده زائد على انيته اذ هو مراده بمورد القسمة اما في المحل او لا في المحل
والذي في المحل اما ان يستغني المحل في قوامه عنه فيقوم دون الحال او لا يستغني
فان استغنى يسمى الحال عرضا ويسمى المحل موضوعا وان لم يستغن يسمى الحال صورة والمحل
هيولى وما عدا العرض من هذه الاقسام فهو الجوهر وهو اما جسم او جزؤه او
خارج عنه وجزؤه هو الهيولى والصورة والخارج عنه هو المفارقات واذا عرفت
هذا فقوله يكون في شيء شائعا فيه لا كجزء منه فاعلم انه اذا قيل كذا موجود في كذا
فان لذلك معاني مختلفة لا يجمعها جامع معنوي الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم في
فان مع وعلى يدلان على نسبة ما وكذا غيرهما فليس بنفس النسبة والاضافة مرادا باللفظ في والنسب
الزمانية تغاير النسب المكانية مثلا فهو هو بالاشتراك فان معنى كون الساكن في العالم غير
معنى كون الماء في الكوز وغير ذلك من المعاني التي يقال عليها ذلك وقد يقال على بعضها بالتجوز
ايضا ككون الانسان في الخصب او الراحة ولا ينبغي ان يتوهم ان الاشتمال والاحاطة
تجمع الكل اذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان عليه ولا يتوهم ايضا ان الظرفية
جامعة فان معاني الظرفية مختلفة ايضا فليس ظرف الكل كظرفية الحائط للوتد واذا
كانت لفظة في مختلفة المعاني فما ذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا
او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى معناه بقرينة لفظية او معنوية وان لم يكن
هناك فاصل معنوي لعدم العام المعنوي جنسا كان او غيره فالقيود المذكورة هي قرائن
لفظية لا فواصل معنوية وكونه شائعا فيه معناه مجامعته له بالكلية بحيث لم يوجد شيء
الجامع قوله يسمى هو حالا وما فيه محله فاعلم ان الحال هو الجامع بالكلية من غير حيث
لم ينسب اليه شيء ولا قصد باشارة والمحل ما جامعه شيء هذا حاله وقد عبر عما في المحل

المراد بالشيوع بالكلية [illegible]

وما ليس في المحل يقال له اخرى فقيل الموجود اما ان يكون مختصا بشئ اخر ساريا فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا، وسموه ذلك ناعتا لم او لا يكون فان كان سمي الناعت حالا والمنعوت محلا والذي يكون كذلك جميعا هو الحال والمحل اللذين يساو لهما الاشارة الحسية والذي يكون كذلك مطلقا هو الحال والمحل اللذين لا يساو لهما فانهما وان لم يكن الاشارة متناولة لها بما لحال لوتنا ولهما لكانت الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الاخر قوله ومقدمع الصرار كون الانسان في الخشب والوتد في الحائط والحرى في الكلاح والشى في الزمان والمكان بالمعنى الاول يريد ان لفظ في بهذه المعاني الخمسة لا يصدق في معنى الشيوع المذكور الذي فسرت به الفيئية اولا وذلك ظاهر عند التامل وقوله وعن كون الجزء في الكل بالقيد الثاني يريد ان لا الجزء منه احترزوا به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان فانهما اعني اللونية والحيوانية شائعان في السواد والانسان وليسا نسبا الذي في محلهما اي بما حران عنه فلم يكف قيدا الشيوع في اخراج فيئية الجزء في الكل بل اخرجت بالقيد المذكور ثانيا وهو لا الجزء منه وقد يمكن ان يقال انه انما اتى بكاف التشبيه ولم يقل وليس جزءا منه لان مورد القسمة هو الموجود الخارجي لا الذهني ولا ما يعمهما وسيعلم ان السواد في الخارج ليس مركبا من لونية وشئ اخر وكذا الانسان ليس مركبا من حيوانية وامر هو المميز له وعلى هذا حال كل ما تركب من جنس وفصل فلما لم يكن الجنس ولا الفصل جزءين من النوع في الخارج واراد الاحتراز عنهما العزم جعلهما كالجزء ولم يجعلها جزءا ما لحقيقة فهذا هو الفائدة منه وان لم يصل في شئ من كتبه ولا من كتب غيره فان لم يكن قصد به ذلك فقد اتى به زيادة وجعل امثال هذه اجزاء جريا منه على المساهلة والتجوز وكان وقفت في حكمة الاشراق والمطارحات على ما يدل انه لم يقصد الفائدة المذكورة بل اتبع لفظ من تقدم من غير ان يفتش لم على فائدة قوله والذي هو في المحل منه ما يستغني المحل عنه في قوامه فيقوم دونه ومنه ما لا يستغني والاول يسمى عرضا ومحله موضوعا بالنسبة اليه والثاني صورة ومحله هيولى معناه انه لما قسم الموجود الى ما في المحل والى ما ليس في المحل قسم بعد ذلك كل واحد من الحال والمحل الى قسمين فقسم الحال الى العرض والصورة وقسم المحل الى الموضوع والهيولى وبين ان محل العرض هو المسمى بالموضوع وان محل الصورة هو المسمى بالهيولى وفسر العرض بانه الحال الذي يستغني عنه المحل ويقوم المحل دونه وذلك كالسواد في الثوب فان الثوب يقوم ثوبا بدون السواد ولا يفتقر في تقومه الى السواد سواء كان السواد لازما له اولم يكن وفسر الصورة بانها الحال الذي لا يقوم محل كذلك كالصورة الجسمية

تقديرا ء

بالعقل

كما في المجردات من النفوس والعقول فان المعقولات سارية فيها بمعنى ان المعقول والعاقل بحيث لو فرضنا انهما اشارة لان الاشارة الحسية يكون الاشارة باحدهما بعينه الاشارة الى الاخر والسبب فيه ان المعقول فيها ليس بكونه حاصلا في جزء منها دون جزء لانها غير منقسمة بل المعقول متحد بالعاقل ٥

في هيولاها وعلى هذا فالموضوع هو المحل المستغني في قوامه عما يحل فيه والهيولى هو المحل الذي لا يستغني عنه قوله وان كان الهيولى قد يقال على محل بالنسبة الى الصورة الغير الحاصلة بعد وبالنسبة الى الحاصلة يسمى موضوعا فيكون واقعا بالاشتراك على هذا وعلى اعتبار الاضافة الى العرض معناه ان كل واحد من لفظ الهيولى والموضوع وان كان يقال بالمعنى السابق الا انه قد يطلق ويراد به معنى اخر فالمعنى الاخر الذي يطلق عليه لفظ الهيولى هو المحل الذي من شانه ان يحصل فيه صورة اذا اعتبر نسبته الى تلك الصورة ولم يكن حصلت له واعتبر ذلك الجسم بالنسبة اليها فاما اذا لم يعتبر بالنسبة اليها بل اعتبر بالنسبة الى الصورة الهوائية او الى الصورة المائية ولكن عند كونها حاصلة له لا قبل حصولها له فانه يسمى بهذا الاعتبار موضوعا وبهذا يتبين ان لفظ الموضوع واقع بالاشتراك على هذا المعنى وهو اعتبار المحل بالنسبة الى الصورة الحاصلة وعلى المعنى الذي سبق وهو اعتبار المحل بالاضافة الى العرض الذي هو عبارة عن الحال الذي يستغني عنه المحل في قوامه قوله والعرض لا يغير جواب ما هو والصورة تغيره واعتبر بثوب اسود ابيض وما صار هواء وعدمه يغير الجواب في الاول وتغيره في الثاني معناه انه لما بين ما الصورة وما العرض اراد ان يبين الفرق بينهما من جهة الحكم وهو ان العرض لا يغير جواب ما هو فان الثوب مثلا اذا سئل عنه بما هو كان الجواب في حالتي كونه اسود وابيض واحدا والصورة مغيرة لجواب ما هو كما اذا سئل عن الجسم المائي بما هو لم يكن الجواب عند مقارنة الصورة المائية له هو الجواب عند مفارقتها ومقارنة الصورة الهوائية وفي هذا الموضع نظر وهو ان المرآة اذا عملت سيفا لم يتبدل الا الاعراض كالطول والحدة ومع ذلك فان جواب ما هو متغير وعلى هذا فان اردنا اصطلاح القوم من هذه الجهة قلب الكل الصور مغيرة لجواب ما هو وليس كل الاعراض كذلك بل منها ما يغير ومنها ما لا يغير ولعل صاحب الكتاب لما كان من مذهبه ان الصورة بمعنى الحال المقوم لما يحل ليست موجودة اصلا ثبت وجودها كما لعلي اورد كلامه فيه او بعضه فيما بعد وكان كل ما يسمى الصورة هو من قبيل الاعراض عنده اراد ان يميز بهذا الكلام بين ما سماه العلماء صورة وبين ما سموه عرضا وان كان ما عرف به العرض شاملا لها صادقا عليها قوله فالعرض هو الموجود في الموضوع والجوهر هو الموجود لا في موضوع سواء استغنى عن المحل اصلا او حل ولم يستغن المحل عنه كالصورة فاعلم انه لما قسم الموجود الى ما في المحل والى ما ليس في المحل وقسم ما في المحل الى عرض في موضوع وصورة في هيولى بين بعد ذلك ان كل ما ليس في موضوع اصطلح عليه بالجوهر ليحصر الموجودات الممكنة كلها في الجوهر والعرض وقد علم انه يحتاج الى القيد

بعد كالجسم الهيولي الذي من شانه ان يحصل فيه الصورة المائية اذا لم يكن الصورة المائية قد حصلت له ٥

تغير الجواب عن الحقيقة النوعية ممنوع فان المرآة والسيف صنفان من الحديد لا نوعان حتى يتغير الجواب مختلفان ٥

الموجود بالذي وجوده عن ذاته ولما كانت الاقسام ثلثة وكان العرض احدها الجرم اندرج
تحت الجوهر القسمان الباقيان وهما ما ليس في محل اصلا والصورة الحالة في المحل المسمى بالهيولى
وهو الذي لا يستغني عما يحل فيه وفي اصطلاح الاولين ان الجوهر هو الموجود لا في محل والعرض هو
الموجود في محل وارادوا بالوجود ما هو من خارج الذهن اذ كل ما هو في الذهن فهو في محل **قوله**
واقسام الجوهر اربعة جسم وجزاه الهيولى والصورة والخارج عن الاقسام الثلثة المفارقات
فاعلم انه اراد بالجسم لا مطلق الجسم بل الجسم المنوع لان في تركيب الجسم المطلق من الهيولى
والصورة نظرا قد نبهت عليه او سننبه عليه ولهذا ذكر الصور بلفظ الجمع دون الهيولى
اذ الهيولى الاولى على راى من هي مطلق الجسم فمشتركة بين الاجسام المنوعة كلها واما الصور
فهي كثيرة متنوعة والمفارقات قد جرت العادة ان تنقسم الى ما له تعلق بالاجسام من طريق التدبير
والتصرف وهو مستكمل بالجسم وهو النفس والى ما لا يكون كذلك وهو العقل المجرد وعلى هذا
تكون الجواهر خمسة الجسم المنوع كالماء والهيولى التي هي مطلق الجسم والصور المنوعة والنفس
والعقل ويجب ان تعلم انه اتبع في هذا ما هو المشهور فانه لا يرى ان المخصصات المنوعة للاجسام
جواهر بل هي عنده اعراض اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما
في السماويات فهيئات اخرى وله في هذا البحث بحث طويل ومناظرة كثيرة ذكرها في غير هذا
الكتاب وربما اقتضى الحال ان نذكر شيئا منها فيما بعد **قوله** ولم يخرج عن هذه الاقسام من انه
اما جسم او احد جزئيه او غيرهما يريد بذلك التنبيه على وجه حصر الجواهر في الاربعة المذكورة
وهو ظاهر **قال** فصل ومن خاصية الجوهر ان ليس له ضد على اصطلاح الحكماء فان
الضد عبارة عندهم عن ذاتين متعاقبين على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف والجوهر
لا موضوع له وان غير لفظ الموضوع بالمحل فبعض الجواهر كالصور لها ضد **اقول** احترز باصطلاح
الحكماء عن المصطلح العامي فان الضد عند العامة هو المساوي في القوة اذا كان ممانعا
واعلم ان الجوهر اما ان نعني به ما ليس في محل كما هو مصطلح الاولين او نعني به ما ليس في موضوع
كما هو مصطلح من تأخر عنهم منذ عهد ارسطاطاليس والضد على مصطلح الحكماء تارة يطلق
على الذات المتعاقبة لذات اخرى على موضوع والصدق لا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف
وتارة يطلق على هذا المعنى ولكن يبدل لفظ الموضوع بالمحل وقد يطلق على المعنى المذكور
مع حذف غاية الخلاف بينهما فهو يقال لمعان اربعة وقوله عن ذاتين يحتمل ان يفهم منه

[هامش:] ومختلفة والا لم تكن؟

كل واحد من ذاتين او لحد واحد منهما والا لم يكن التعريف صحيحا اذ ليس الضد مجموع ذاتين بل هو
ذات واحدة واذا عرفت هذا علمت ان الجوهر بمصطلح الاولين ليس له ضد بشيء من معاني الاربعة
ولم يذكر ذلك في هذا الكتاب واما الجوهر بالمعنى الاخر فعينه تفصيل وهو انا ان اردنا بالضد ما
يتعاقب على موضوع سواء اشترطنا غاية الخلاف او لم نشترط فليس له ضد بهذين المعنيين لكونه
لا موضوع له وان اردنا ما يتعاقب على المحل مع اشتراط غاية الخلاف كان بين الصورة المائية
والصورة النارية تضاد ولم يكن بينهما وبين الصورة الهوائية مثلا تضاد اذ ليس بينهما خلاف
في الغاية ومع عدم اشتراط غاية الخلاف بين هذه الصور كلها وما يجري مجراها تضاد لا محالة
هذا على راى من اثبت الصور الجوهرية او على تقدير ثبوتها واما على راى من نفاها وهو صاحب الكتاب
فكل الجواهر لا ضد لها مطلقا **قال** ومن خاصية الجوهر ان بعضه يقصد بالاشارة كجزئيات
الاجسام ولا يوجد هذه لغيره وان بعضه يقبل الصدق لتغيره في نفسه وقد بهذا القيد يخرج عنه
تغير الظن الكاذب صادقا فانه لتغير الامر في نفسه لا لذاته **اقول** انما خصص هذه الاشارة
ببعضه لان الاشارة اما ان يراد بها الحسية او العقلية فان اريد بها الحسية فالمفارقات
وهي العقول والنفوس الناطقة لا تقصد بالاشارة الحسية بل المقصود بها هو الاجسام
الجزئية وان اريد بها العقلية فالجسم الجزئي لا يشار اليه اشارة عقلية بل حسية ومقصود
صاحب الكتاب ههنا هو الاشارة الحسية بدليل تمثيله بجزئيات الاجسام وفائدة تخصيصه
بالجزئيات ان الجسم الكلي وهو الذي لا يوجد الا في الذهن ان لم يكن جوهرا لحلوله في محل
مستغن عنه وهو النفس فالامر ظاهر وهذا هو الذي اختاره المصنف وصرح به في غير هذا
الكتاب وان كان جوهرا فهو لكليته لا يمكن ان يشار اليه الا بالاشارة العقلية لا الحسية
وكون كليات الجواهر جواهر هو الراي المشهور واحتجوا عليه بانه لو كانت الجوهرية
عارضة بسبب الجزئية والتشخص لما كانت ذاتية للماهية ولا لازمة لها والتالي باطل
فالمقدم مثله فالجوهرية اذن لنفس الماهية فالماهية الكلية جوهر وايضا لو كان هذا جوهرا
لانه زيد لما كان عمرو جوهرا وليس كذا واجابوا عن حلولها في النفس المستغنية عنها بان الجوهر
هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع كقولنا للمغناطيس الذي في الكف
انه يجذب الحديد يعني انه اذا كان لا في الكف يجذبه وان لم يكن في الحال جاذبا لكن في
قوة ذلك واجاب صاحب الكتاب بان الانسان الذي في الاعيان ماهيته الجوهرية لازمة

[هامش:] وهذا مبني على ان الجوهر ذاتي و... بالتشخص ... للجزئيات

[هامش:] المراد بغاية الخلاف ان يكون مقتضى احد الضدين مقابلا ومخالفا من جميع الوجوه لمقتضى الآخر بحيث لا يتصور مخالفة وراء ذلك فان مقتضى النار اليبوسة والحرارة في الغاية ومقتضى الماء الرطوبة والبرودة في الغاية وهما متقابلان متخالفان في الغاية لا يتصور وراءها مخالفة اخرى ولا يقال يتصور كما في الارض والنار لان في غاية برودة الارض من الماء خلاف واذا كان المقتضيان مختلفان في الغاية فلا بد من ... على الاختلاف في الغاية في مبدائهما وهما الماء والنار مثلا وهكذا بين السواد والبياض فان مقتضى السواد جامعية البصر ومقتضى البياض التفريق وهما في غاية الخلاف والتقابل بخلاف الحمرة والصفرة فان بينهما تقارب وكذا ... بينهما كما في السواد والبياض ٥

وليس الانسان الذهني مشاركاله في الحقيقة بل هو مثال حقيقته ولا يلزم من حكم الشي حكم مثاله ولا
بالعكس ولهذا مثال الانسان لا يمشي ولا يتكلم بل يعرض فيه مثال المشي والكلام وغيرهما ولو لزم
من حكم احدهما حكم الاخر للزم استغناء المثال عن المحل كاستغناء الخارجي وافتقار الخارجي افتقار
مثاله اليه وكلا الامرين باطل والتمثيل بالمغناطيس غير مطابق اذ المغناطيس الذي في الكف
هو بعينه ينفصل عن الكف فيجذب ولا كذلك الصورة الذهنية فانها لا تنفصل هي بعينها خارجية
مقدمات ان التخصيص بقبول حركات الاجسام واحد على كلا الرايين وما لم يكن من ضروره هذا
الموضع يحصل الحق منها الحجم لعمله وقوله لا يوجد هذه لغيره يريد ان هذه الخاصية وهي
ان يقصد بالاشارة الحسية لا يوجد لغير الجوهر الذي هو من حركات الاجسام واما غير الجسم
(هامش: ما عداه)
الحسي من الجواهر والاعراض فلا يوجد هذه الخاصية له اما الجسم الكلي والجوهر المفارق
فقد مضى الكلام فيهما واما الاعراض فربما يتوهم ان المحسوسات منها تقصد بالاشارة الحسية
اذا كانت حسية وليس كذا فان العرض ذاته لغيره فلا تقصد بالاشارة الا موضوعه فان قيل
من المعلوم ان خاصة الشي لا توجد لغيره فما الفائدة في تكرير ذلك قلت جاز ان لا يكون تكرارا بل حملا
بان قصد الاشارة كما انه خاصة للجوهر بالنسبة الى الاعراض كذلك هو خاصة للجسم الحسي
بالنسبة الى غيره من الجواهر او بالنسبة الى كل ما عداه من الاعراض وباقي الجواهر وان سلمنا انه
تكرار فهو تاكيد بسبب توهم من يتوهم ان العرض الحسي المحسوس كالسواد الذي في هذا
الجسم يقصد بالاشارة الحسية وحمله على الاول اولى واحسن قوله وان يقصد يقبل
التضاد لتغير في نفسه هذه خاصة اخرى للجوهر خصص بالبعض لكون الجواهر العقلية لا تتغير
اصلا بل التي تتغير هي النفوس باعتبار تغير اصلاحها وملكاتها واعتقاداتها والاجسام
بما يتجدد فيها من الاعراض ويريد بتغيره التغير الذي هو باعتبار الصفات المتقررة فيه
لا بمجرد الاعتبارات الخارجية ولا بما هيته يتغير في ذاتها ولا ينتقض هذا بالسطح الاسود
اذا ابيض لكونه عرضا وقد قبل التضاد لان القابل لهما هو الجسم لا ذلك السطح ولا ينتقض
ايضا بكون اللون المطلق يصح ان يكون سوادا او بياضا فان حمل لونا هو بعينه حمله
سوادا او بياضا مثلا ولا يمكن انسلاخ احد الفصلين عنه مع بقائه لونا بحاله وقوله
فانه لتغيره في نفسه لا لذاته معناه اما اذا ظننا ان زيدا في الدار حال ما لم يكن فيها
فان ذلك الظن في تلك الحال كاذب لا محالة فاذا استمر ذلك الظن الى حين دخول زيد

الى الدار فان ذلك الظن ينقلب من الكذب الى الصدق الذي هو ضده لتغير الامر المظنون في نفسه
لا لذات الظن فانه لم يتغير بتقرر صفة فيه لم تكن بل تجدد نسبته الى امر خارجي هو المظنون قال
وكل موجود في الموضوع اما ان يتصور ثباته او لا يتصور اصلا وهذا هو الحركة كانت في الكم او في الكيف
او الوضع وقد سبق تعريفه وما يتصور ثباته فاما ان يعقل ماهيته دون القياس الى غيرها او لا تعقل
الا بالقياس الى غيرها وهذه هي الاضافة كالبنوة والابوة لا الاب والابن فان لكل منهما وجودا
(هامش: الاضافة)
جوهريا ثم ربما يلحقه بعد حين كالاب وان كان يسمى المضاف اعني البسيط وكالمعلوم والعلم
فان المعلوم ماهيته ذاته يتحقق دون الاضافة ولكن لا من حيث كونها معلوما والاول هو المضاف الحقيقي
البسيط سواء العلة قيل انها لا بد وان يكون قبل المعلول وهذا محال اذ العلة لا يعقل مفهومها الا
مع المعلول واذ المعلول لا علة جواب هوية ما حمل عليه العلية متقدم على هوية المعلولية
(هامش: لا من حيث العلة والمعلولية)
وهذان معا والمتضايفان متكافئان فاذا اشتبه عليك ما تعاكس الله احد المتضايفين فارجع
الى حد الاضافة وانظر الى انها توضع ماذا تصير موضوعة وترفع ماذا ترتفع فتعرف جهة التعاكس
عليه وتلحق هذه جميع المقولات بحسب مساواة او اشدية او مشابهة ونحو هذه اقول لما تكلم في
الجوهر الذي هو الموجود لا في موضوع تكلم الآن في قسيمه وهو العرض الذي هو الموجود في الموضوع وقسمه
الى ما يتصور ثباته والى ما لا يتصور ثباته وهذا الثاني هو الحركة وقد سبق ذكر اقسامها وتعريفها
واحكامها في العلم الطبيعي واما القسم الاول وهو الذي يتصور ثباته فقد قسمه الى ما يعقل ماهيته
دون القياس الى غيرها والى ما ليس كذا وتكلم في الثاني الذي هو الاضافة ولعل الكلام في الاول لان
فيه تقسيما ايضا وفي الاضافة ههنا اربعة ابحاث البحث الاول ان تصورها بديهي وما اورده
من انها لا تعقل الا بالقياس الى غيرها انما اتى به في معرض التنبيه والتعليم لا لانه معرف لها والا لكان
ذلك تعريفا للشي بنفسه اذ القياس الى الغير لا يفهم منه الا الاضافة اليه وربما جاز ان يجعل معرفا
بحسب الاسم لا بحسب الماهية واذا قيل الاب مضاف الى الابن فهنا مفهومات ثلثة الاضافة
وهي الابوة ومعروضها وهو جوهر الاب والمجموع المركب من المعروض مع العارض فالعارض هو الاضافة
الى كلا منافيها ويسمى بالاضافة الحقيقية واما المعروض كالاب فهو في نفسه ليس بمضاف
بل له وجود جوهري غير كونه مضافا بل الاضافة عارضة له لاحقة به وليس هي من العوارض اللازمة
بل قد بقي موجودا مدة من غير ان يكون لاحقة به ثم بعد ذلك يلحقه الابوة وفي هذا تنبيه على انها امر
زائد على ذات الاب وربما كانت لازمة كالبنوة للابن ويسمى المجموع المركب من اللاحق والملحوق

بالمضاف الغير البسيط وليس هو المراد بالاضافه المذكوره ههنا لان كلامنا في الاضافة
التي هي من اقسام العرض وهذا المجموع من حيث هو هذا المجموع ليس بعرض بل هو جوهر مع عرض
ولهذا يسمى بالغير البسيط وقد يسمى بالمضاف المشهوري وهكذا حال المعلوم والعلم فان المعلوم له
ذات وماهية كالسماء والسواد ثم عرض لتلك الماهيه سوا كانت جوهرا او عرضا انها
صارت معلومه فاعتبار كونها تلك الذات غير اعتبار كونها معلومه فماهية ذاته ههنا دون
الاضافه ولكن لا يعقل بدونها من حيث كونها معلوما فانها اذا اخذت مع عروض الاضافه التي
هي المعلومية لها فانه يمتنع تعقلها بدون تلك الاضافه اذ المجموع لا يعقل الا بعقل اجزائه والاضافة
اذ ذاك جزء من المجموع المركب منها ومن معروضها وكذا العلم فان له ماهيه عرض لها الاضافه
الى المعلوم والمضاف الحقيقي البسيط هو مجرد الاضافه العارضة التي هي المقولة في هذا
الموضع البحث الثاني المضافان وجودهما معا ولا يعقل مفهوم احدهما الا مع مفهوم الاخر وقد اورد
في الكتاب على هذا سوالا وحاصله ان العلة والمعلول متضايفان لا يعقل مفهوم احدهما الا مع
مفهوم الاخر واذا ارتفع المعلول ارتفعت علية العلة له ومع هذا اعترفتم بانه لا بد من تقدم العلة
على المعلول وهذا ينافي تضايفهما وتلازمهما في التعقل والارتفاع والجواب ان للعلة ذاتا
مخصوصة وللمعلول ذات اخرى مخصوصة وكل واحد من الهويتين عرض له اضافه فالهويه الاولى اضافه
العلية ولهوية المعلول اضافه المعلولية فالتقدم انما هو لهويه العلة لا من حيث عليتها والتأخر
انما هو لهوية المعلول لا من حيث معلوليتها واما العلية والمعلولية فهما المضافان الحقيقيان فهما
معا لا يتقدم احدهما على الاخر فالمتقدم والمتأخر للمعروضين البحث الثالث المتضايفان متعاكسان
فان المضاف الحقيقي لا بد له من انعكاس بالتكافؤ والمركب ايضا لا بد له من التعاكس اذا اخذ المضافان
متعادلين كما يقال الاب اب الابن والابن ابن الاب واذا اختل التعادل اختل التعاكس كما يقال
الاب اب للانسان او الراس راس للحيوان فانه لو قيل الراس راس لذي الراس انعكس او الانعكاس
قد يحتاج الى حرف النسبه كالطويل والقصير وقد يحتاج اليها كقولنا المولى مولى للعبد والعبد
عبد للمولى وكقولنا العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قوله واذا اشتبه عليك ما يعاكس
اليه احد المتضايفين فارجع الى حد الاضافه وانظر الى انها بوضع ماذا تصير موضوعة وبرفع
ماذا ترتفع فيعرف نسبته المعاكس عليه مثال ذلك المولى من حيث هو مولى فانه لا يتحقق كذلك
الا بالعبد لا بالحيوان ولا بالناطق ولا بصاحب القاهره مثلا ولا يرتفع من حيث هو كذلك الا برفع

علمنا ان العبد هو المعاكس له وقد يتفق المتضايفان من طرفين متشابهين كالاخوة والاخوة وربما
ظن ان الاضافه بينهما واحده وليس كذلك فان لاخوة هذا لذاك غير اخوة ذاك لهذا وهو ظاهر
عند التامل البحث الرابع الاضافه تعرض للمقولات المشهوره كلها اما للجوهر كالاب والابن
واما للكم كالطويل والقصير في المتصل والكثير والقليل في المنفصل واما للكيف كالاحر
والابرد واما للاضافه كالابعد والاقرب فهذه اضافه عارضه لاضافة اخرى واما
للاين كالاعلى والاسفل واما للمتى كالاقدم والاحدث واما للوضع كالاشد انتصابا
وانحناء واما للملك كالاعرى والاكسى واما للفعل كالاقطع والاصرم واما للانفعال
كالاشد تسخنا وتبردا وقوله بحسب مساواة اشارة الى الاضافة العارضة للكم فان المساواة
اتفاق في الكم وقوله او شبه قد ذكرت منه عدة امثلة وقوله او مشابهة يشير به الى
الاضافه التي تعرض للكيف فان المشابهة اتفاق في الكيفيه ونحو بين الكيف الموافق وبين
الموافقة في الكيف فان الاول كيفية اضافيه من الموافقه والثاني هو اضافه مخصوصة بالكيف وكقوله
ونحو هذه هذا كالمناسبه التي هي اتفاق في النسبه وكالمماثلة التي هي اتفاق في النوع وكالموازاة
والمباينه وغير ذلك مما يتعذر حصره وفي الاضافه عدة مباحث لكني اقتصرت على ما اقتصر
عليه قال والذي يتصور ثانيه معقولا دون اضافه فاما ان يحصل تصوره دون اعتبار ان
يوجب التجزي وعدم التجزي ونسبة ووضعا في نفسه ومحله او يحصل تصوره موجبا لذاته
هذه الاشياء وهذا هو الكم وهو ما لذاته يقبل التجزي واللاتجزي والتساوي واللاتساوي والمساواة
والتفاوت وتلحق هذه بالجسم بتوسط سؤال عرفنا الكم بهذه ولا نعرف الا به
جواب ليس هذا حدا حقيقيا ولا رسما كاملا وليس كل ذي لب يخطر بالبال مفصلا كما درست
وان اخطرت جملة فالعامة عرفوا الجسم واخذوا فيه حملة جزئيه الهيولى والصورة وغير التفصيل
احتاج الى الحجة وان كان ذلك يحصل بتنبيه ايضا والجسم اشهر من جزئيه المفصلين لا
اجمالا بل ربما كان الانسان اشهر من النفس وان اخذت في تعليمها الشرح في الذهن مجملا
فهذه وان كانت تعم فالكم هي اشهر من اخطارها مفصلة مستقلة بمحلك شرح اسم
من تقسيم لا حدا او رسما كشف والعوالي من المقولات الجنس لها والافصل فلا حد وهي
ظاهرة اقول قوله والذي يتصور ثانيه معقولا دون اضافة منه يتبين انه اراد
بالقياس الى الغير الاضافه اليه وبه يظهر ان الذي لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى غيرها
من الفصل المتقدم

لا يصلح معرفا للإضافة كما عرفت ويجب أن يفهم من التجزي كونه بتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء لا التجزي
بالفعل فانه غير لازم للكم إذ كثير من الكميات لا يتجزى بالفعل وعدم التجزي فيه إشكال فإنه إن قيد
بالفعل فليس من خواص الكم إذ كثير مما ليس بكم لا يتجزى بالفعل وإن لم يقيد بالفعل بل عنى به عدم التجزي
بمعنى أن لا يتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء فهذا سلب الكم فكيف يكون الكم موجبا له فالأولى أن يقيد
بالفعل مع إضافة قيد آخر يخصصه بالكم ومع هذا تعسف ظاهر لا حاجة إليه وقوله ليحصل
تصور موجبا لذاته هذه الأشياء احترز بلفظ لذاته عن الكم بالعرض وهو الذي يكون موجودا في
الكم أو الكم موجودا فيه أو حالا في محل الكم فإنه يوجب هذه الأشياء بواسطة إيجاب الكم لها لا
لأن طبيعة العارض للكم أو المحل أو المعروض لم يوجبها من حيث هي تلك الطبيعة وقد يكون الشيء الواحد
كما بالذات وبالعرض معا بحسب اعتبارين كالزمان الذي هو كم في ذاته وكم بالعرض لانطباقه على الحركة
المنطبقة على المسافة وقوله والتساوي واللاتساوي فيه أيضا إشكال فإن ما ليس بكم يوصف
باللاتساوي وهو كل ما لا يتساويه لم إذ لا يخرج شيء عن النفي والإثبات فيجب أن يعد أيضا مخصصا
وليس في اللفظ ما يدل عليه قوله ويلحق هذه بالجسم بوسط يريد أن هذه الخواص التي هي
قبول التجزي واللاتجزي والتناهي واللاتناهي والمساواة والتفاوت وإن كانت كلها لحقت
بالجسم لكن لحوقها به لا لكونه جسما بل لأجل أنه ذو كم فقبلها الكم بالذات وقبلها الجسم بتوسط الكم
وقد أورد على هذا أنكم قلتم إن التجزي والقطع والفصل إنما تقبله المادة وههنا جعلتم أن قابل
التجزي لذاته هو الكم وأجيب بأن الذي تقبله المادة هو التجزي بمعنى القطع والانقسام
بالفعل وأما التجزي بمعنى أنه يتأتى أن يتوهم فيه أمر شيء غير شيء فهو من خواص الكم وأيضا يجوز
أن يكون المعد للمادة لقبول القطع والفصل الكم ثم تقبله بتوسط المادة وإن كان هو المصحح
إذ الشيء لا يقبل المصحح بالذات إلا إذا كانت لغيره بالعرض قوله عرفت الكم بهذه ولا نعرف إلا به
يريد أنا لا نتصور التجزي والتناهي والمساواة ومقابلاتها التي هي اللاتجزي واللاتناهي
والتفاوت الذي هو عبارة عن اللامساواة إلا وأن نتصور الكم فلو عرفنا الكم بهذه الأشياء
التي لا نتصور إلا بعد تصوره لكان ذلك تعريفا دوريا وحاصل الجواب أنه سلم أن هذا
لا يجوز أن يكون معرفا لماهية الكم لا على وجه الحدية ولا على وجه الرسمية وإنما هو تعريف لها
بحسب الاسم وإذا أخذ معرفا بهذا المعنى اندفع الدور الذي ألزمه فإن هذه الأشياء وإن
كانت ماهية الكم ذاتية لكل واحد منها لا يلزم من تصور كل واحد منها تصور ماهية الكم على سبيل التفصيل

فانه

يعني أن يعرف بتميزه عما عداه باسم أو بغيره فإنه ليس كل ذاتي يخطر بالبال مفصلا كما ذكره في تحقيق علم
المنطق وإن كان لا بد وأن يخطر جملة ومن أمثلة ما نعلم جملة ولا نعلم تفصيلا الهيولى والصورة
اللذان يتقوم بهما الجسم أما مطلق الجسم على رأي من يثبت له هيولى أسطقسية وأما الجسم المتنوع
على ما هو مشهور عند الكل أما أنا نعلمهما جملة فلأنا لو لم نعلمهما لما علمنا الجسم المركب منهما لاستحالة تصور الكل
بدون تصور أجزائه وأما أنا لا نعلمهما تفصيلا فلأنا لو علمناهما كذلك لما احتجنا في إثباتهما إلى إقامة
حجة بل كان مجرد تصور الجسم والعلم بوجوده كافيا في العلم بوجودهما فإن قيل أنا وإن أقمنا الحجة
على إثباتهما فإنا لا نعتبر في إثباتهما إليهما بل يكفي في إثبات وجود الهيولى والصورة مجرد التنبيه
والإخطار بالبال لاسيما الصورة النوعية والهيولى التي هي مطلق الجسم قلنا لا نظر في ذلك من غرضنا
فإنا لو علمناهما على وجه التفصيل لما افتقرنا بعد تصور الجسم والعلم بوجوده إلى ذلك التنبيه
والإخطار الزائدين على ذلك التصور والعلم والجسم وإن كان أشهر من جزئيه تفصيلا فليس بأشهر
منهما إجمالا ومن أمثلة ذلك أيضا كون الإنسان الذي هو مركب من النفس والبدن أشهر من النفس
التي هي جزؤه فإنها تفتقر في إثبات وجودها إلى برهان أو تنبيه والإنسان مستغن عنه
هذا على وجه التفصيل وأما على وجه الإجمال فإن النفس لا بد وأن يحصل تعقل الإنسانية
في الذهن مجملا وكذلك الحال فيما نحن فيه فإنه وإن كانت المساواة مثلا متقومة بالكم إذ هي
عبارة عن الاتفاق فيه والمساواة أشهر من إخطار الكم مفصلا مستقلا وكذا غيرها من
الأشياء المذكورة فإذا جعلت المساواة وما معها معرفة للكم بحسب الاسم وإن كان شرح ما ينتهي
المجمل أي التي لم يشترط فيها التمييز عما عداها أعرف منها لكونها ذاتية لها في العقل كان ذلك
جائزا إذ ليس من شرط من يعرف الشيء أن يعرف كل أسمائه أو يعرف له اسما يحده يعرف الكم
بحسب اسمه ذكر في أثناء تقسيم الأعراض إلى أقسامها ولم يقصد به أن يكون حد الكم ولا
رسما له ثم كيف يجوز أن يكون للكم حد وهو من الأجناس العوالي فإن الحد مركب من الجنس
والفصل والجنس العالي لا جنس فوقه ليتركب منه ومن الفصل وليس فيه تركيب أصلا
ليتحقق بذاتياته وإن لم يكن جنسا وفصلا وهذا لم يذكره في الكتاب ولا بد منه إذ ليس شرط
الحد أن لا يكون إلا من الجنس والفصل وفي قوله لا جنس لها فلا فصل فلا حد لها أيضا التعصب فيهما
إشعار بأن الفصل لا يتميز إلا عن الجنس وأن الحد لا يكون إلا من جنس وفصل وقد عرفت سلب كل واحد منهما غير لازم
وأما الرسم فلا يجوز تعريف الكم به أيضا لأنها ظاهرة وإلا لم يكن بهذه الأسماء المتقومة بها ظاهرة

نعلمها

قال فاستغنت عن التعريف من حيث ما بينها سواء كان ذلك المعرف بالحد او بالرسم
وقسم الى كمية متصلة وهي التي يوجد لاجزائها حد مشترك يلاقي عنده وقسمت الى عروض الذات
لمقدار الجسم الى متصل اجزاؤها بالآن وغايتها وقسم الى مجرد طول ماخوذا في العقل وحده
ويسمى خطا ومع العرض يسمى سطحا ومع العمق يسمى جسما تعليميا وهذه الابعاد اعراض
كما ستعرف وظن ان المكان من انواع الكم المتصل ومن جملته السطح والباقي من المضاف
فلا استحقاق للنوعية له والى كمية منفصلة وهي التي لا يوجد لاجزائها ذلك كالعدد وليس
القول نوعا منه بل امر يلحقه ذلك والخفة والثقل اللذان هما عبارتان عن قوة محركة للشي
الى الوسط او عنه ظن انهما من الكمية وليس كذا وما ظن انه مساواة اخذ من تقاوم شيئين
في جذب عمود الميزان واذا اشتد الجذب لشدة الثقل سمي تفاوتا وفي الجمع المساواة هو
انطباق طرفي كل من شيئين على طرفي الاخر مع انطباقهما وما ليس كذا فلا مساواة فيه وقسم الكم
ايضا الى ذي وضع وغيره وهو ما لاجزائه اتصال مع ثبات يمكن ان يقال اين كل واحد منها من الاخر
وخرج منه من انواع المتصل الزمان داخلا فيما لا وضع له الذي ليس كذا والكميات لا ضد لها
اذ تلك المتصلات تجتمع والزمان لا يتعاقب على موضوعها فان موضوعه الحركة والمنفصلات
كل نوع اقل موجود في الاكثر فلا مضادة والزوج والفرد ليسا بضدين بل الفرد هو العدم
المقابل للزوج فليس بذات واخذت في حد الضدين ثم الفرد يتقوم بالزوج كما قال الشيخ
البرزوعي ان العدميات حتى مفهومها يتقوم بالوجوديات والمتصلات لا تتضاد المتصلات
للاجتماع واما من غيرها فلا مضادة وما يوجد اضدادا في الكم كالانحناء والاستقامة في
الخطوط والادلية والاكرية في المنفصل والاصغرية والاكبرية في قسميه فالاولان كيفيات
في كميات وهذه ليس بينها غاية الخلاف وتختلف بالاضافات اما لا انكار ان المقدار
الاكبر يسمى حجما والاصغر يموت المتصل المتعاقب على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف لانعدام
حتى لو حذف غاية الخلاف كما ضرب اقول لما تكلم في تعريف الكم تكلم بعد ذلك في اقسامه
وفي اثناء ذلك في احكامه وحد قسمه بقسمين الى متصل ومنفصل والى ذي وضع والى غير ذي وضع
وقسم المتصل الى الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي وبين خروج اشياء عن الكم يظن
انها منه وليست منه وهي المكان والقول والخفة والثقل وبين ايضا ان الكم لا ضد له
كامنه ولا من غيره واذا عرفت هذا فنقول وقسمت الى عروض الذات لمقدار الجسم الى

يتصل اجزاؤها بالآن يريد بمقدار الجسم الزمان كما عرفت ونبه على انه متصل بان الآن المفروض
فيه حد مشترك هو بداية لاحد جزئيه ونهاية للاخر وهو معنى يلاقي الاجزاء عنده وقوله وقسم
الى مجرد طول ماخوذا في العقل وحده ويسمى خطا ومع العرض يسمى سطحا فاعلم ان الطول
لا يوجد في الاعيان مجردا عن العرض ولا الطول والعرض يوجدان فيه مجردين عن العمق كما بين في العلم
الطبيعي بل العقل يتصور الطول مع قطع النظر عن العرض وهو معنى كونه ماخوذا في العقل
وحده ويتصور الطول والعرض مع قطع النظر عن العمق والاول هو الخط والثاني هو السطح
وقوله ومع العمق جسما تعليميا يريد انه اذا اخذ الطول في العقل لا وحده بل مع العرض
والعمق يسمى مجموع الثلاثة بالجسم التعليمي واستدلوا على مغايرته للجسم الطبيعي بان الجسم الواحد
يتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته في الاحوال كلها وهذا دليل عرضيته ايضا قوله
وظن ان المكان من انواع الكم المتصل ومن جملته السطح والباقي من المضاف فلا استحقاق
للنوعية له يريد ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي فالسطح ماخوذ في تعريف المكان وهو من الكم وباقي ما ذكر في تعريفه من الظاهر والباطن و
الحاوي والمحوي فهو من المضاف بعض ما ذكر في التعريف وهو السطح هو احد اقسام الكم و
البعض الاخر ليس من الكم فليس المكان المعرف بذلك نوعا آخر من الكم قوله والى كمية منفصلة
وهي التي لا يوجد لاجزائها ذلك يريد انه لا يوجد لاجزائها حد مشترك يلاقي الاجزاء عنده كما في
الكمية المتصلة فان فرض في العدد الفرد واحد متوسط بين احاد مصطفة فلا اولوية لبعض
احاد العدد بالوسطية من بعض ولا المقصود ذلك الا في امور متعددة عرضت لها الوحدة و
العددية فيكون من الكم المنفصل بالعرض لا بالذات وكلامنا في الذي بالذات والعدد من حيث
هو عدد لا يرتب وضعي ولا وسط فيه قوله وليس القول نوعا منه بل امر يلحقه ذلك معناه
ان بعضهم زعم ان الكم المنفصل هو العدد والقول وهو خطأ فان القول ليس بكم في نفسه
بل يعرض له الكمية من جهة العدد كما يعرض لغيره من الجواهر والاعراض فهو كم بالعرض لا
بالذات قوله والخفة والثقل اللذان هما عبارتان عن قوة محركة للشي الى الوسط او عنه
ظن انهما من الكمية وليس كذا فاعلم ان هذين من الكم بالعرض لحلولهما في محل الكم فان القوة حالة
في الجسم والكمية حالة فيه ايضا قوله وما ظن انه مساواة اخذ من تقاوم شيئين من جذب
عمود الميزان واذا اشتد الجذب لشدة الثقل سمي تفاوتا يريد ان منشأ غلطهم في الحكم

بان الخفة والثقل من الكم ظنهم انهما يقبلان المساواة و التفاوت اللذين هما من خواص الكم
كما يقال ان كذا مساو لكذا في الخفة و الثقل او مفاوت له فيهما وهذا الظن فاسد
فان المساواة والتفاوت المستعملين ههنا غير المساواه و التفاوت المعرف بهما الكم فان
المراد بالمساواه في هذا الموضع نظام شيئين في جذب عمود الميزان والمراد بالتفاوت فيه
اشتداد الجذب لزيادة الثقل و اما المراد بالمساواه في تعريف الكم فهو معنى اخر وهو الذي
يطلق عليه لفظ المساواه بالحقيقة واليه اشار بقوله وفي الجسم المساواه هو انطباق
طرفي كل من شيئين على طرفي الاخر مع انطباق ما بينهما ويجب ان يعلم ان المساواة بهذا المعنى مختصة
بالكم المتصل اذ المنفصل ليس فيه طرف ووسط حتى يتصور انطباق طرفيه مع انطباق
ما بينهما فالمساواه المختصة بالكم الشاملة لقسميه هي التي قيل انها اتفاق في الكمية قوله
وما ليس لذا فلا مساواة فيه معناه ان ما لا يقبل الانطباق المذكور فلا مساواه فيه
بالمعنى الحقيقي ولما لم تكن القوه المحركة للجسم الى الوسط وهي الثقل والقوه المحركة له عن الوسط
وهي الخفة مما ليس لهذا الانطباق لعدم لم تقبلا المساواه بمعناها الحقيقي فبطل ظن من حكم بقبولهما
لها قوله وهو ما لاجزائه اتصال مع ثبات يشير بذلك الى الكم ذي الوضع قوله وخرج منه
من انواع المتصل الزمان داخلا فيما لا وضع له الذي ليس كذا معناه ان الكم ذا الوضع يدخل فيه
كل انواع الكم المتصل ما عدا الزمان فبقي تحت ما لا وضع له وهو ما ليس لاجزائه اتصال مع ثبات الكم
والعدد الذي هو الكم المنفصل قوله اذ تلك المتصلات يجمع يريد ان الخط والسطح
والجسم التعليمي يجتمع في الجسم الطبيعي ومن شان الضدين ان لا يجتمعا في موضوع واحد
قوله والزمان لا يعاقبها على موضوعها فان موضوعه الحركة فاعلم انه لما بين ان المتصلات
القارة لا تضاد في انفسها بين بعد ذلك انها لا تضاد المتصل الغير القار وهو الزمان وانما
لم تضاده لان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد وموضوع الزمان هو الحركة وموضوع
المتصلات القارة هو الجسم الطبيعي قوله والمنفصلات كل نوع اقل مضاد في الاكثر فلا
فاعلم انه لما بين عدم التضاد في المتصلات شرع في بيان عدم التضاد في المنفصلات فحكم
الضدين ان لا يتقوم احدهما بالاخر لكن العدد الاكثر يتقوم بالاقل لو حاده فلا تضاد ان
وهذا الاستدلال لا يمشي على راي من يرى ان كل واحد من الاعداد نوع واحد لا يتقوم بنوع
اخر منه فان العشرة لو تقومت بخمسة وخمسة لما كان بعضها بذلك اولى من بعضها بستة و ادخه

او من بعد وبله او من مائة و اسم والماهية اذا انعوجت من امور وحصلت فانما منها فلا يمكن
ان يتقوم بتلك الماهية بعضها من غير تلك الامور فلا يجوز ان يتم عدم مضادة العدد الاكثر للعدد
الاقل بانه ليس بينهما غاية الخلاف اذ لا ينتهي الاكثر الى حد لا يتصور المزيد عليه قوله
بل الفرد هو العدم المقابل للزوج فليس بذات و اخذت في حد الضدين يريد ان الزوج
هو الذي يصح انقسامه بمتساويين والفرد ما لا يصح انقسامه بهما فليس الفرد من حيث هو فرد
بذات بل الذات هو العدد الذي هو موضوع للزوجية و الفردية وكلامنا في العدد من حيث
اتصافه بهما واذا كانت الفردية التي هي عبارة عن عدم الانقسام بمتساويين جزءا من العدد الفرد
من حيث هو كذلك وجب ان يكون العدد الفرد من حيث انه فرد عدميا ايضا اذ كل ما يتقوم بالعدمي
فهو عدمي و العدمي ليس بذات فالفرد ليس بذات فلا يكون مضادا للزوج اذ المأخوذ في حد
الضدين انهما ذاتان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف قوله ثم الفرد يتقوم
بالزوج كما قال الشيخ المبرز وعنى ان العدميات في مفهومها تتقوم بالوجوديات فاعلم انه
اشار بالشيخ المبرز الى الرئيس ابي علي بن سينا رحمة الله عليه فانه حكم بان الفردية تتقوم بالزوجية
وخالفه فيه صاحب البصائر ابن سهلان قائلا ان موضوع الفردية وان تقوم بموضوع الزوجية
الا ان الفردية اما عدم الزوجية على ما هو الحق او ضدها كما عند قوم و الشيء لا يتقوم بضده
او عدمه وقد خالف بعضهم في تقوم الفرد بالزوج لكونه فهم منه وجود العدد الزوج في
العدد الفرد فعارضه بوجود الفرد في الزوج ايضا وزعم انه ليس تقوم احدهما بالاخر اولى
من العكس و المصنف رد على صاحب البصائر وغيره في ذلك وبين ان مراد الشيخ الرئيس
من تقوم الفرد بالزوج ان الفرد لما كان عدميا كما مر فهو لا يحصل مفهومه في الذهن الا بحصول
مفهوم الوجودي الذي ذلك العدمي عدمه فيه كما ان من لا يفهم البصر لا يفهم العمى الذي هو عدمه فمفهوم
الوجودي جزء من مفهوم العدمي فهو متقوم به في الذهن لا في الخارج واذا كان متقوما به فلا يكون ضده
لان احد الضدين لا يتقوم بالاخر قوله و المتصلات لا تضاد المنفصلات للاصلاح فاعلم
انه بعد ما بين ان المتصلات في انفسها لا تضاد وان المنفصلات في انفسها لا تضاد بين
ان المتصلات و المنفصلات لا يحصل بينهما تضاد لان الجسمية الموضوعة للكم المتصل هي
بعينها حال موضوعيتها له يكون موضوعة للكم المنفصل اذا كانت متعددة فقد اجتمعا
في موضوع واحد قوله واما من غيرها فلا تضاد يريد ان الكميات كما انها لا تضاد

بعضها بعضا كذلك ليست متضادة لما مر من حقول الكم وبيانه بصحة الاجتماع ايضا ولم يوجه
لم يذكره قوله فالاولان كيفيات هي كميات يشير الى ان الانحناء والاستقامة على تقدير ان يكون
بينهما تضاد فلا يدل ذلك على ان في الكميات تضادا اذ هما من باب الكيفيات وان كان موضوعها
من باب الكم فلو كان بينهما تضاد وان كان فيه نزاع لا حاجة الى ذكره لما لم يصح ذلك ان يكون من موضوعها
من الكم تضاد قوله وهذه ليس بينهما غاية الخلاف يشير الى الاقلية والاكثرية والاصغرية
والاكبرية قوله ويختلف بالاضافات يريد ان هذه يختلف بالاضافة فقد يكون الشيء الواحد صغيرا باعتبار
وكبيرا باعتبار وكذا في القليل والكثير فلو تضادا اجتمع الضدان وعند التحقيق هذه كميات مع اضافة
لا مجرد كميات وصاحب الكتاب يكلم بعد تسليم انها كميات فقط على سبيل المسامحة والتنزل وما ذكره
من حال المقدار من الاكبر والاصغر المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف فقد يسلم وقوع
التضاد بينهما اذ لم يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف لكن مع اشتراط ذلك فلا تضاد
اذ لا ينتهي المقدار في الكبر الى حد لا يتصور ما هو اكبر منه ومن الصغر وما هو اصغر من المنافاة
اكثر مما بينه وبينها هذا لو صح التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور وفيه بحث سيأتي قال
والذي يعقل غير متعلق لنفسه بهذه الاشياء من مقول النحوي ونحوه من الكيفية وهي هيئة قارة
لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها ولا اعتبار ما ليس بها احتراز بها من الحركة
والزمان ونحوهما اقول قوله لنفسه احترز بذلك عما يقبل النحوي والمساواة
وما معهما بالعرض لا بالذات والكيفية من حيث هي هيئة امتازت عن الجوهر ومن حيث هي قارة
امتازت عن الحركة ومن حيث لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها امتازت عن الاضافات
وباقي ما ذكر امتازت عن الكم قال فمنه كمالات واستعدادات والاولى محسوسة
وغير محسوسة واولاهما منه انيات كحمرة الورد وملوحة ماء البحر وتسمى كيفيات انفعالية
ومنها غير انيات كحمرة الخجل وتسمى انفعالات وثانيهما منه انيات كالعلم وحلم الحليم وتسمى
ملكات ولا يشترط في الملكة الوجود بالفعل بل القدرة على الاحضار متى شاء من غير تفكر
ومنه ما ليست كمرض المصحاح وتسمى حالا والاستعدادات منها ما للمحسوسات وما لغيرها
ومنها ما للامتناع كالصلابة المنابية عن قبول الانفصال والمصحاحية لا الصحة وتسمى
قوة طبيعية وما للقبول كالين والممراضية وتسمى لا قوة طبيعية ومن الكيف ما يختص بالكم كالاستقامة
الخط اقول لما عرف الكيف شرع في اقسامه وهي اربعة الاول الانفعاليات والانفعالات

الثاني الملكة والحال الثالث القوة واللاقوة الرابع ما يختص بالكميات ووجه الحصر على ما هو
مطابق لما في الكتاب ان الكيفيات اما ان لا يكون عارضة للكميات او يكون فان لم يكن فهي اما كمالات
او استعدادات للكمالات والكمالات اما محسوسة او غير محسوسة فالمحسوسة هي الانفعاليات
والانفعالات وغير المحسوسة هي الحال والملكة واما الاستعدادات فهي القوة واللاقوة واما
العارضة للكميات فهي المختصة بها والمراد بالكمال ما يقابل الاستعداد والانفعاليات
هي الكيفيات المحسوسة ان كانت ثابتة كحمرة الورد وملوحة ماء البحر والانفعالات هي الكيفيات
المحسوسة ان لم تكن ثابتة كحمرة الخجل وليس الثبات وعدم الثبات متنوعا فلهذا جعلت الانفعاليات
والانفعالات قسما واحدا وقيل انما سميت بذلك لانفعال الحواس عنها اولا واحترز
بالاول عن الحركات والعدد وغيرهما من التي ليست من المحسوسات الاول وليس من شان اهل التحقيق
البحث عن اسباب الاشتقاقات وتضييع الوقت به وغير المحسوسة فهي الملكة ان كانت ثابتة
والحال ان لم تكن والمراد بالثابت في هذا القسم والذي قبله هو البطيء الزوال والمراد بما
ليس بثابت فيهما هو السريع الزوال مثال الملكة العلم وحلم الحليم ومثال الحال مرض المصحاح
لسرعة زواله وليس الملكة والحال نوعين اذ الثبات وعدمه لا ينوعان ولا يشترط في الملكة
وجود تلك الكيفية بل القدرة على احضاره متى شاء صاحب تلك الملكة من غير تفكر منه ولا روية
كما في الاخلاق والعادات المتمكنة وربما قيل على هذا ان الملكة يكون حينئذ استعدادا للكمال وانتم
جعلتموها من اقسام الكمالات لا من اقسام الاستعدادات ويمكن الجواب بانها وان كانت في
نفسها استعدادا الا انها غاية من الغايات التي تتوجه نحوها ما يراد العالم من التحصيل في
هذا العالم ملكة العلم لا حصول صورة صورة فهي وان كانت استعدادا للكمالات فهي كمالات
في انفسها ومرض المصحاح المتمثل به لا يجوز ان يوضع بمعنى عدم الصحة عما من شانه ان يكون صحيحا
اذ العدم لا يدخل تحت مقولة بل يوضع بمعنى وجودي بما هو ميئة في النفس يصدر بها الافعال
عن الموضوع لها غير سليمة قوله والاستعدادات منها ما للمحسوسات وما لغيرها فاعلم
ان الاستعداد لغير المحسوسات يدخل في الملكة كما عرفت فهي قد يكون كمالا باعتبار واستعدادا
باعتبار كالقدرة على استحضار العلم فانها غاية مطلوبة في نفسها ومعدة اعدادا شديدا
لحصول العلم بالفعل ومن الملكات ما هي كمالات وليست باستعدادات للكمالات غيرها كعلوم العقول
المفارقة التي لا يجوز عليها التغير كما ستعرفه والقوة هي المصحاحية والصحيح ان المصحاحية هي

والاقوة هي الاستعداد نحو الانفعال

يسمى الاستعداد الشديد لقبول الصحة والصحة هي التي حصل الاستعداد لقبولها بالفعل وعليه يقاس الفرق بين الممراضية والمرض فالقوة هي الاستعداد نحو الانفعال وعبر في الكتاب عن اللاانفعال بالامتناع وعن الانفعال بالقبول والكيفيات المختصة بالكميات منها ما يختص بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء ومنها ما يختص بالكم المنفصل كالزوجية والفردية والكيفيات المحسوسة منها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات فمن الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة ومن المبصرات الالوان والاضواء ومن المسموعات الصوت والحرف ومن المذوقات المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والدسومة والحلاوة والتفاهة ومن المشمومات الرائحة الطيبة والمنتنة وتحت كل واحد منها انواع كثيرة لا اسماء لها واما الكيفيات الغير المحسوسة فمنها العلم والقدرة والخلق واللذة والالم والفرح والحزن والحقد واما الكيفيات الاستعدادية فكالصلابة واللين والمصحاحية والممراضية وقد ذكرت في الكتاب واما الكيفيات المختصة بالكميات فمنها الاشكال والزوايا فان منها اذ الزاوية لو كانت كمية بالذات لما بطلت بالتضعيف والعاملة منها اذا ضوعفت بطلت ولو لم تكن كما بالعرض لما وصفت بالصغر والكبر اصلا ومن المعلوم انها ليست بجوهر والحركة ولا اضافة فهي كيفية في كمية وينقسم الكيفيات الى اقسام لا تدخل تحت الحصر قال ولما كان المحمول على الوجود اما موجودا لا في موضوع وهو الجوهر واما موجودا فيه اما غير قار الذات كالحركة او قارها الذي لا يعقل الا مع الغير وهو المضاف والقار الغير الاضافي اما ان يوجب لذاته التجزي والنسبة وهي الكم او لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف فانحصرت الامهات من المقولات في خمسة اقول هذا الحصر في الخمسة قد سبق ذكره وانما اعاده مرة ثانية لانه حيث ذكره اولا ذكر في اثنائه عدة مباحث تتعلق بكل واحد من هذه فاعاده مجردا لكون الذهن ربما لا يكاد يضبط عند تخلل تلك الابحاث المتشعبة منه قوله ولما كان المحمول عليه الوجود فيه اشعار ان مورد القسمة هو الموجود الذي وجوده زائد على ماهيته ليخرج الواجب تعالى لذاته عن ان يكون واحدا من الخمسة المذكورة ووجه الاشعار بذلك ان الوجود الذي هو نفس الماهية لا يحمل عليها اذ الشيء لا يحمل على نفسه كما عرفت ولا ينقض ذلك بقولنا الباري تعالى

١٩٧

اعلم ان صاحب الصحائف حصر المقولات في اربع فقال الموجود اما ان لا يكون في موضوع وهو الجوهر او يكون فيه وهو العرض وهو اما ان يكون معقولا بالقياس الى الغير وهو الاضافة او لا يكون وهذا اما ان يوجب لذاته التجزي والنسبة وهو الكم او لا يوجب وهو الكيف فقد حصر جميع المقولات في الجوهر والكم والكيف والاضافة وابطل المصنف في المطارحات هذا الحصر بخروج الحركة التي هي من اقسام الموجودات عنه فانها لا تندرج تحت الجوهر لعرضيتها ولا تحت الكم فانها وان تقدرت فليست هي نفس الكم اذ ليس كون الشيء متقدرا نفس كونه كما بذاته وليس بكيف لانها قارة والحركة ليست بقارة وليست نفس النسبة فان الحركة وعرضت لها نسبة الى محلها كغيرها من سائر الاعراض فليس كل ما عرض له نسبة يكون نفس النسبة ولما ابطل هذا الحصر حصرها في خمسة كما ذكر

موجود او الواجب لذاته تعالى موجود فانا نصحح ذلك لكوننا لم نتصور ذاته تعالى وتقدس الا بالسلوب والاضافات فليست موضوعة في امثال هذه القضايا من حيث هي ماهيته المخصوصة بل من حيث انها شيء ما موصوف بامور سلبية واضافية كما سيأتي ولو تصورنا تلك الماهية كما هي لما كنا نحمل الوجود عليها ولا يتأتى لنا ذلك وقوله اما غير قار الذات كالحركة يجب ان نفهم منه غير قار الذات لذاته والا لدخل الزمان الذي هو احد اقسام الكم فيه وليس كذا كما عرفت وقد يتوهم من ظاهر هذه العبارة ان ما ليس بقار الذات يدخل تحت الحركة وغيرها لكون كاف التشبيه الملحق بالحركة يدل على ما يشبه الحركة فما ليس بقار الذات مع غير الحركة اذ الشيء لا يشبه بنفسه والمشابه لا يقال الا بما من شيئين فصاعدا وقد عرفت ان ما ليس بقار الذات هو الحركة لا غير قال سؤال وما ذكر لعل احد الاقسام ينقسم الى اقسام جواب القسمة حاصرة بالنفي والاثبات وما ينقسم يقع اقسامه تحته واما باقيها اعني من المقولات فكالاين وعرف بانه عبارة عن كون الجوهر في المكان ومتى الذي هو عبارة عن كون الجوهر في الزمان وحق اسم السؤال نحو اينهما والملك والجدة الذي هو عبارة عن كون الجوهر في محيط بكله او ببعضه ينتقل بنقله كالتقمص والتختم والوضع وهو هيئة تحصل من نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض نسبة مختلفة بالجهات وان يفعل وهو تأثير الجوهر في غيره تأثيرا غير قار وان ينفعل وهو تأثر الجوهر عن غيره غير قار تأثره وفي الحقيقة متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان ولم يحصل له هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجوده الا بل وجود اضافة واذا كان الاضافة ذاتية للكل وكان ذاتي عام اما جنس او حد جنس والاضافة تعم هذه الاشياء فليست باجناس عامة والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل واخرى الى القابل فعرض الاضافة ما اختصت المقولية سؤال خالفت المعلم الاول والجمهور جواب اما المقولات فليست مأخوذة عن المعلم بل عن شخص فيثاغورثي يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر والبرهان هو المتبع اقول لما بين ان الامهات من المقولات وهي التي يدخل تحتها جميع الموجودات الممكنة هي الخمسة المذكورة وهي الجوهر والحركة والاضافة والكم والكيف ورد على ذلك من يلزم اوجه واجاب عن كل واحد منها الوجه الاول انه كما جاز انقسام الموجود الى الجوهر والعرض وانقسام العرض الى القار وغير القار لذلك حتى حصلت الخمسة فلم لا يجوز انقسام احد هذه الخمسة الى قسمين ليصح ان يكون الامهات المذكورة ستة او اكثر على حسب تنويع الانقسام وجوابه ان القسمة المترددة بين النفي والاثبات دلت على الحصر

في الخمسة المذكورة فالاقسام التي تنقسم اليها الواحد من هذه او الاكثر ليست بقادحة في الحصر
اذ ليست بخارجة عن الخمسة المنحصرة بل مندرجة تحتها فيكون احد الخمسة صادقا عليها لا يقال قيل
اذا كان كذا فلم لا يقتصر على التقسيم الى الجوهر والعرض فقط اذ كل ما عدا ذلك داخل فيه قلت
لو اقتصر على ذلك لكفى وقد اقتصر عليه في بعض كتبه وصرح بالاكتفاء به في بعضها واعلم انه لا نقض بعدم
دخول الامور الاعتبارية فيها كالوحدة والشيئية والامكان وما يجري مجرى هذه من امور سلبية
الوجه الثاني ان الاجناس العالية لجميع الموجودات الممكنة على ما هو المشهور في جميع الكتب السابقة
على كتب صاحب التلويحات عشرة وهذا مناف للتقسيم المذكور في هذا الكتاب وهذه العشرة
تسمى بالمقولات وهي الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والجدة ويسمى الملك
والمقولة له ان يفعل وان ينفعل والتقسيم المخمس الذي في هذا الكتاب يشتمل على الاربعة
الاول منها فقط وعلى خامس من جملة العشرة وهو الحركة والكون المذكور في تعريف الاين والمتى
والملك لا يريدون به مجرد الاضافة بل الهيئة الحاصلة للجسم بسبب النسبة المذكورة وقوله
وخص اسم السؤال بحو اسمها يريد ان الاين سؤال عن الكون في المكان ومتى سؤال عن الكون في الزمان
فسمي الكون في المكان باين وهو سؤال عنه وسمي الكون في الزمان متى وهو سؤال عنه تخصيصا لاسم السؤال
بجوابه على طريق التجوز وقد اجاب في الكتاب بان المقولات المذكورة ليست بخارجة عن الخمسة
اما الاربعة الاول فظاهرة واما الاربعة التي بعدها فداخلة تحت الاضافة فانها عند التحقيق لا تعقل
الا بعد تعقل الاضافة فان الاكوان المذكورة لو كان كل واحد منها اضافة مخصوصة والاضافة المخصوصة لا تعقل
الا بعد تعقل مطلق الاضافة وجب ان يكون تعقل الاضافة مقدما على تعقل هذه الاكوان ولو كان الكون هو الجسم لكان
اذا انتقل الجوهر من مكان الى مكان او من زمان الى آخر وجب ان يحصل له وجودات كثيرة وهو محال وانا
نعلم ان كون الجسم في المكان والزمان مثلا ليس عبارة عن وجوده في ذلك المكان والزمان بل هو عبارة
عن وجود اضافة له اليه وعلى كلا التقديرين فلا يتصور هذه الاربع الا والاضافة ذاتية لها
اعم منها وكل ذاتي اعم اما جنس او جزء جنس فالاضافة اما جنس لهذه الاربع او جزء جنس منها
وعلى كلا التقديرين لا يكون هذه المقولات الاربع اجناسا عالية وجعلوها من الاجناس العالية
هذا خلف واما الاثنان الاخيران وهما ان يفعل وان ينفعل فداخلان تحت الحركة كما ذكر في الكتاب
واعلم ان الاكوان المذكورة اما ان يكون مجهولة او معلومة فان كانت مجهولة فليست اجناسا
اذ الجنس ذاتي والذاتي لا يجهل وان كانت معلومة فاما نفس الاضافة او غيرها فان كانت نفسها

في المقولة وان كانت غير الاضافة فان تقومت بالاضافة وهي اعم منها فالاضافة هي المقولة ايضا وان
لم تتقوم بها مع انها عرضية تابعة وليس كلامنا فيها كبعض المقولات زائدة الوجه الثالث ان المعلم الاول
ارسطاطاليس الذي هو القدوة في العلوم الحكمية مع جمهور العلماء اتفقوا على ان الاجناس العالية
للموجودات الممكنة كلها هي هذه العشرة المذكورة فكيف يمكن مخالفة مولانا المحقق واجاب بان
المقولات العشر لم تؤخذ عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وهذا الشخص
لم يدع انحصارها في العشرة ولا وجد له برهان على حصرها في هذا العدد والعلوم الحقيقية
لا تقليد فيها لاحد بل لا يعتمد فيها الا على البرهان الموجب لليقين واذا اقام البرهان على امر فلو
خالف في ذلك الامر كل خلق الله تعالى لما كانت مخالفتهم قادحة فيه قال سؤال ما يعرض للاجل
الاشد والاضعف في كل من المقولات جواب للكثرة المغالطات فيه فمن يخصص القول لا اشد
في الكم بم يعرف ما خطا اطول من خط او اعظم ونعلم ان الطول والعظم للساعد ابين واذل
على الخط بل احد الخطين على انه عبارة عن الطول محسبهم يقول انه ليس اشد خطية لان هذا
اللفظ لا يطلق بل اشد طولا ويطلق ان مقدار هذا الخط اكبر ويسلم انه نفس المقدار ويعتمد
على ان حد الخطية يعمهما وكذلك يعم حد البياض الاشد فيه والاضعف سؤال للاسلامية حتى
يقف عنده جواب فمن يسلم حد وقد ويسلم ان العدد لا يشتد لانه لا يقال كذا اشد عددا ثم يقول
عدد كذا اكثر عددا كذا والكثرة والعدد واحد ويعتمد كثيرا على اطلاق الالفاظ وما خذ الجواهر
من حدها الحساسية والمتحركية الذي له حاستان وحركة ضعيف لا يدوان يساوي ذا الحواس التامة
والتحريكات القوية والمبدأ الاقوى من ذلك وليس كذا وما خذ الجوهر انه لا شدة فيه ويسلم كثيرا ان
المفارقات المستغنية عن المحل اصلا اتم قواما وجوهرا من الصور المنطبعة مع ان الحكماء المتقدمين
قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف يساويها في الجوهرية وفي الاكثر يعتمد على
مجاري الاطلاقات وليست تحب هذا سؤال الاولوية والاشدية تعالى لحص جواب
الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود المعلولي واشد اذ لا نعني بالشدة العدول على الممانعة
ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد فلا ضدية ولا سلوك اول يجب
ان نعلم ان الشدة هي كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقص فيها وهذه الكمالية يدل عليها في اللغات
بحرف المبالغة كالاطول والاحر وموضوعها الاصلي في اللغة العربية هو القوة على الممانعة وهم نقل الى
هذا المعنى ومن زعم ان التي اذا اشتد صغيرة ليس بعارض والا لم يكن الاشتداد في نفس الحرارة

بيانه لو لم تقولوا ان الكون وجودات للجسم حتى يلزم ما ذكر بل هيئات حاصلة للجسم الموجود بوجود مستمر في الاكوان وجاز ان يحصل له هيئات كثيرة متعاقبة ٥

معناه ان الوقوف عند حد قد لا يتم ذلك ... عند حد ... ثم كلامه في الكم المتصل ٥

لوكان المتزايد اشخاصا لما وجد في مرتبة واحدة من الشدة سوادان مثلا في محلين لكنه قد يوجد ٥

والسوادية مثلا واذا لم يكن بعارض فهو بفصل اخط فان السواد ما تغير بل محله تغير بتوارد اشخاص من السواد عليه وليس الفارق بين تلك الاشخاص هو الفصل بحيث يكون السواد الشديد نوعا والضعيف نوعا آخر على ما هو المشهور فان جواب ما هو لا يتغير بالشدة والضعف وليس اذا لم يكن الامتياز بالفصل وجب ان يكون بالعرضي الخارج بل ثمة قسم ثالث هو الكمالية والنقص وبين الكمالية خاصة اذ ليس في الاعيان كمالية وسواد بل طبيعة واحدة متحدة يكون هذا الشيء اشد سوادية من غيره ليس بامر زائد على الاسودية بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه واذا قيل ان الحي العلاني اشد فليس المعنى ان ذاتا واحدة تبقى بعينها وتشتد بل تبطل عند الاشتداد وتحصل ذات اخرى وكذا في جانب الضعف ثم كيف يتصور ذلك وهي عند اشتدادها لا بد من انضمام امر آخر اليها فان لم يكن سوادا فليست الشدة في نفس السواد وان كان المنضم سوادا فقد اجتمع سوادان في محل واحد من غير فارق بينهما اصلا وذلك محال انضا ومع هذا فلا يكون السواد الواحد اشد والماهية العقلية تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة والمتوسط وبه يندفع معارضة من يقول ان الذات كل شيء واحدة فان كانت واحدا من الزائد والناقص والمتوسط فليس الغير من هذه الجملة هو بعينه بل نوع يخالف له اذ المنازع يقول ليس الحقيقة النوعية واحدا من الجملة بل هي الجامع للكل كما ان الانسانية ليس نفس زيد وخالد ولا الذكر والانثى بل ما يعم الجميع والكمال والنقصان المطلوب ان اخذ في الاذهان اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد او المقدار مثلا يكون بنفس السوادية والمقدارية لا الخارج وكيف يتأتى ان يكون حصول الشيء المتزايد عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها وهذه النكت يجب ان تعقلها ليسهل عليك معرفة هذا الفصل ومقاصد صاحب الكتاب منه واذا عرفت هذا فاعلم انه قد جرت عادة القوم عند ذكر المقولات ان يذكروا ما منها يقبل الشدة والضعف وما منها لا يقبلهما والذي يراه صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة للشدة والضعف وفي المشهور ان الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات منها غير قابل لذلك وقد ذكر المصنف ان الذي يسوّيه عدم قبول هذه الشدة والضعف هو من المغالطات وقد تكلم اولا فيما ذكروه في الجوهر وبين انهم ناقضوا انفسهم في المعنى وان لم يصرحوا به فنفي الكم مع تصحيحهم انه لا اشد فيه ولا اضعف اعترفوا انه يقال في المتصل منه ان خط كذا اطول من خط كذا او اقصر واعظم منه او اصغر ولا معنى لشدته الا طوله وعظمه ولا لضعفه الا قصره وصغره وليس ذلك الطول والعظم الا كمالية في نفس ماهية الخط وقد عرفت انا لا نعني بالشدة الا الكمالية المذكورة وكما ان اشتداد

السواد بنفس السواد لا بامر زائد عليه فكذلك اشتداد الخط الذي هو عبارة عن الطول يجب ان ليس بامر زائد على الطولية بل هو زيادة في نفس المقدار الخطي الذي لا يوخذ في مفهومه شيء غير الطولية فقط والمغالطة لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خط كذا اشد خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا ولا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان مقدار هذا الخط اكبر من مقدار ذلك الخط مع ان المطلق لهذا اللفظ يسلم ان الخط نفس المقدار وان كونه اكبر من مقدار آخر هو المفهوم من الشدة بالمعنى المذكور وعلى ذلك يقاس حال الضعف وهذا بيان ناقض كلامهم فيما ادعوه من عدم قبول الكم المتصل للشدة والضعف واما الحجة التي اعتمدوا عليها في هذا المعنى فهي ان حد الخطية يعم الخط الطويل والقصير فليس خطية احدهما اشد من خطية الآخر والجواب انه لو دل ان الكم لا يقبل الشدة والضعف لدل ان الكيف لا يقبلهما لانه كما ان الطويل والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من السائر حد السائرية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الكم لهما وانت تعرف ان الماهية العقلية تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة والمتوسطة فلهذا كان حدها عاما لتلك الاشخاص وقد فرق بعضهم بين الزيادة في الماهية التي تسمى شدة وبين الزيادة فيها التي لا تطلق عليها ذلك ان الزيادة التي هي الشدة لها حد تقف عنده والتي ليست كذا لا تقف عند حد لامكان الزيادة عليه اما الاول فكالسواد والسائر والحمرة واما الثاني فكالطول والكثرة فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه واما السواد وما يجري مجراه فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه في السوادية ولهذا حكم بقبول الكيف للشدة والضعف وحكم في الكم بعدم قبوله لهما فهذا هو المراد بقوله للاشدية حد يقف عنده واجاب بانا لا نسلم ان الكيفيات تنتهي في الشدة الى حد لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر والكثير الذي في الوجود منه متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو ابعد منه وكذا الطول والكثرة من غير فرق وعلى تقدير تسليمنا ان من الزيادات في نفس الماهية ما يقف عند حد فلا يلزم من ذلك ان الكم لا يقبل الاشتداد والنقص مع قبول الكيف اياهما لان المفهوم من الشدة على المعنى المتقدم ذكره

قال الفاضل نصر الدين العاملي وقد كنت متفكرا في ان نعرف هذا بان ماهية سواد الاسود اما ان يكون بجميع ذاتياتها موجودة في ذلك اولا فان لم يكن فيكون الاختلاف نوعيا وان كان الماهية بجميع ذاتياتها موجودة في ذلك فيكون الشدة والضعف بالعارض وهو لا يعلم هذا وهذا من مشكلاته بعد ٥ ٤

يكون منقسما حسب المقسمين الى ما يقف الشدة فيه عند حد كالكيفيات والى ما لا يقف عنده كالكم
وبهذا ظهر حسن حمله فمن يسلم ولو قدا اى الوقوف عند حد عن مسلم ومن يسلمه يقول الاشدية
ولا تقف عند حد ومنها لا تقف والى هنا لغز كلامه في الكم المتصل واما الكم المنفصل فقد يختفى
كلامهم فيه ايضا فانهم حكموا بانه لا يشتد لانه لا يقال كذا اشد عددية من كذا ثم اعترفوا
بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد واحد فان زيادة في الكم المدلول
عليها بحرف المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد بنفس العددية لا بامر زائد عليها كما كان في
الكيفيات التي تشتد وتضعف عن فرق الا في اطلاق والالفاظ بحسب العرف وهي لا تعتبر عليها
في المباحث الحقيقية وما قيل في عموم الحد وفي ان زيادة الكيف حدا تقف عنده يتاتي ايراده
في هذا الموضع وجوابه هنا كجوابه هناك ولوضوح هذه المقايسة لم يورد ذلك في العدد ايرادا
ثانيا بعدما اتضح ان الكم يوجد منه الشديد والضعيف كالكيف سواء كان متصلا او منفصلا
واما الجوهر فالذي يدل على قبول الاشد والاضعف وبطل منعهم من ذلك وجوه بليه احدها
ان الحيوان حدوه بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فالحساسية والمتحركية ماخوذتان
في حده ولا شك ان الذي له من الحواس الخمس حاستان فقط وتحرك ضعيف كالدود اضعف من الذي
حواسه كاملة وتحركه قوي كالانسان والنفس التي هي اقوى على التحرك والاحساس اتم
واكمل من النفس التي هي اضعف عليه ولو كان الجوهر لا يقبل الاشد والضعف لتساوى ذو الحواس
الناقصة والتحرك الضعيف مما هو كامل الحواس قوي التحرك ولكانت النفس التي هي المبدأ
الاقوى للحس والحركة مساوية للنفس التي هي المبدأ الاضعف في ذلك وليس الامر كذا اذ هو
مكابرة البديهة وحيث الجوهرية والحيوانية ان كان متساويا في الدودة والانسان وغيرهما
فليس عمومه لها وتساويه فيها بتفاوت في كون بعضها اشد حيوانية من البعض سواء جاز في
العرف هنا اطلاق لفظة الاشد او لم يجز كما عرفت وثانيها انهم مع حكمهم بان الجوهر لا اشد
فيه سلموا ان المفارقات المستغنية عن المحل اصلا كالعقول والنفوس اتم جوهرا واجوهر
من الصور المنطبعة في المواد الجسمانية ومن الصور المنطبعة في الذهن الماخوذة من
الجواهر الخارجية فان هذه الصور عند القائلين بانه لا شدة في الجوهر هي جواهر ايضا
لصدق ما عرف به الجوهر وهو كونها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع عليها وفي
ذلك ما تعرف ظاهر وهذا وجه حلي لان صاحب الكتاب عنده ان الصور المنطبعة في المواد

لا بد فيه

الماخوذة في الذهن من الجواهر هي اعراض لا جواهر كما علمت وثالثها ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس
وافلاطن ومن تقدمهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى كظل لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك
انها معلولة لها اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهر منها اقدم من جوهرية المعلول وليس
التقدم بالوجود اذ هو اعتباري كما ستعلم فتقدم العلة على المعلول بماهيتها والجوهرية اشارة
الى الكمالية في القوام والاستقلال وجوهرية المعلول مستفادة من جوهرية العلة فكيف تساويها
في الجوهرية بل لا بد وان تكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للاشدية الا ذلك فبعض الجواهر
اشد جوهرية من بعض من جهة المعنى سواء اطلقت لفظ اشد عليه او لم تطلق اذ لا تعتبر على مجاري
الاطلاقات العرفية في المباحث العقلية ولما مر ذلك اورد على نفسه سؤالا وبين الاولوية
والاشدية لا يقال لا افتراق بين ضدين كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له كما عرفت
فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد والجواب بانهم قد سلموا ان الوجود الواجبي والعلي
اتم من الوجود المعلولي واشد اذ الوجود وهو الوجود لذاته متعر عن الماهية كما ستعلم بل الوجود له
كالماهية لغيره واما وجودات الممكنات المعلولة فهي زائدة في الذهن على ماهياتها بل مستقلة
سواهما وما يستقل بقوامه فهو لا محالة اتم في نفسه مما لا يكون كذلك وكذا اكون وجوده على سواء كان واجبا
لذاته او ممكنا فهو اتم من وجود معلوله كما سبق فهو اشد اذ لا نريد بالاشد فيما نحن فيه ما عدا اللفظ
موضوع له في اصل الوضع وهو العدد على المانع ونحو ذلك كالصلاة وغيرها بل المراد بالاشد انه
اتم واكمل في ماهيته من ما هو ادنى وبالاضعف ما هو انقص فيما بينه من هو سمية مع هذا فليس
الوجود الواجبي والعلي ضدين للمقابلة لها الوجود الممكني والمعلولي ان الوجود الواجبي والممكني وكذا
العلي والمعلولي لا يستقبلان على موضوع واحد واذا كانا كذا فليسا بضدين كما مر اما الاول
فلان الوجود الواجبي لا موضوع له اصلا واما الثاني فلان الماهية التي هي موضوع الوجود العلي عن الماهية
التي هي موضوع الوجود المعلولي لاستحالة كون الشيء علة ومعلولا من حيثية واحدة اذ من اللازم المعلول
ما هو معلول لذلك العلة لا الغير وكذا لو بدلنا الموضوع بالمحل لما عرفت فلم يذكر في الكتاب هنا
فاذن قد صدق الاشد والاضعف على ما ليس احدهما ضدا للاخر ولا يتشكل من احدهما
الى الاخر فيبطل السؤال المذكور بالضابط وما وراء الجوهر هذه الاعداد والعوالي اعراض
وقد لا هي او من نوعها او من جنسها على محل والحقيقة كما هي غير متغير فيها جواب ما هو وراثية
السمحة يتغير لونها وشكلها وابعادها وهي هي ومجموع الاعراض عرض فالحكم العلمي عرض

اي خاصية الضدين ان المحل يجوز ان يترك احدهما بالتدريج ويأخذ الاخر ... [illegible]

والمقدار عرفت عرضيته بالتخلخل والتكاثف اقول قد عرفت ان ما وراء الجوهر هو الحركة
والاضافة والكم والكيف وقوله من هذه الاعداد الحوالي ولم ينقل من هذه الاجناس العوالي
كما هو المشهور انما عنده ليست باجناس اولم يثبت جنسيتها وقوله ويبدل هي كما يبدل
الحركة بالكيف وقوله او من نوعها هو كما يبدل السواد سوادا لغرا اما اشد منه او اضعف او مساو
وقوله او جنسها هو كما يبدل السواد بالساخر اللاغلي بحت جنس اللون قوله والجمعه كما هي
سرير جسم المحل اذ لو كان جسموما ما حل لما بقي بحاله عند التبدل فالمحل اذن موضوع فما يحله
عرض قوله بمجموع الاعراض عرض فالجسم التعليمي عرض يريد انه لما ثبت عرضية كل واحد من الابعاد
الثلثة وهي الطول والعرض والعمق وجب ان يكون مجموع هذه الاعراض وهو الجسم التعليمي عرضا
اذ لا يقوم الجوهر بمجموع اعراض قوله والمقدار عرفت عرضيته بالتخلخل والتكاثف معناه ان التخلخل
والتكاثف هو زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة ولا انفصالها كما عرفت فتلك المادة تتوارد
عليها المقادير المختلفة وهي تحالها لا تعمر بتلك المادة الى ما يحلها من المقادير فالمادة موضوع والمقادير
الحالة فيها اعراض قال ونمنع عرضية الجسم العيني لا نسلم بمقدارها وامتداد ما كلي فانه لا ينكر الاخر الذي
مكنف بقوّم العيني ولا يتصور ان يقال في الجسم امتداد حاصل هو جوهر واخر هو عرض فان
الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو لا يكون منه جوهر وعرض ثم ان
الامتداد الجوهري موجود في كل جسم وجزءه وما في الكل اكثر مما في الجزء وكذا اذا تخلخل الجسم الاكثر
الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا اشك فليس في كل الجسم المتخلخل الا اكثر مقدار الصورة
الجسمية وهو محال وان زاد فحصل منه شيء اخر وهو كم بذاته فاذن المقدار واحد في الجسم وعوض
وللجسم جزءان جوهري هو الهيولى والاخر عرض متجدد يتجدد به اعداد الاجسام مع نفاذ
الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر ولما برهن على ان الهيولى دون مقدار فلكي مقدار ما ينال بها
على سبيل البدل كالوصلة والكثرة وليس شرط ما لا يتعين الى دونه ان تعوم وحدة واعتبر بزوايا
المثلث فليس الامتداد صورة جوهرية كما ظن الجمهور وان سميت صورة فلا باس اقول الرمز
هو الاشارة بالشفتين والحاجب عن تصريح باللفظ واستعير ههنا لكون ما تضمنه هذا الكلام
يظهر منه لمن يتامله فساد كثير من مشهورات المتاخر وان لم يصرح بها فيه وساذكر بما في اثناء شرحه
ووجه مناسبة هذا الكلام لهذا الموضع انه لما بين ان الامتدادات الثلث التي هي الطول والعرض
والعمق اعراض وان الجسم التعليمي الذي هو مجموع هذه الثلث عرض اشعر بان يتعقب ذلك بالامتداد

الاتصالي الذي هو الصورة الجسمية فانه في المشهور جوهر لتقوم الجسم الذي هو جوهر به ومقوم
الجوهر جوهر فذكر هذا الكلام لتكون جوابا عن هذا النقض لو اورد وبين في ضمن ذلك عدة فوائد
اتية عليها وقد احتج على انه ليس في الجسم امتداد جوهري بوجوه يلزم احدها انه
لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا
الحاصر لم يكن كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به
ما هو موجود فيها فالجسم العيني لا يتقوم بالامتداد الكلي والكلي ههنا يريد به الكلي العقلي لا الطبيعي
اذ الطبيعي موجود في الاعيان فلو كان مرادا لما صح الحكم بانه لا وجود له في الاعيان ولا جائز ان يكون
جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري
وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة
ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو ولو كان لبعض جزئياته جوهرا ولبعضها عرضا لكان
جواب ما هو مختلفا فيه والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن ليس بعضه جوهرا وبعضه عرضا
بل اما ان يكون الكل جوهرا واما ان يكون الكل عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي
وثانيها لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه سواء كان ذلك الجزء
حاصلا بالفعل او بالقوة والفرض ومن المعلوم ان الامتداد الذي في كل الجسم اكثر من الامتداد الذي
في جزئه الفعلي او الفرضي فذلك الامتداد اذن قابل للتجزية بمعنى ان يعرض فيه شيء غير شيء لذاته وكل كذا
فهو كم لذاته وكل كم لذاته فهو عرض فالامتداد الجوهري عرض هذا خلف وثالثها لو كان الامتداد
الجوهري حاصلا في الجسم لكان اذا تخلخل الجسم يعني زيادة مقداره من غير انضياف مادة اليه
فلا يخلو اما ان يبقى الامتداد الجوهري عند التخلخل كما كان قبل التخلخل او لا يبقى فان بقي مع انه
مقدار لا شك والقدر الزائد مقدار بالتخلخل ليس غير الصورة الجرمية اذ لو كانت غيرها وهي القدر
الذي قبل الزيادة التخلخلية انما في ذلك القدر كما كانت قبل التخلخل لكانت الصورة التي هي
الامتداد قد زادت في ذلك الجسم المتخلخل والقدر بقاؤها كما كانت بعد تخلخله وان لم يبق
ذلك الامتداد الجوهري كما كان ومن المعلوم انه ليس بانقص فهو اذن ازيد فالامتداد الجوهري
كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف ايضا فثبت بكل واحد من هذه الوجوه ان المقدار واحد
في الجسم اي ليس بعض افراده جوهرا والبعض عرضا ولما ثبت عرضية بعض افراده منها صح وجب
ان يكون كله عرضا واذا كان عرضا فاما ان يكون كل ما منه الجسم او بعضها او خارجا عنها

لجاز ان يكون كلاهما والا لكان الجسم عرضا ولجاز ان يكون خارجا عنهما والا لم يكن تعقل الجسم موقوفا
على تعقل الامتداد فهو اذن داخل فيها جزء منها واذا كان جزءا من الجسم وجب ان يكون للجسم جزء
آخر وذلك الجزء الآخر لا بد وان يكون جوهرا اذ لو كان عرضا لكان المجموع المركب منه ومن الامتداد
الذي هو عرض عرضا ايضا فكان الجسم عرضا وهو ظاهر البطلان فلا بد وان يكون جوهرا
قابلا لذلك الامتداد ثابتا عند تبدل آحاد الامتدادات وهذا الجزء الثابت الجوهري
هو الذي نسميه الهيولى واما الجزء الآخر الذي هو الامتداد فهو متجدد بتجدد به اجزاء
الاجسام كالشمعة التي تبدل آحاد ابعادها عند كونها على شكل مخلف على غرض مع ان الهيولى اما
ثابتة في الاحوال كلها وكذا حقيقتها النوعية وهي كونها شمعا او طينا او خشبا او غير ذلك
لا تتبدل بتبدل آحاد تلك الامتدادات فليس الجسم محض الجوهر بل هو مجموع جوهر وعرض اما
الجوهر فهو الهيولى واما العرض فهو الامتداد المعلوم واعلم انه في حكمة الاشراق قرر ان
الجسم هو المقدار القائم بنفسه وانكر وجود الهيولى المذكورة للجسم فانهم زعموا انها
موجودة بحسب تقبل المقادير والصور وليس له في نفسه تخصص الا بالصور فاذا
حقق حاله لم يكن شيئا موجودا الا كونه موجودا امرا عباريا وكونه جوهرا عبارة عن
سلب الموضوع فهو عدمي وليس له وراء ذلك تحصل الا في الخارج ولا في العقل وبطل
في ظاهر الامر ان من كلاميه في هذا الكتاب وفي كتاب حكمة الاشراق تناقضا ولكن
فان مراده بالمقدار والامتداد هنا غير ما اراد به هناك وتحقيق ذلك بان الشمعة مثلا
اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق ففيها امر ثابت وامر متغير فالثابت هو الذي
لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكال ذلك الجسم فانه ينتقص من العرض بازاء ما يزداد في
الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة ولا نقصان والمتغير هو ذهاب المقادير في الجهات
فان عنينا بالامتداد والمقدار الاول فليس ذلك عرضيا للجسم بل هو نفس الجسم وهو جوهر لا عرض
وان عنينا بالمقدار المذكور الثاني فهو عرض في المقدار الذي هو بالمعنى الاول ومجموعهما هو الجسم
والجوهر فيهما هو الهيولى على مصطلح كتاب التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم
على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى هيولى بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه والانواع
المركبة الحاصلة منه وقد يسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المحصلة منه هيولى وبهذا
يتبين ان لا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم هناك وتركيبه هاهنا وبين حكمه بعرضية الامتداد هنا

اعداد

وجوهريته هناك لان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد وتوهم المناقضة انما هو
من اشتراك اللفظ وما يقال من ان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في المقادير فلا يكون
المقدار نفسها ولا جزءا منها فهو اذن خارج عنها فقد اجاب عنه بان معناه ان اشتراكها في الجسمية
اشتراكها في نفس المقدار المشترك بين المقدار الكبير والصغير واختلافها في المقادير هو اختلافها
في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار
بل بنفس المقدار فكذلك اذا ابدل لفظ المقدار بالجسم ولفظ التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت
في المقادير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف وسائر
لعرضية المقادير من طريق توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذ التكاثف
والتخلخل الملازم لو لم نقل ان الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات المسلم اما على تقدير
ان الجسم هو المقدار فلا يتصور التخلخل والتكاثف بمعنى زيادة المقدار ونقصانه من غير
ورود مادة ولا انفصالها فان المقدار على هذا التقدير هو الجسم وهو المادة فزيادته
هو زيادتها ونقصانه هو نقصانها فلا يصدق التخلخل والتكاثف الا بتبديد اجزاء الجسم
واجماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها وانفصاله عنها وحينئذ لا تتم هذه الطريقة وعلى هذا
فمقادير العالم لا تزداد ولا تنقص اصلا واحتجاجهم على التخلخل والتكاثف بان القارورة
التي تمص فتنكب على الماء فيدخلها الماء ويصل المص ما كان لتدخلها والخلاء ممتنع فليس
الا بتخلخل ما بقي بعد المص ثم عوده ذلك الباقي الى مقداره الاول عند الكب فيدخل
الماء القارورة علم الخلاف وهو ظاهر فانه عند دخول الماء بعد المص لا يمكن الحكم بانه
ما خرج شيء من الهواء وزعم المصنف في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب الدال
على خروج الهواء بل نخرجه دخول الماء من منفذ يسعى له ولا سبيل لنا بان المماص لم يعط
من الهواء بعد ما اخذ حتى يلزم التخلخل وذكر انه قد جرب رشح بعض الادهان من رطاج
فلا يمتنع مثل ذلك من الهواء الذي هو الطف من الدهن وربما احتجوا على زيادة الامتداد
والمقدار على الجسم بانه يقال جسم ممتد ومقدر والشيء لا يحمل على نفسه وجوابه
ان هذه اطلاقات عرفية وتجوزات لا ينبني الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعد بعيد
وجسم جسيم فان اطلاق امثال هذه لا يدل على ان التعدية في البعد مثلا شيء زائد عليه
وقد يقال ان الجسم ممتد بمعنى ان له امتدادا خاصا في جهة متعينة والممتد بهذا المعنى زائد عليه

بمعنى

الى الحكم

كما عرفت فلا يتوجه الاشكال وقوله ولما برهن على ان الهيولى دون مقدار ويكون مقدارها
بل هيها على سبيل البدل كالوحدة والكثرة يريد بالهيولى ههنا ما اراده بالجسم في حكمة الاشراق
وبالمقدار ذهاب الامتدادات في الجهات على تساو ما تعدم وكما ان كل ما فيه لا بد وان يكون اما واحدة
او كثيرة وان لم يكن الوحدة وكذا الكثرة لازمة لها فكذا الهيولى والمقدار بالمعنيين المذكورين وقوله
وليس من شرط ما لا يتعقل الشيء دونه ان يقوم وجوده واعتبر بزوايا المثلث معناه ان من زعم ان
الامتداد صورة في الجسم بانه مقوم لوجود ما يحله بدليل ان المحل لا يوجد بدونه وكل ما هو يوجد
محله فهو صورة جوهرية فيه فالامتداد صورة جوهرية مقومة لما فيه الجسم ولوجود سواده والمحلل
في هذه الحجة انما هو في المقدمة القائلة بان ما لا يتعقل الشيء بدونه فهو مقوم لوجود ذلك الشيء فان ذلك غير لازم
الا ترى ان الزوايا الثلث لا يوجد المثلث بدونها مع انها ليست مقومة لوجوده بل لازمة له لما بينه متاخرة
عنها وكذا الزوجية للاربعة الا انه لم يمثل بها لكونها اعتبارية قوله وان سميت صورة
فلا باس يريد ان هذا الامتداد ليس بصورة بمعنى انه موجود في محل مقوم لوجود ذلك المحل بل هو
في محل مستغن عنه فيكون عرضا لا صورة بذلك المعنى فان سمي صورة بمعنى آخر بحيث يكون من الاعراض ما يسمى
صورة ومنها ما لم يسم لم يضر ذلك في المباحث الحقيقية اذ لا مشاحة في الالفاظ قال
والعدد ايضا قد يختلف عليها فيتحد ويتكثر وحقيقته محفوظة والجسم واحد والعدد له خواص
ومراتب وانى يكون للعدم ذلك فبطل كلام من زعم انها امور معدومة اقول لما بين عرضية الكم
المتصل شرع في بيان عرضية الكم المنفصل وهو العدد واستدل على عرضيته بانه موجود في محل مستغن
دونه وكل ما هو كذا عرض فالعدد عرض اما انه موجود في محل فهو ظاهر واما ان ذلك المحل مستغن دون العدد
فلان العدد يزول عنه وهو باق بحاله ولو كان متقوما به لما بقي بعد زوال مقومه واما قلنا ان العدد
يزول والمحل باق لما نشاهده من ان الماء مثلا اذا كان منفصلا كان متعددا فاذا اتصل بعد تعدده
صار واحدا فالعدد زال عن الماء مع بقاء حقيقة الماء محفوظة بحالها وقوله والجسم واحد يريد
ان حد الماء في حالتي اتحاده وتعدده لم يتغير من حيث هو ماء لا بعد قد زعم بعضهم ان الاعداد امور
عدمية واذا كانت عدمية لم يكن عرضا اذ العرض من اقسام الموجود فالموجود اعم منه واذ الكذب
الاعم كذب الاخص فمع احتمال عدميتها لم يستقر عرضيتها فيحتاج في اثبات ان العدد عرض الى اثبات
انه موجود وكذا كل ما يدعى عرضيته لانا نجيب بان العدد له خواص ومراتب مثبتة في علم الارثماطيقي
ومن تلك التامة والناقصة والزوجية والفردية ومناسبات كثيرة وكل ما هو كذا فليس بعدم محض

انتهى

وهذا هو معنى قوله وانى يكون للعدم ذلك اي كيف يكون الاعداد عدمية مع امتياز كل نوع من انواع
العدد بخاصية ومرتبة ليست موجودة لغير ذلك من انواعه فبطل دعوى عدميتها فتم دليل عرضيتها
قال وليست الخمسة جزء مقوما لحقيقة العشرة لانا نعقلها شيئا واحدا دون النظر اليها اقول
لو كان العدد يتقوم بما فيه من الاعداد لما كنا نتصور ذلك العدد مع عدم تصور الاعداد التي قيل انها
مقومة له لاستحالة تصور الشيء بدون تصور ذاتياته اللهم الا ان يكون ذلك الشيء غير متصور بماهيته
وحقيقته بل بشيء من خواصه ولوازمه لكن انواع العدد ليست كذا فانا نتصور العشرة مثلا
بحقيقتها لا بلازم من لوازمها او بخاصة من خواصها ومع هذا ففي حال تصورها كذلك لا يخطر ببالنا
ما فيها من الاعداد التي يدعى تقومها بها كالخمسة والخمسة والستة والاربعة والسبعة والثلثة
والثمانية والاثنين والتسعة والواحد فالمقدم مثله وفي كلام المصنف تنبيه على ان المتصور هو حقيقة العشرة
لا شيء من عرضياتها وقوله لانا نعقلها شيئا واحدا دون النظر اليها يريد ان العشرة ليست
كثرة لا وحدة فيها باعتبار بل العشرة لها وحدة ما وباعتبارها لها لوازم وخواص وكذا كل نوع من العدد
ونحن نعقل حقيقة العشرة من حيث انها شيء واحد دون النظر الى الخمسة التي يتوهم انها مقومة
للعشرة بل يقومه ما فيه من الآحاد واعلم انه لو يقوم نوع من العدد بما فيه من انواع الاعداد
لما كان يقومه نوعين منها باولى من تقومه بنوعين آخرين بل من ثلثة او ازيد ليقوم العشرة من
سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة وثلثة واثنين وهذا يتضاعف مما زاد على العشرة
من الاعداد والشيء اذا تقومت ذاته بامور فلا يتقوم بما عداها وهذا الوجه لم يذكره
في الكتاب وعدم تقوم العدد بما فيه من الاعداد هو المحكي بما نقل عن ارسطاطاليس لا تحسبن
الستة ثلثة وثلثة بل ستة مرة واحدة قال سؤال العدد ضد الواحد فكيف يتقوم به
لانه اذا الكثرة بطلت وحدته جواب بطلت وحدة كانت قبل الكثرة وحصلت آحاد
مقومة اقول تقرير هذا السؤال ان العدد ضد الواحد وكل ما كان ضدا لشيء فانه لا يتقوم
بذلك الشيء فالعدد لا يتقوم بالواحد وقيل انه متقوم به هذا خلف اما الدليل على صدق الصغرى
فلان ما عرف به الضدان صادق على الواحد والعدد وكل شيئين صدق عليهما تعريف الضدين
فهما ضدان فالواحد والكثير ضدان والضدان ههنا بحسب ما اشترط فيهما غاية الخلاف اذ
ليس الكثير والواحد كذلك ولا نسلم انهما كذا واما قلنا ان تعريف الضدين صادق عليهما لانهما
امران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد وشانهما التعاقب عليه اما ان العدد وجودي فكذلك

واما ان الواحد وحدى فلان السؤال مبنى على انه مقوم العدد ومقوم الوجودى ابدا وان يكون
وجوديا واما عدم اجتماعهما فى الموضوع الذى يعاقبان عليه فهو المراد بقوله لانه اذا اكثر بطلت
وحدته واما الكبرى فبتبنة بذاتها واليها اشار بقوله فكيف يقوم به والجواب منع الصغرى
فان المتصل الواحد كالماء اذا انفصل بطلت وحدته وحصلت له احاد مغايرة لتلك الوحدة هى المقومة
له وليس كل ما بطل مع حصول شى يعوض لذلك الشى والوحدة التى كانت قبل الكثرة وان بطلت
عند الكثرة الا انه حصلت وحدات غيرها ولو كانت ضدا لما لصح امثالها مع الكثرة فى موضوع
واحد كالماء المذكور قال والعشرة حقيقة نوعية واحدة ليست عشرة لنفسها بل هى كثرة
وعشرة لغيرها اقول ان الوحدة التى لكل نوع من انواع العدد هى التى باعتبارها لها لوازم ذلك النوع
وخواصه واما الكثرة فهى باعتبار غير اعتبار الوحدة لاستحالة ان يكون الشى الواحد من الجهة الواحدة
واحدا وكثيرا فالوحدة عارضة لجميع ذلك العدد النوعيه والكثرة ليست لنفس تلك الحقيقة بل لغيرها
اذ تلك الجميع واحد فى نفسها فكيف يكون من حيث هى تلك الحقيقة كثيرة لكنه انظاوفى المشهور انه ليس
ان انواع العدد من حيث وحداتها ونوعياتها اسم انما نعبر عنها بلازم من لوازمها كالعشرية والسبعية
وعند التامل لا نجد المعقول لنا الا نفس العشرة مثلا الا امرا مجهولا يلحقه العشرية ونعلم قطعا
ان العشرة من حيث عشريتها والسبعة من حيث سبعيتها يصدق عليها انها عدد وانها نوع من انواع
العدد وهذا مما يجب ان ينبه عليه قال والاضافة يتبين عرضيتها سؤال وهل انها ليست
لشى جواب لو كانت الابوة نفس مفهوم الشخص الموصوف بها كان ابا ابدا وليس كذا ولو كانت
ولو كانت سلبية او عدمية كان سلبها او عدمها من محلها وجوديا فيه والثانى باطل اقول لما بين عرضيه
الكم يكلم بعد ذلك فى عرضية الاضافة وتقرير السؤال المذكور عليه ان العرضية من ما لم الشى
والموجود فهما اعم منها فيصدقان عليها فيصدق كل عرض شى ولا نهر من باب عكس النقيض كل ما ليس
لشى فليس بعرض لكن الاضافة قيل انها ليست لشى فهى على تقدير صدق هذا القول ليست بعرض
فلا يصح عرضيتها الا بعد صحة انها موجود وشى وتقرير الجواب ان الاضافة اما وجودية او
عدمية فان كان الاول فاما ان تكون نفس مفهوم موضوعها او غيره فان كانت نفسه فهو محال من وجهين
احدهما انه يلزم ان الشى موضوع لنفسه وهو باطل وهذا الوجه لم يذكر فى الكتاب وهو
ظاهر وثانيهما انها لو كانت نفس الموصوف بها لكان متصفا بها مادامت ذاته موجودة
وليس كذا فان الابوة لو كانت نفس مفهوم الاب وهو الشخص الموصوف بها لكان ذلك الشخص

ابا ابدا لكنه ليس باب دائما بل الابوة تعرض له وحين من زمان وجوده فليست الابوة نفس مفهوم
ذات الاب وان كانت وجودية وهى غير نفس المفهوم من موضوعها فهى عرض لامحاله وهو المطلوب ولهذا
لم يتعرض فى الكتاب لهذا القسم وان كان الثانى وهو انها عدمية فذلك محال لان سلب العدمى عن المحل او
عدمه عنه يلزمه وجود امر فى ذلك المحل اذ لو لم يوجد فيه شى لم يكن العدم فيه سلب عنه او عدم لان رفع
العدم يلزمه الوجود ان كان فى الذهن ففى الذهن وان كان فى الخارج ففى الخارج لكن التالى باطل فانا
نعلم قطعا انه اذا سلب الابوة عن ذات الاب لم يحصل فى تلك الذات امر وجودى لازم فى الذهن او فى الخارج
لذلك السلب وقوله كان سلبها او عدمها عن محلها وجوديا فيه كانه تساهل فيه اذ ليس سلب السلب
نفس الاثبات بل مفهوم زائد يلزمه الاثبات وكذا عدم العدم اذ سلبه ليس نفس الوجود بل
يلزمه الوجود ويتعلق بهذا الموضع مباحث نعرضه الى القسطاس قال وهذا طريق فى اثبات
وجود باقى العوالى فالمعيار فى عرضيتها تبدلها او ظهورها او زوالها وانحفاظ الموضوع اقول
قوله باقى العوالى يريد به الاعراض العوالى اذ لا يتمشى هذا الدليل فى الجواهر بل فى الاعراض فانها
لو لم تكن وجودا زائدا على موضوعها لكانت اما نفس موضوعها الذى هو الجسم او امرا عدميا
لا جائز ان يكون نفس موضوعها والا لكان ابدا متصفا بها اذ لم يتصور عدمها عنه لان عدمها حينئذ
يكون هو عدمه فلا يكون موجودا وهى غير موجودة ولا جائز ان يكون امرا عدميا والا لزم من عدمها عن الجسم
حصول امر وجودى فيه كما سبق وهو محال وبعد ثبوت الاعراض العوالى وهى الكم والاضافة والكم والكيف
يتبين عرضيتها بالمعيار المذكور الشامل لها وتبدلها هو كتبدل الكم بالكيف وتبدل منها كتبدل
السواد بالبياض وزوالها هو كعدم الكم او السواد عن الجسم من غير ان يحدثه فى موضوع شى آخر
قال والشكل او اللون لو كان له قوام بنفسه ان لم يكن مشارا اليه فليس هذا وان اشير اليه
من جميع الجهات فله الابعاد وشارك بها الاجسام وفارقها فى السوادية فهى فى الجسم
وفرضت دونه وان اشير اليها لا من جميع الجهات فهى فى مستقل بالجسم هو الجسم وكان محله
هذا محال اقول هذا برهان على عرضية الكيف المحسوس سواء كان مختصا بالكم كالشكل
او لم يكن مختصا به كاللون وههنا سؤال الاول ان هذا البرهان انما يدل على عدم قوام
الكيف المحسوس بنفسه وليس كل ما لم يقوم بنفسه فهو عرض فان الصور جواهر وهى لا تقوم بنفسها فلم قلت
انه يدل على عرضية الكيف والجواب انه قد ابطل وجود الصور الجسمية وبطلانها بين
ان كل ما لم يقوم بنفسه مما من شانه ان يحل فى الجسم فهو عرض وانضاف على اصطلاح المتقدمين

ان كل ما لا يقوم بنفسه فهو عرض وان الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا غير السوال الثاني ان العرضية

الكيف بين بالمعيار الذي سبق فهل هذا وجه ثان للبيان فقط او فيه فائدة زائدة جوابه

بل فيه فائدة زائدة وهي ان الكيف المحسوس وان كان عرضا لحلوله في المحل المستغني عنه في وقت

فانه لا يجوز ان يفارق ذلك المحل ويقوم بنفسه في وقت اخر بحيث ينتقل من العرضية الى الجوهرية

فان المعيار السابق لا يدل على بطلان هذا بل على مجرد صدق العرضية عليه فقط ويقرر البرهان

انه لو كان للكيف المحسوس قوام بنفسه لكان اما ان لا يقبل الاشارة الحسية او يقبلها فان قبلها

فاما من جميع الجهات او لا من جميعها والكل محال على تقدير قوامه بنفسه فقوامه بنفسه محال وهو

المطلوب اما بطلان كونه لا يقبل الاشارة الحسية فلانا لا نعني بالشكل واللون الا هذا الذي

نحسه ونشير اليه فما لا يكون محسوسا ولا مشارا اليه فليس بشكل ولا لون فاذا كان الشكل

واللون قائمين بنفسيهما لم يكن الشكل شكلا ولا اللون لونا هذا خلف وهذا هو المراد

بقوله ان لم يكن مشارا اليه فليس هو اي ليس الشكل هو الشكل ولا اللون هو اللون واما

بطلان كونه يقبل الاشارة الحسية من جميع الجهات فلانه لو كان كذلك لكان قابلا للابعاد

الثلثة وهي الطول والعرض والعمق وكان مشاركا بهذه الابعاد للاجسام ومفارقا

لها في خصوصية كونه شكلا او لونا كالمربعية والسوادية وما يجري مجراهما فيلزم ان يكون

السوادية وكذا المربعية وغيرهما في جسم حال كونها مفارقة للجسم وهو متناقض واما

بطلان كونه يقبل الاشارة الحسية ولكن لا من جميع الجهات بل من بعضها فهذا البعض لا يكون

اما سطحا او خطا او نقطة واياما كان واحدا من هذه الثلثة وعلى كل هذه التقادير يلزم ان يكون حالا

في جوهر مستقل بالجهة وذلك هو الجسم وقد كان العرض انما مجردا عن الجسم مفارقا له هذا

خلف وهذا البرهان لا يتمشى الا في الكيفيات المحسوسة لا فيما سواها كالحال والحلم والقوه

واللاقوة **قال** ومن هذا يعلم ان الصور لا تستقل وكذا الاعراض لانها لدى المفارقة تستقل

بالحركة والجهات فلها ابعاد ثلثة اذ سنة الجهات مستدعية للثلثة الابعاد فهي مع الجسمية

وقد وضعت مفارقة لها هو ممتنع وايضا ان مفارقتها لمحل عن ان حلولها في اخر وبين الانين

زمان قامت فيه بنفسها **اقول** قد نقل في بيان هذا المطلوب ان تشخص الصورة والعرض

بمحليهما وكلما كان تشخصهما بمحليهما يمتنع مفارقتهما لهما اما ان تشخصهما بمحليهما فلانه لو كان لماهيته

او لوازمها كان نوعه في شخصه وان كان الامر فان كان حالا اكتفى العرض في تشخصه به

وفي وجوده بموجده فاستغنى عن المحل فلم يحل فيه هذا خلف وان لم يكن حالا ولا محلا فنسبته الى ذلك العرض

والى غيره بالسوية فلا يكون علة لتشخصه بعينه ولما لم يكن الجسم تشخصه بحيزه ومكانه لاجرم صح

مفارقته عنه وهذا على تقدير صحته فهو مختص بالعرض الذي لا يكون نوعه في شخصه وقيل في بيان ذلك

ان الصورة والعرض كما ان وجوب وجودهما العام في مادة عامة لا تستغنيان عنها فوجوب

وجودهما الخاص بمادة خاصة لا تستقلان عنها وقد نقض ذلك بالهيولى التي وجوب وجودها العام

بالصورة العامة وليس وجوب وجودها الخاص بصورة خاصة ونقض بالعلل الزائلة الى خلف

ايضا وهاتان الحجتان لم يذكرهما في الكتاب وذكر حجتين اخريين احداهما برهانية والاخرى اقناعية وتقرير

البرهانية ويقرر برهان ان الصورة وكذا العرض اذا انتقل من محل الى محل فعند مفارقته للمحل المنتقل عنه

اما ان يبقى موجودا او لا يبقى فان لم يبق موجودا فقد عدم فلو وجد في المحل المنتقل اليه لكان ذلك اعادة

للمعدوم وسياتي الكلام في بطلانه وان المعدوم لا يكون مستقلا ولهذا لم يتعرض المصنف لهذا القسم

ههنا وان بقي موجودا فلا يتصور انتقاله الا بحركة مستقيمة يستقل بها وكلما استقل بالحركة المستقيمة

تمانه للجهة عن ما منه الى اخرى فله جهات ست هي الفوق والتحت والامام والوراء واليمين والشمال

وكل ما هو كذا فله ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة فهو جسم او مقارن لجسم وقد كنا وضعنا مفارقته

للجسمية هذا محال واما الحجة الاقناعية فتقرير هان الصور والاعراض اذا انتقلت من محل الى

غيره فان مفارقتها للمحل المنتقل عنه غير ان حلولها في المحل المنتقل اليه فاما ان يكون بين الانين زمان

او لا يكون فان لم يكن يلزم تتالي الانات وتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وقد سبق بطلان ذلك

وان كان بينهما زمان ففي ذلك الزمان ان لم يكن العرض في محل فقد قام بنفسه وهو محال كما سبق وان كان

في محل فذلك المحل هو المنتقل اليه الذي كلامنا فيه لا غيره ويقرب الكلام في هذه من الكلام في

الحجة على ان بين كل حركتين متضادتين زمان سكون وتخصيص هذه الحجة بالصور والاعراض المحسوسة

ادعى الى ما سبق من استحالة قيامها بنفسها والحكم المتصل الى ليس بعرض بينهما انا ما بالفعل

بل بالقوة فهي لم يذكر على انها برهان بل حجة ما وان اردنا تعميم هذه الحجة فلا بد من بيان ان الهيئة

مطلقا لا تتقوم بنفسها وبرهانه ان الهيئة لما كانت تستغني المحل فلو تعينها الا مفارقتها فلا يتصور

ان تقوم بنفسها **قال** ضابط وما قام بنفسه محال ان ينطبع في غيره اذ لا بد في الحلول من ان يكون

سار يتعاقب فيه ملاقيا للكل بالكل وما قام بنفسه مستقلا بابعاد لا يتداخل هذا الكر فانون فاحفظ

اقول تقرير هذا الضابط انه لو كان انطباع ما قام بنفسه جائزا لما كان يتداخل الابعاد محالا

قوله كما ان وجوب وجودهما

توضيح هذا الكلام ان الوجوب بالغير

الذي لمطلق وجود الصورة والعرض

كما يكون بمادة مطلقة ويمتنع الاستغناء

عنها فكذلك الوجوب بالغير الذي لوجود

الخاص للصورة والعرض يكون بمادة

خاصة اي كما ان المادة المطلقة

علة لوجوب وجودهما المطلق

فكذلك المادة الخاصة علة لوجوب

وجودهما الخاص فاذا كان كذلك

فهما يمتنع ان يستقلا عن مادة

خاصة والا لم تكن علة وحينئذ يلزم

ان يكون تشخصهما بالمحل وقد

نقض هذا الدليل بالهيولى فان

وجوب وجودها العام بالصورة

المطلقة مع ان الصورة الخاصة

وجوب وجودها الخاص بالهيولى

لا بالعكس ونقض ايضا بالعلل

الزائلة الى خلف كالدعائم المتوالية

في سقف واحد فان وجوب وجوده

والثاني باطل كما عرفت فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الانطباع والحلول لابد فيه من شيوع الحال في المحل والشائع في الشي لابد وان يكون ملاقيا لكل ذلك الشي بكليه ولا معنى للتداخل الا ذلك ولهذا البرهان مختص بما قام بنفسه من ذوات الابعاد اذ لا يمتنع فيما عداه فان اردنا التعميم قلنا كل ما قام بنفسه ففي طبيعته الاستغناء عن الشيوع في شي وكل ما في طبيعته الاستغناء عن شي فان ذلك الاستغناء يبقى ببقاء ذاته وماهيته وكل ما هو كذا فلا يتصور ان يحل في غيره منطبعا فيه اذ لو حل في شي لكان مفتقرا الى ذلك الشي ولو كان كذلك لما كان غنيا عن الشي والتقدير انه غني عنه هذا خلف

قال واذا اثبت الشكل الكري ثبت الدائرة لان الكرة اذا قطعت بنصفين حصلت الدائرة وايضا اذا فرض جسم ممتد مستقيم يلازم احد طرفيه نقطة والاخر يتحرك مستمرا على سطح الى ان يعود نقطته الى مكانها فانها حصلت من حركته دائرة وموجب التفريس من القائلين بالجزء بالخط فيه الى الحل الثلمة ان كان ينسد بصحاح الجواهر فسدت بها فتساوى الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط وان كان باقل من جوهر فانقسم الجزء الذي هو مبنى الخيال واذا ثبتت الدائرة والخطوط ثبت متساوي الاضلاع من المثلث ويجوز دور احد ضلعي العائمة على الزاوية فيتم مخروط **اقول** اما وجود الكرة فقد عرفت الكلام فيه في العلم الطبيعي وقد بين هناك ان جسما بسيطا وان شكله الطبيعي هو الكرة فهي بعض الاجسام البسيطة الا ان يمنع من وجودها مانع خارجي وانت قد علمت استحالة وجود كرة ملاقية لكرة لغير نقطة وكذا الدائرة الملاقية لدائرة لغير كذلك ولما كان الكلام في اثبات الشكل الكري قد مر في الطبيعيات لم يتعرض له ههنا ومن القائلين بتركب الجسم الى لا يتجزى من اوجب ان محيط الدائرة يكون مضرسا وهؤلاء يقولون ان الدائرة المفروضة ليست بدائرة على الحقيقة بل بحسب الحس فقط وهذا التضريس وان كان لازما لمذهبهم فهو سطلح عليهم ايضا وهذا مما يتبين به بطلان تركب الاجسام من الجواهر الافراد لان كل مذهب لزم منه امر لم يرد ذلك الامر ابطال ذلك المذهب فهو باطل فان لازم اللازم لازم وكلما ادى ثبوته الى نفيه فهو منفي اذ لو لم يكن منفيا لكان ثبوت احد النقيضين ملزوما للاخر وهو بين البطلان وانما قلنا ان التضريس في محيط الدائرة لازم لمذهبهم لان الخط المركب من الجواهر الافراد اما ان يمكن جعله دائرة او لا يمكن فان لم يمكن امتنع جعل ذي العرض ايضا دائرة اذ ليس هو على تقدير تركب الجسم من الاجزاء المذكورة الا مجموع خطوط واذا امتنع جعل الواحد منها دائرة حقيقية امتنع جعل الواقي والمجموع حينئذ لا يكون ما يحس دائرة دائرة حقيقية وكل ما لم يكن دائرة حقيقية ففي بعض اجزاء محيطه نتو وفي بعضها انخفاض وذلك هو التضريس وان امكن جعل الخط المذكور دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه

وهذا اول ما قيل خط لان من قال بالخط فاستشعر قوله بالنقطة توجد بشرط لا شي وهو محال واما هذا فانه يدل على ان الخط الذي هو نهاية السطح الذي في الجسم يحدث منه دائرة وهذا انما يمكن لا بشرط شي والخط مخصص لا بشرط شي ٥ ع

ومن الدائرة حقيقة ٥

من الاجزاء

المراد بالظاهر السطح الظاهر وهو ما يلي خارج الدائرة وبالباطن السطح الباطن وهو ما يلي مركز الدائرة لان الجزء لا بد له من سطحين والسطح الباطن لجزء ملاق لسطح ظاهر لجزء آخر تحته فالسطح الظاهر لهذا الجزء ملاق ايضا كما لان السطح الباطن بان لا يكون بين السطحين حشو اصلا فيكون السطح الظاهر مطابقا للسطح الباطن فيكونان متساويين في المساحة فاذا انضم اليه جزء آخر تحت السطح الباطن لهذا الجزء ملاق للسطح الظاهر للجزء المذكور حاله انما نقول كما قلنا في الجزء المذكور في الجزء ايضا بعينه حتى يلزم ان يكون دائرة صغرى مساوية في المقدار لمنطقة معدل النهار وهو باطل بالضرورة ٥

٢٠١

كما لا تلاقت بواطنها او لا يتلاقى كذلك فان تلاقت كان مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا انضم اليه خط آخر هو دائرة ايضا كان حكمه هذا الحكم فساوى ظاهره باطنه المساوي لظاهر الدائرة المحاط بها وكذلك اذا انضم دائرة اخرى ثالثة ورابعة كذلك الى دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم ومع ذلك فلا يزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة المفروضة اولا وان لم يتلاق ظواهر اجزائها كتلاقي البواطن منها لزم حصول الفرج فيها موجبا لتضريسها وهو المطلوب وانما قلنا ان هذا التضريس يبطل مذهبهم لان محل الثلمة لا يخلو اما ان ينسد بصحاح الجواهر الافراد او لا ينسد بصحاحها فان انسد بصحاحها فسواء كان ما يلي به الثلمة واحدا او اكثر فانه اذا انسدت به استوى محيط الخط وكانت الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط حينئذ متساوية فحصلت الدائرة الحقيقية وهو خلاف ما ذهبوا اليه وان لم ينسد بصحاحها فسواء انسدت ببعض واحد او بواحد فما زاد مع بعض آخر فان ذلك يقتضي انقسام الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون الجوهر الفرد جوهرا فردا وكان مبنى خيالهم في ابطال وجود الدائرة الحقيقية انه جوهر فرد هذا خلف واذا ثبت الدائرة والخطوط ثبت المثلث المتساوي الاضلاع بالشكل الاول من كتاب الاصول لاقليدس وهو مشهور لا حاجة الى بيانه ههنا فيثبت الكرة تثبت الدائرة وبثبوت الدائرة ثبت المثلث المتساوي الاضلاع وبسوية ثبت المخروط على الوجه المبين في الكتاب **قال** والوجود والعرضية دريت انها غير ذاتيين للماهيات والوجود يقع بالتشكيك على الواجب اولى واول ثم على الجواهر ثم على الباقي الذاتي والغير الاضافي منه ثم ومن الكم ما لا يصدق على جميع الكيف اذ من الكيفيات علوم والحقيقة اعتبار ذهني يقال على المقول عليه بعد الوجود وان كان مفهومه معقولا قبلهما **اقول** الذي علم به ان الوجود والعرضية غير ذاتيين للماهيات التي يقالان عليها انا نتصور بعض الماهيات ونشك في وجودها وكذا نتصور بعض الماهيات ونشك هل هي جواهر ام اعراض ولهذا نفتقر الى اقامة البرهان على عرضيتها والماهية لا تكون معلومة وذاتياتها مجهولة واعلم ان هذا يعني ان الجوهر ليس بجنس والذي فان من شك في عرضية شي فقد شك في جوهريته ايضا والوجود يقال على ما تحته بالتشكيك وهو يقال على بعض ما يقال عليه اولا وعلى غيره بواسطة كما يقال على الواجب الوجود لذاته اولا وعلى الممكنات ثانيا ثم كونه للجواهر قبل كونه للاعراض وله ايضا في الكمال والنقصان مراتب اعلاها هو الوجود الواجبي وهو الذي لا اكمل ولا يتصور ان يكون اتم منه ولا اكمل بل كل ما هو الكمال الذي لا يتناهى ويتناهى بيان ذلك على الاستقصاء ثم وجود الجوهر اكمل من وجود العرض ووجود الجواهر

اي الى ان ينتهي الى دائرة مساوية لدائرة الفلك الاعظم ولا يكون اجزاء محيطها ازيد من اجزاء محيط الدائرة الاولى وذلك ضروري البطلان

ايضا تتفاضل في الكمال والنقص فوجود الجواهر العقلية اتم من وجود الجواهر النفسية
الذي هو اتم من وجود الجواهر الهيولانية ولكل منها مراتب كثيرة في ذلك ثم وجود العرض القار
الذات اكمل من وجود الغير القار الذات ووجود ما ليس باضافة من اقسام القار الذات
اكمل من وجود الاضافة من اقسامه وحوله ومن الكم ما لا يعلم على جميع الكيف اذ من الكيفيات علوم ولم علم
ان بعضهم ذهب الى ان الكمية اعم وجودا واقدم من الكيفية فان العدد هو من الكم لا يفتقر في
الوجود على الامور المادية بل يعرض للمفارقات التي لا يعرض لها الكيف والامر غريب عن داتها وصاحب
الكلام ابطل هذا الراي فان المفارقات لها علوم والعلوم من مقولة الكيف ولقائل ان يقول على هذا الكلام
ان علوم المفارقات من الكيفيات بل العلوم التي هي من الكيفيات هي العلوم الزائدة التي هي صور منطبعة
الذات واما ما عداها فغير مسلم انه من الكيف ونحوه انك ان فيها بعد ... والحكم اعتبار دهني يقال على
المقول عليه بعد الوجود بعدية الوجود وان كان مفهومه معقولا قبلها فاعلم ان الذات قد يقال ويعني به
الماهية الواقعة في الاعيان حتى ان الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لا يسمى ذاتا بل يسمى ماهية وهذه
الماهية العينية يسمى الذي في العقل منها حقيقة والحقيقة والذات والماهية من حيث عمومها لا من حيث
انها حيوان او حجر مثلا هي من الاعتبارات الذهنية لكنها مقولة على الخصوصيات عن هذا اصله في
الوجود والحقيقة منها هي حقيقة لا من حيث هي انسان او فرس او غيرهما فما هي اعني الحقيقة مقول عليه
انما يقال عليه بعد وجوده فلا يقال حقيقة الانسان او حقيقة الحجر الا بعد وجود الانسان والحجر ومفهوم
الخصوصيات التي يقال الحقيقة عليها معقول قبل الحقيقة والوجود فانه لا يقال له حقيقة الا بعد كونه
انسانا او فرسا او ما يجري مجراهما فالحقيقة من حيث هي حقيقة من المعقولات الثواني وربما قيل حقيقة
اخرى كالحقيقة التي تقال بازاء المجاز وكالحقيقة التي هي عبارة عن مطابقة الاعتقاد للامر نفسه
قال خالية واشارة واذ علمت ان الاربعة لها مفهوم وهو من الكم المنفصل فصورتها في المدرك
منك ان كانت جسما فهي ممتدة باستداده ما الكم المنفصل صورته تكون طابقت المتصل هذا محال
فمدركها غير جرمي ولكن هذا الكلام من البراهين العرشية على وجود النفس اقول لو انه ذكر هذا
عند الكلام في اثبات تجرد النفس من العلم الطبيعي لكان انسب فانه عين هذا الموضع وتقريره
انا اذا علمنا نوعا من انواع الكم المنفصل كالاربعة مثلا فلا بد وان ينطبع صورة ذلك النوع في المدرك منا
لما علمت ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا لا بد فيه من حصول صورة المدرك في المدرك
فمحل تلك الصورة اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا لا جائز ان يكون

جسما او جسمانيا والا لكانت تلك الصورة منطبقة على الكم المتصل وكل ما انطبق على الكم المتصل فهو
متصل فيلزم ان يكون صورة الكم المنفصل كما متصلا هذا خلف فمحلها الذي هو النفس اذن ليس بجسم ولا
جسماني وذلك هو المراد قال التلويح الثاني في الكلي والجزئي والتمام والنقصان
والاعتبارات العينية والذهنية والموجود ينقسم الى الكلي والجزئي وقد عرفتهما وليس الانسانية
الكلية معنى واحدا عاما موجودا بعينه في الجزئيات فان هذا الانسان عن ذلك الانسان لو كان في
كل واحد منها فكان اذا بطل بطل جزؤها فما بقيت انسانية وليس كذلك بل في كل شخص انسانية
تامة ما يلزم عدم الاخر وفي الذهن ما لم يلزم عدمه ايضا فلكل انسانية مخصصة اقول اما
تعريفا الكلي والجزئي فقد مر في المنطق وليس الكلي معنى واحدا عاما موجودا بعينه في الجزئيات
التي كلية بالنسبة اليها كالانسانية واحدة بالعدد موجودة في زيد وعمرو وخالد وبكر اذ
لو كانت واحدة بالعدد موجودة في الجزئيات لكانت اما في كل جزئي بعض الانسانية او كلها او
لا كلها ولا بعضها فان كان في كل جزئي بعضها فاذا عدم ذلك الجزئي بكليته فقد عدم جزء تلك الانسانية
الواحدة واذا عدم جزء الشيء فقد عدم ذلك الشيء المركب منه ومن غيره فيلزم انه اي جزئي عدم من سائر
كلي فقد عدم ذلك الكلي وظاهر ان الامر ليس كذا وان كان في كل جزئي كل الانسانية مثلا مع ان بعض
الاشخاص اسود وجاهل وبعضهم ابيض وعالم فالشيء الواحد اسود وابيض وجاهل وعالم وذو رجلين
وغير ذي رجلين على حسب اختلاف الاشخاص في الصفات المتباينة وهو بين البطلان وان لم يكن في
كل جزئي لا كل تلك الانسانية الواحدة ولا بعضها فان لم يوجد في ذلك الجزئي انسانية اخرى غيرها
بالعدد لم يكن ذلك الشخص انسانا وبطلانه ظاهر فلم يبق الا ان في كل شخص من اشخاص الناس مثلا
انسانية تامة مغايرة للانسانية التي في غيره بالعدد فاذا عدم ذلك الشخص فقد عدمت انسانيته
الخاصة واذا عدم ما عداه من الاشخاص فالانسانية المخصصة به لا تنعدم بعدمها او لتلك الاشخاص
الغير والانسانية الموجودة في الذهن لا يضرها عدم شيء من اشخاص الناس الخارجية ايضا
فلكل شخص من الاشخاص الداخلة تحت الانسانية الكلية انسانية تخص ذلك الشخص وكذا كل كلي تحته
اشخاص وبعض الاقسام المذكورة في هذا الدليل غير مذكور في الكتاب لظهورها قال والكلي
انما هو في الذهن وهو ما اخذ من الصورة من جزئي طابقته وغيره كقطعة اخذت من شمع شيء لم يختلف
بورود اشباهه فمعنى اشتراكها فيها مطابقتها لها والعموم والخصوص والكلية والجزئية عرفت انها
عوارض الماهية من حيث معقولها وهي صالحة من حيث هي لحمل كل وصفه عليها اقول .

كل ما يقع في الأعيان فله هوية مخصصة متشخصة ما نعه من وقوع الشركة وكل ما هو كذا فليس بكلي
فكل كلي فهو ليس في الأعيان فلا يخلو إما أن يكون في الأذهان أو لا يكون فإن لم يكن تعذر الحكم عليه
إذ العدم الصرف يمتنع الحكم عليه وبه لكنه يمكن الحكم عليه فهو إذن في الذهن ولا يعارض هذا
بأن كل ما هو في الأذهان فله هوية متخصصة بالانطباع في الذهن وبأنها لا تشاركها وبأنها تمنع
انقسامها ونحو ذلك وهي متشخصة أيضا وإلا لما امتازت عن صورة أخرى لنوعها يحصل في ذلك الذهن
أو في ذهن آخر وهذه كلها زوائد خارجة عن الماهية لاحقة بها عن واحقة لها إن منعت الماهية
الخارجية عن أن يكون كلية وجب أن يمنع الماهية الذهنية أيضا عن ذلك وكل ما هو في الذهن غير كلي
فكل كلي فليس في الذهن وإذا لم يكن في الذهن فهو في الحس لامتناع الحكم على العدم الصرف
فيقع التعارض في الأحكام وهو محال وحله بأن بدأ العزو وهو أن الماهية الذهنية هي مثال
وليست مثالا في الوجود لكن ماهية أصلية بنفسها بل هي محمولة على أن تكون مثالا لغيرها
ولا كل مثال بل مثال أدرك أي سواء كان الخارجي متقدما عليها ويسمى علم ما بعد الكثرة أو متأخرا
عنها ويسمى علم ما قبل الكثرة والذي في الأعيان إنما لم يكن كليا لأن له هوية متشخصة غير مثالية
والكلي الذي قد ثبت أنه لا يكون إلا في الذهن هو الصورة المأخوذة في الذهن من جزئي طابقت
تلك الصورة له ولغيره من جزئيات ذلك الكلي كصورة الإنسانية المأخوذة من زيد المطابقة له وللباقي
من أشخاص الناس فإذا حصل من زيد صورة لم يحصل من خالد إذا أدركناه بعده صورة أخرى بل التي
في الذهن مطابقة لها ولغيرهما من الأشخاص ولو سبقت الصورة التي من خالد إلى الذهن لكانت
هي هي وهو مثل ذلك شمعة حصل فيها نقش من طابع فإذا أورد على تلك الشمعة أشباه ذلك
الطابع لم يكن الحاصل في الشمعة إلا النقش الحاصل أولا وأي تلك الأجسام أخذت تلك
الشمعة منه رسما لم يفترق الحال في ذلك الرسم ومعنى اشتراك الكلي مطابقة الصورة الذهنية
لكل جزئي وجزئي والماهية من حيث هي هي لا تقتضي أن تكون عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية
ولا واحدة ولا كثيرة وهذا كالإنسانية فإنها من حيث هي إنسانية ليست بشيء من هذه الأشياء
ولو كانت بما هي إنسانية تقتضي العموم لما عرض لها الخصوص البتة وبالعكس وكذا الكل والجزء والواحد
من المتقابلين فإذا سئل هل الإنسانية واحدة فيجاب ليست الإنسانية من حيث هي إنسانية
واحدة ولا تصدق أن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا واحدة إذ لو كانت من حيث هي لا واحدة
لما كانت واحدة البتة فالعموم والخصوص والكلية والجزئية وأمثالها عوارض لاحقة من حيث منعتها

والماهية صالحة لحمل العموم وقسيمه الذي هو الخصوص عليها ولحمل الكلية وقسيمها الذي هو
الجزئية عليها وهي في نفسها وإن كانت معراة من حيث المفهوم لكل واحد من المتقابلين فهي
لا تخلو عن أحدهما **قال** والكلي تكثره في الأعيان لا بد وأن يكون فيما يقع بالتواطؤ لئلا يلزم
فإن أربعة من الماء والطير اختلف عدد لهما بهما وهذه الأربعة غير تلك فلو كان كونها هذه
لمطلق الأربعة لكانت هي هذه وليس فلو أن المحل من الماهيات تعاورها باختلاف حواملها
أو بالزمان أن يتخذ المحل كسواد من حيث في محل واحد ولكن أحدهما بعد الآخر ومن هذا نعلم أن الأحوال
لمثلي صورة أو عرض في محل العدم المميز بالحامل والزمان **سؤال** ولا يكون أحدهما حاصلا في
زمان حر والآخر في زمان آخر فاجتمعا **جواب** إضافات الأزمنة المميز الحاصل بعدهما لأنها إذا
بطل بطلت الإضافة إليها الأوان بطل الجمع زمانه فلا يجمع بين ما بعده **أقول** إذا وجد من جزئيات
الكلي في الأعيان أكثر من واحد فتلك الجزئيات المتكثرة في الخارج إما أن يكون بينها اشتراك في أمر
أو لا يكون فإن لم يكن فالامتياز بتمام الماهية وإن كان بينها اشتراك فإما في أمر ذاتي فقط أو عرضي
فقط أو فيهما فإن كان الاشتراك في أمر عرضي فقط فالامتياز بتمام الماهية أيضا وإن كان
في أمر ذاتي سواء كان مع ذلك في عرضي أيضا أو لم يكن فالتمييز إن كان بوجدانا هو من جوهر المتميز
أو عدمه فالامتياز بالكمال والنقصان والانفكاك الذاتي إما نفس الماهية أو داخل فيها والأول
نفسها فالامتياز بأمر عرضي وإن كان داخلا فيها فإما جنس وإما فصل والأول لا يكون فصلا بعد
ما فرض أنه مشترك فيه فهو إذن جنس وكلما كان الاشتراك بجنس فالامتياز بفصل لا محالة فالامتياز
كل من المتباينين عن الآخر بأحد أمور أربعة بتمام الماهية وبالكمال والنقصان وبالعرض وبالفصل
وإذا عرفت هذا فقوله فيما يقع بالتواطؤ أخرج به ما امتاز بتمام الماهية وما امتاز بالكمال
والنقصان إذ كل منهما لا يقع على أفراده بالمتواطؤ أما الأول فلأنه ليس هناك معنى مشترك ليكون
له جزئيات يقع عليها بالتواطؤ أو بعدمه وأما الثاني فلأنه مقول على ما تحته بالتشكيك وقوله
لئلا يلزم ينبغي أن يفهم من الزائد ما هو أعم من الزائد في الأعيان أو في الأذهان فإن الفصل
ما يزيد ذهنا ولا يزيد عينا وهو من المميزات إذا كان الاشتراك في جنس وقوله فإن أربعة من
الماء والطير اختلف عددا بهما يريد أن العدد الذي هو الأربعة المحدود بها الماء خالف العدد
الذي هو الأربعة المحدود بها الطير ولم يخالف هذه الأربعة لتلك في العدد ولا في الأربعية بل إنما خالفتها
بأن هذه ماء وتلك طير لا غير وكونها كذلك هو أمر زائد على طبيعة الأربعية عرضي لها غير لازم لماهيتها فقوله

فلو كان كونها هذه بطلوع الاربعه لكان شيء هذه وليس معناه انه لو كان امتياز هذه الاربعة بكون الاربعة
بمجرد الاربعيه المشترك بينها لكان ما به الامتياز مشتركا فانه هذا خلف و انما قلنا انه مشترك على هذا
التقدير لان الاربعه التي هي هذه المعينه لو كان كونها هذه المعينة لانها اربعة لوجب في الاربعة الغير
المشارك لها في الاربعه ان يكون هذه المعينة ايضا فلم يكن لغيرها وذلك خلاف الفرض وحاصل السوال
المذكور انه لم لا يجوز ان يكون شيئا الماهية ذوات المحل متعين في محل واحد في زمان واحد اذا
كان زمان حدوث احدهما في ذلك المحل مغايرا لزمان حدوث الاخر فيه كسوادين في محل واحد حصل
احدهما فيه عام اول والاخر في هذا العام ثم استمرا فيه بعد ذلك فكانت ازمنة الحدوث هي المميزة لهما
وجوابه انه لو جعل المميز لاحدهما عن الاخر هو اضافة حدوث هذا الى الزمان واضافة حدوث
هذا الى غيره لبطلت تلك الاضافات عند بطلان الازمنة التي هي اضافات اليها واذا اعدمت الاضافات
بعد عدم التميز اذ التقدير ان الاضافة هي المميزة واذا عدم المميز فلا يتميز هذا لو بقي الذي فرض
تميزه بعد بطلان الزمان واما اذا لم يبق بعد بطلان الزمان الذي نسب حدوثه اليه بل بطل مع بطلان
ذلك الزمان فلا يجتمع مع الذي حصل في زمان بعده لكن الزمان الذي بطل قال فاذا كان الزمان مما يمتاز
به المثلان فلا يتصور اعادة ما انعدم لان الكائن في الزمان الثاني غير الكائن في الزمان الاول فكل واحد
منهما تشخص بزمانه وان قيل يعاد الاول باعادة زمانه قيل ان الزمان ان اعيد فيكون للزمان زمان
من زمانين قبل وبعد ويكون للزمان زمان الى غير النهاية وهو محال اقول قد احتجوا على هذا المطلوب
بعدة حجج واجود ما وقفت عليه منها هو ما ذكره في هذا الكتاب ووجهان اخران خارج هذه الدليل
وما عداها مما وقع الي غير خال عن شوائب الشبه فالوجه الاول من الوجهين هو ان الواقع بتشخصه
اذا فرض عوده بعد العدم اما ان يكون هو هو باعتبار ماهيته المطلقة او باعتبار امر ما كان
الاول وكل ما شاركه فهو هو وذلك محال وهذا كالسواد الذي فرض عوده بعد عدمه فانه
لو كان هو ذلك الذي عدم لكونه سوادا لكان كل سواد هو ذلك المعدوم وهو ظاهر البطلان
وان كان الثاني فذلك الامر ان كان هو المحل لزم ان كل ما حصل في ذلك المحل فهو هو وبطلانه
ظاهر وان لم يكن هو المحل فلا يخلو اما ان يكون مغايرا لتفاوت الاشارة الى هويته حالة العدم
او لا يكون مغايرا لها والاول يقتضي عدم الفرق بين المعاد والمستانف وجوده في نفس الامر
فيكون كل معاد هو مستانف الوجود وكل مستانف الوجود معادا وهو محال والثاني يقتضي
ان هوية الشيء حال عدمه موجودة وهو بين الاستحالة والوجه الثاني هو ان ما زال عن الوجود

لو اعيد بعينه لكان وجوده الثاني اما نفس وجوده الاول او غيره فان كان نفسه لم يكن موجودا
بوجود ثان فلا يكون معادا وقد فرض انه معاد هذا خلف وان كان غيره فاما ان يحصل لمحله
استعداد الوجود الثاني او ما حصل فان لم يحصل كان اختصاصه بالوجود الثاني دون الاول ترجيحا
من غير مرجح وهو محال وان حصل له استعداد ذلك الوجود الثاني مع ان ذلك الاستعداد لم يكن حاصلا
ثم حصل فقد عرض للمعاد عارض لم يحصل للاول فلا يكون ذلك المعاد معادا بعينه وهو خلاف
الفرض وقد احتج المجوزون لاعادة المعدوم بعينه وهم فرقة من المتكلمين بان المعدوم لو امتنع
عوده بعينه لكان امتناعه اما لذاته او للازم ذاته او لعارض مفارق لذاته فان كان لذاته
او لبعض لوازمها لزم ان لا يوجد اصلا وان كان لعارض مفارق فذلك العارض يمكن زواله فيبقى
بحسب ذاته ممكن العود وقد فرض امتناع عوده هذا خلف والجواب اما اولا فلانه لو كان
الامتناع لذاته او لوازمها لما وجد اصلا فانه من الجائز ان يمتنع وجوده الثاني ويمكن وجوده الاول
فان الامتناع انما هو لمعنى العود لا لمعنى الوجود كيف كان ثم ليس كل عارض يمكن زواله فان من عوارض
الماهية ما لا يمكن زواله عن الشخصية واعتبر بتخصص السواد الحتي بمحل معين كيف انه من عوارض
ماهيته وهو لا يفارق تشخيصه ومنهم من ادعى البديهة في امتناع عود المعدوم وزعم انه يكفي فيه التنبيه
والاخطار بالبال بعد تصور مفهوم العود على وجهه وذلك في الاذهان المتوقدة عن بعيد قال
فصل والفصل علمت انه لا يقوم حصة الجنس بل وجدا يخصصه والنوع البسيط ما ليس فيه
جعلان جعل لجنسه وجعل اخر لفصله والغير البسيط ما يعتبر فصله جواب ما هو لكن لجنسه وفصله
جعلان كالصورة الحيوانية ما جعلها ووجودها ليس جعل حقيقتها في الاعيان بل ينبغي ان يحتمم
في الاعيان والحيوانية غير ماهيته والامور الزائدة على الماهية اذا لم يقتضها الماهية لذاتها فلحوقها
بها لعلة وكل عرض تعلل اما بالماهية كالزوايا الثلث للمثلث فانها لو امكنت نسبتها اليه لا لغرض
دونها وستحيل ولو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة اليه وقد بطل وبين حادثه فممكنة ما لمرجح والحب
نفس الماهية واما ان يعلل بخارج الماهية اذ لو وجب بذاته ما انضاف الى غيره عرضيا لم واذ لم يرجح
نفس الماهية بعين تغيرها لانك ستعلم ان الممكن لا بد له من مرجح اقول قوله بل وجد يخصصه يريد
بل هو مقوم لما يخصص به من الجنس كالحيوان الذي في الانسان فان الناطق الذي هو فصل الانسان مقوم
لحصة الحيوان بل لوجوده ولا لوجوده كيف كان بل لوجود الحيوان المتخصص بالناطق وهو حصة الانسان
من الحيوان قوله لو امكنت نسبتها اليه لا لغرض دونها يريد لو كانت الزوايا الثلث نسبتها الى المثلث

امكانية لامكننا ان نفرض المثلث بدون فرض الزوايا المذكورة لان الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال والا لم يكن ممكنا ما ذا الممكن بالنسبة اليه كان لنا فرض ما هو ممكن له وعوضه ويستحيل بشرط ذلك الى بطلان الثاني لابطال المعدم من الشرطية المذكورة وقوله ولو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة اليه وقد يبطل يريد ان هذه الزوايا لما بطل امكانها بالنسبة الى المثلث وحصل لا يكون واجبة بغيره اذ لو وجبت بغير المثلث لامكنت بالنسبة الى المثلث لكن قد بطل امكانها بالنسبة اليه فبطل وجوبها بغيره قوله وهي حادثة ممكنة فالمرجح والموجب نفس الماهية يريد انها لما لم تجب بغير ماهية المثلث وجب ان تكون مترجحة وواجبة بها اذ لو لم يجب بها ولا بغيرها لما كانت ممكنة في نفسها لكنها ممكنة فهي لا بد ان تكون واجبة باحدهما واذ ليس وجوبها بغير الماهية فوجوبها بنفس الماهية ودليل امكانها حدوثها فان كل حادث ممكن اذ لو كان ممتنعا لما وجد ولو كان واجبا لما كان له حالة عدم فلم يكن عدمه سابقا على وجوده فلم يكن حادثا وفرض انه حادث هذا خلف قوله اذ لو وجب بذاته ما انضاف الى غيره عرضيا له واذ لم يترجح بنفس الماهية فتعين بغيرها معناه ان كل عرضي لا يعلل بنفس الماهية فيجب تعليله بغيرها اذ لو لم يعلل بالغير ما لم يكن واجبا او ممكنا لا جائز ان يكون واجبا والا لكان مستقلا بقوامه عن مفتقر الى محل يقوم فيه فلم يكن عرضيا اذ لا نريد بالعرضي ههنا ما هو مقابل الذاتي فقط بل وما هو مع ذلك حال في الماهية التي هو عرضي بالنسبة اليها اذ كل ما هو حال بالغير فهو مفتقر الى ذلك الغير ولا شيء مما هو مفتقر بواجب فكل عرضي بهذا المعنى ليس بواجب فهو اذن ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح كما ستعلم فيما بعد وذلك المرجح اما نفس تلك الماهية او غيرها واذا لم يكن المرجح هو نفسها فلا محالة ان المرجح هو غيرها لاستحالة مرجح خارج عن القسمين **قال** ضابط فيما يجب فيه النهاية وفيما لا يجب وهو طور يتيسم آخر سمعناه من امر سيأتي كل عدد احاده موجودة معا وله ترتيب وضعي او طبيعي تحقق فيه النهاية اما الترتيب الوضعي فكما للاجسام وسنورد برهانه واما الطبيعي فكالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات الموجودة المترتبة معا فانا اذا اخذنا سلسلة موجودة غير متناهية مرتبة بين لنا ان نحذف في العقل من بين اي عددين اتفق عددا متناهيا ونوصل على الترتيب فنأخذ السلسلة معه ثانية لكن ح ودونه آخر ولكن ت ما ما ان يكون في مقابلة كل واحد واحد من اعداد ت من اعداد ح واحد وحينئذ ح وهو محال اذ زاد ح بالقدر المحذوف فلا بد من التفاوت وليست في وسط الترتيب لفرضه وصلا وكل تفاوت عن واقع في وسط فهو من جانب فاستحرت سلسلة ح وت انتهت دونها

وزاد عليها ح بالقدر المساوي وما زاد على المساوي متناه فهو متناه وسيعمل ايضا ههنا البرهان العرشي وهو ان بين كل واحد واحد من الاعداد اما ان لا يساوي فيتحصر بين حاصرين مترتبين فيمتنع او يساوي فلا يتجاوز على الترسل الا ويتم ويبين اي واحد كان من الترتيب مساسا فالكل متناه والقاعد الاصل الشرطي من الوجود معا والترتيب ليس لهذا البرهان اليه سبيل ولا تحب فيه النهاية كالنفوس البشرية الموجودة معا دون الترتيب او الحركات التي تتلاحقها **اقول** ان اللانهاية الذي هو من خواص الكم ليس المراد به سلب النهاية مطلقا بحيث يكون التقابل بين النهاية واللانهاية تقابل الايجاب والسلب كالفرس واللافرس لانهما لا يخلو عنهما شيء من الموجودات وبهذا المعنى يصدق ان الواجب الوجود لذاته لا نهاية له اذ هو مسلوب عن المعنى الذي لاجله يقال للشيء انه متناه وذلك المعنى هو الكم والنقطة عن مساحة بهذا المعنى ايضا بل المراد باللانهاية التي هي من خواص الكم هو سلب النهاية عن المعنى الذي يصدق عليه ما لاجله يصح ان يقال انه متناه ولا يصدق ذلك الا على الكم او على ذي كم ومعنى اللانهاية كون الشيء اي قدر او مبلغ اخذت منه وجدت قدرا آخر ومبلغا آخر خارجا عنه من غير حاجة الى العود والعدد للمتصل والمبلغ للمنفصل وتقرير البرهانين التطبيقي والعرشي كتقريرهما في تناهي الابعاد من العلم الطبيعي وهما لا يتمان الا فيما يوجد فيه الشرطان اما الشرط الاول وهو وجود الاحاد معا فلانه لولاه لما حصل التطبيق في البرهان الاول بمعنى مقابلة كل جزء من احدى الجملتين بجزء من الجملة الاخرى في نفس الامر ولما انحصر ما لا يتناهى بين حاصرين او كان ما بين اي واحد كان واي واحد كان متناهيا متناهي نفسه في البرهان الثاني واما الشرط الثاني وهو ترتيب الاحاد فلان التطبيق معناه مقابلة الجزء الاول من الجملة الناقصة بالجزء الاول من الجملة الزائدة والثاني بالثاني وهذه بالثاني وتلك والثالث بالثالث والرابع بالرابع وهلم جرا وهذا فلا يتصور من غير ترتيب وكذا انحصار المتناهي غير المتناهي بين حاصرين وبالجملة فكل ما ليس لاحاده موجودة معا وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع حاصل فلهذا اوجب اعتبار الشرط معا وقوله كالنفوس البشرية الموجودة معا دون الترتيب فاعلم ان هذا المثال لا يصح التمثيل به الا على تقديرات منها ان لا يكون للنوع الانساني ابتداء زماني بل قبل كل شخص منه شخص آخر الى الابد ومنها ان نفس الانسان بعد مفارقتها البدن لا تتعلق الى بدن آخر انساني ومنها ان النفس الانسانية لا تعدم فانه يلزم من صدق هذه التقديرات الثلث اجتماعا صدق لا نهاية النفوس البشرية المفارقة للابدان في كل زمان وزمان وحتى لم يصدق ولعله

كالخط الغير المتناهي مثلا فانا اذا اخذنا منه ذراعا او ذراعين او عشرة اذرع فان بعد الاخذ شيء مبلغ خارج من غير ان نرجع في الاخذ الى ما اخذناه اولا واتما فالمعنى غير حاجة الى العود لتجزية الخط المتناهي كعشرة اذرع فانا اخذنا فانه غير ان نقطع قدرا ثم قدرا الى ان ننتهي لم يبق قدر ايضا خارج عما اخذناه فلا نرجع لتجزية ثانية وثالثة الى المساحات الغير المتناهية فانا كلما اخذنا منه شيئا بقي شيء خارج بل لا يكون بواسطة العود

من هذه الجملة لم يلزم صدق لا تناهيها واعلم ان هذه النفوس ليست معدودة لا في الوجود الخارجي
ولا في الوجود الذهني اما في الوجود الخارجي فلان الذهن لا يتصور ما لا نهاية له بالكنه فلا يكون
قابلا للمساواة والتفاوت ولان هذه ان استوفت عقود الاعداد وما زاد عليها لم يبق داخل
في العدد فلا يكون لكل معدودا وان لم تستوف عقودها فليست لا متناهية وقوله او الحركات التي
تحلل اخرها يريد بذلك الحركات الماضية التي لا اول لها فانها تخالف النفوس البشرية الغير المتناهية
في ان تلك احادها معا وليست بمترتبة وهذه احادها مترتبة وليست معا واعلم انه اذا
قيل للحركات الماضية انها غير متناهية في الخارج فهذا انما يصح بمعنى السلب لا بمعنى العدول فانها المجموع
لما لم يصدق عليه انه متناه او غير متناه فان الايجاب المعدول يستدعي وجود موضوع في الخارج
ان كان الحكم ثبوت المعدول له كذلك وما ليس احاده موجودة معا فلا مجموع له في الخارج على
التعميم **قال** فصل ولما انساق الكلام الى ههنا فيعمل ههنا ان في الاعتبارات الذهنية فان في
الامور ما يزيد على الماهية ذهنا وعينا ومنها ما يزيد ذهنا فقط **القسطاس الاول** اخذنا في
الوجود العيني امتدادا طويلا معينا بثلثة اذرع مثلا سميناه ب وكل ما ساواه ج على انه
اسم لكل ما مقداره كذا امتدادا دونه وسميناه د وما ساواه ت ح اخذنا صورته
الكلية في الذهن الواقعة بالتواطؤ على جزئياته وت كذلك واخذنا في الذهن الامتداد المطلق المقول
على ج وت وعنينا بها مطابق الامتداد المطلق جزئيات ج وجزئيات ت الكمية وطابق ج جزئياته
وت جزئياته فاقول جزئيات ج في الاعيان ليس فيها جزءان طابقها الامتداد بجملة والجسمية
بالاخرى بل هو امتداد واحد في الاعيان بثلثة اذرع وطابق الامتدادية لذاته والجسمية انضاف ليس
شيء منه طابق الامتدادية عن ما طابق الجسمية في الاعيان سؤال فيه امتدادية وزائد جواب
ان كان في الاعيان زائد ايضا امتداد فليت شعري كم الاصل وكم الزائد والكلام عائد اليهما
واما في الذهن فليس مفهوم الجسمية والامتدادية واحدا والا لما امتدادية فيل على ت
فكان كذا ج وليس كذا بل كل حي من الجسم امتداد واحد جسم واحد وشخص واحد ولذات
فعين ههنا ضابطان احدهما انه لا يلزم التغاير الذهني التغاير العيني والثاني ان الجسم
وانه ليس الامتياز بينهما بما وراء الامتداد بل بكمال ونقص في نفسهما وكل كلام
واقع بالتشكيك لا يلزم ان يكون الامتياز بين شخصياته في الوجود بما وراء الماهية كمقدار طويل
وقصير وذكرنا بهما من حيث هما كذلك ليس الطول وراء المقدارية به امتاز عن غيره وكذا

الاشد بما اشتد والانقص بل يجوز ان يكون ثمة مميزات اخرى ولكن حكمت بعدم اللزوم عند التفاوت
اقول ان الامتداد المعين الذي هو بثلثة اذرع له في الذهن اعتبارات ثلثة احدها كونه امتدادا
وهو اعم من كونه ذراعين او ثلثا وثانيها كونه بثلثة اذرع ومن الامتداد المخصص بكونه بثلثة اذرع
وكذا الامتداد المعين الذي هو ذراعان او ازيد او انقص وكل واحد من هذه الاعتبارات الثلث هو
مغاير للاعتبارين في الذهن واما في الخارج فالكل شيء واحد بسيط وهكذا الحال في السواد المعين ففيه
اعتبار العرضية واللونية والسوادية وكونه هذا المعين فان هذه كلها متغايرة في المفهوم الذهني
لا في الوجود العيني فان السواد المعين ليس فيه كثرة في الخارج وليس امتياز البعد الاطول
عن البعد الاقصر كالبعد الذي هو ثلثة اذرع والبعد الذي هو ذراعان بامر وراء البعدية بل بنفس
البعدية فهو امتياز بالكمال والنقص والشدة والضعف وجاز فيما يمتاز عن غيره بانه اكمل
او انقص بان يكون ممتازا عنه بامر اخر لكن اذا وجد التفاوت بالكمال والنقص فالامتياز بغيرهما
لا يجب الحكم به اذ هو غير لازم عند التفاوت بهما بل هو من الامور المحتملة وكان صاحب الكتاب
ادعى البديهة في بساطة امثال هذه في الاعيان وسيأتي براهين على بساطة عدة اشياء لها تركيب
في الذهن دون الخارج وبعد هذا فلا يخفى عليك معاني الفاظ الكتاب **قال** فائدة الوجود زائد
الوجود في الاعيان زائد على الماهية لانا عقلناها دونه لان الوجود ايضا كوجود العنقاء فهمناه
من حيث هو كذا ولم نعلم انه موجود في الاعيان فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا
معا الى غير النهاية وعرفت استحالته سؤال الوجود وكونه موجودا او اصلا مما لغيره منه فله
من ذاته جواب فهمناه مضافا الى الجن مثلا كما سبق ولم نعلم انه حصل بوجود الوجود غيره
كما قيل في اصل الماهية ولو كان موجودا لكونه وجودا فكان لماهيته كذا فلا يتصور ان ينعدم
ثم اذا زاد وجود الوجود عليه فيتسلسل لا يحصل الوجود للشيء الا وان يوجد الفاعل وجود وجوده
وهكذا ما عدا فلا يحدث حادث في زمان الا ويحدث قبله ما لا يتناهى والموقوف على ما
لا يتناهى مترتبا من حاصل بعد لم يحصل ابدا **اقول** ان الوجود اما ان يكون زائدا على الماهية
او لا يكون فان كان فاما في الوجودين او في الذهن فقط فالاقسام ثلثة احدها ان لا يكون زائدا على الماهية
التي يحمل عليها لا في الخارج ولا في الذهن وثانيها ان يكون زائدا عليها في الذهن وفي الخارج معا وثالثها
ان يكون زائدا في الذهن دون الخارج والاول من هذه الثلثة ظاهر البطلان فانه لو لم يكن زائدا
لا في الذهن ولا في الخارج لكان قولنا الانسان موجود نازلا منزلة قولنا الانسان انسان او الموجود موجود

قال

الوجود

ولكان قولنا الخلا ليس بموجود جاريا مجرى قولنا ان الخلا ليس بخلا ثم كيف لا يكون زائدا ومشترك
وخصوصيات الماهيات ليست بمشتركة اما انه مشترك فلانا متى عقلنا ان كذا في الاعيان جزمنا بوجوده
وان لم نعلم انه جوهر او عرض او متحيز او غير متحيز واذا علمنا انه احد هذه الاشياء فلا نعلم ذلك
من علمنا الاول انه موجود واما ان الخصوصيات غير مشتركة فذلك ظاهر وكيف لا يكون زائدا ونحن نعقل
الماهيات مع الشك فيه ونقطع مع الشك في ان المتصف به لها ماهية هو واما الثاني وهو ان
الوجود زائد في الاذهان وفي الاعيان على الماهيات التي يحمل عليها فللقائلين به عدة حجج والتي ذكرها
في الكتاب هي انا عقلنا الماهية دون الوجود وكل شيئين عقل احدهما ولم يعقل الآخر فهما متغايران
في الاعيان فكل واحد من الوجود والماهية مغاير للآخر في الاعيان وهذا هو المراد بقوله انا عقلناها
دونه اي عقلنا الماهية دون الوجود وحذف الكبرى لدلالة العزم عليها واجاب في الكتاب عن هذه
الحجة بانه لو لزم من ذلك ان يكون الوجود زائدا على الماهية في الاعيان للزم ان يكون وجود الوجود زائدا على
الوجود وكذلك وجود وجود الوجود وهلم جرا فلزم عدم النهاية في امور موجودة معا ولها ترتيب وقد مر
بيان استحالته وانما قلنا انه يلزم من ذلك ان يزيد وجود الوجود عليه في الاعيان لانا نعقل وجود العنقاء
مثلا ونشك هل لهذا الوجود المخصوص الذي نعقله وجود في الاعيان ام ليس ولو كان وجود العنقاء
مثلا ووجود وجودها واحدا لاستحال ان نعقل احدهما مع الشك في الآخر كما مر في الماهية المخصوصة
ووجودها من غير فرق ولما قرر الجواب اورد عليه سؤالا وهو ان وجود الوجود ليس زائدا على كونه
وجودا اذ الوجود لا ماهية له وراء كونه وجودا بل ماهيته وذاته انه وجود وغيره من الماهيات فهو
موجود به فالوجود له بالذات لا بوجود زائد عليه ووجود غيره انما هو به وهذا كما نعلم والتعدية
التي للزمان فانها له بالذات اي ليست زائدة وهي لغيره به وجواب هذا السؤال انا فهمنا الوجود
مضافا الى الجن مثلا متصورا وجود الجن ولم نعلم هل لهذا الوجود المضاف الى الجن حصول في
الاعيان او ليس له حصول فيها وحصول الوجود هو وجوده فعقلنا الوجود وشككنا في وجوده
كما نعقل الماهية وشككنا في وجودها فانه كما لزم من نعقل الماهية مع الشك في وجودها كون وجودها
زائدا عليها عينا لزم من نعقل الماهية التي هي نفس الوجود المضاف الى الماهيات مع الشك في وجودها
كون وجود ذلك الوجود مغايرا لذلك الوجود وكذلك الكلام في الوجود الزائد وكذا الى غير النهاية
ولما لم يلزم هذا الامتناع وجودات هي معا في الاعيان مترتبة لا الى نهاية بل الخصم لم يسلم
... الوجود للماهية في الاعيان هو ليسه ولو كان هو عين الكون وجودا فكان للماهية كذا

فلا نتصور ان نعدم سرمدا انه لو كان كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا لا وجودا زائدا عليه
لجاز ان يكون كون الماهية موجودة نفس كونها تلك الماهية فكان كون السواد مثلا موجودا نفس كونه
سوادا واذا كان كونه سوادا او كونه موجودا واحدا فكما لا نتصور انخلاع السواد عن كونه
سوادا فكذلك لا نتصور انه ينخلع عن كونه موجودا وكل ما لا نتصور خروجه عن الوجود فلا نتصور
عدمه البتة ولما لم يكن ذلك جائزا لم يلزم كون الوجود موجودا لكونه وجودا جائزا واذا لم يجز
ذلك فقد بطل السؤال فلو صحت حجتهم المذكورة على زيادة الوجود على الماهية في الاعيان
لوجب ان يكون لكل وجود وجود اخر في الاعيان الى لا نهاية والثاني باطل بما سبق فالمقدم وهو كون حجتهم
صحيحة باطل ايضا ثم ذكر في بطلان هذا التالي وجها اخر وهو انه لو زاد وجود الوجود على نفس
الوجود في الاعيان لما حدث حادث والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية بان الوجود على هذا
التقدير يكون له صورة عينية ولوجود ذلك الوجود صورة اخرى عينية وكذلك لوجود الوجود الثالث
ايضا وكذا في الثالث والرابع متسلسلا الى ما لا نهاية ومن المعلوم ان الذي يحصل الوجود الذي هو الفاعل
ولا يوجد الماهية في الخارج الا بالفاعل اذ هو المحصل لوجودها ولا يحصل وجودها الا بحصول وجوده
ولا يحصل هذا الوجود الثاني الا بحصول وجود ثالث ورابع وخامس وكذا الى غير النهاية فلا يحصل الوجود
لماهية ما الا اذا اوجد الفاعل جملة وجود تلك الماهية ولا يوجد جملة وجوداتها الا بايجاد وجود وجود
وجودها ولا يقف ذلك عند حد ينتهي اليه بل لا تزال اعداد الوجود متصاعدة في الزيادة فلا يحدث
حادث في زمان الا ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى اذ لم يكن المحدث يوجده الا وقد اوجد وجوده
ووجود وجوده وهلم جرا وكل امر توقف وجوده على امور مترتبة غير متناهية وتلك الامور المترتبة
غير حاصلة بعد فان ذلك الامر المتوقف وجوده على وجودها لن يحصل ابدا وهذه قضية بديهية
عند العقل فيلزم ان لا يوجد شيء بعد ان لم يكن البتة واما الحجة التي لم يذكرها في هذا الكتاب وذكرها
في غيره فهي اربعة الحجة الاولى منها انا نحكم بان كل موجود في الاعيان ونفرق بين هذا الحكم و
بين حكمنا بانه موجود في الاذهان ولو لم يكن وجوده في الاعيان والا لم يحصل هذا الفرق وجوابها
انه محكوم عليه من قبل الفرض انه موجود في الاعيان ولو كان للامتناع هوية عينية لاستدعى ثبوت ما يثبت
له الامتناع عينا وكما لا يلزم ذلك في الامتناع فكذا لا يلزم في الوجود الحجة الثانية لو لم يكن موجودا
في الاعيان لكان معدوما فيها فكان المحكوم عليه بانه موجود هو بعينه معدوما وذلك محال وجوابها
انه لا يلزم من كون الشيء موجودا في الاعيان ان يكون لوجوده صورة عينية زائدة على ماهيته

اي ان وجود الوجود لما كان نفس ماهية الوجود فكون كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا واما في سائر الماهيات كالسواد مثلا ليس الوجود نفس ماهيته حتى يكون كون السواد موجودا نفس كونه سوادا بل لما كان السواد غير السواد كان كون السواد اسود هو نفس كونه سوادا لا بسواد هو زائد عليه

وجوده

الذهني

لان وجوده في الاعيان كما انا نحكم بان الخلا ممتنع في الاعيان لان امتناعه حاصل

بل الوجود والعدم اعتباران ذهنيان اشتركا في امتناع وقوع هويتهما عينا ومن الصفات
ما لها وجود في الذهن وفي العين ومنها ما وجودها العيني هو ابدا في الذهن وما يحقق من هذا
القبيل الحجة الثالثة لو كان الوجود اعتبارا ذهنيا فقط لكان للماهية قبل الذهن بها الوجود
صارت موجودة في الاعيان وليس كذا وجوابها انا لا نسلم بل لا يلحقها الذهن الا بما يلحظ صلوحها
لما من الماهيات المخصوصة وللماهيات تخصص الصدق عليه كل اعتبار الحق به كالامتناع وما يجري مجراه
الحجة الرابعة هي ان الماهية التي وجدت ان لم يفدها الفاعل شيئا هو الوجود هي بعد على العدم
وان افادها الوجود فقد حصل لها في الخارج وجود وهو المطلوب وجوابها ان الذي من الفاعل
هو نفس الماهية لان الماهية شيء يفيده الفاعل شيئا اخر والا يفيد شيئا دون ذلك الاخر انما
منقوضة بالوجود فانه ان لم يفده الفاعل شيئا فهو كما كان والا فللوجود وجود الى ما لا نهاية فان دفع
بانه افاد نفس الوجود لا وجودا اخر قيل في الماهية مثله وان جعل ما افاده الفاعل للوجود هو الوجوب
اعيد الكلام الى نفس الوجوب ولزمت المعارضة قال ثم اذا كان الوجود في الاعيان صفة
للماهية فهي قابلة اما ان يكون موجودة بعده فيحصل مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله
فهي قبل الوجود موجودة او معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر واقسام
الثاني باطلة كلها فالمقدم باطل اقول لما زيف الحجة التي هي معتمد القائلين بان الوجود صورة
في الاعيان زائدة على الماهية المتصفة به احد بعد ذلك في بيان بطلان هذه المقالة اذ لا يلزم
من افساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج
عليه فاسدا والبرهان على بطلانه هو ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان فاما ان يكون جوهرا
او عرضا ونعني بالجوهر هاهنا ما ليس في المحل فان كان جوهرا لم يكن صفة للماهية وليس كلامنا
فيه ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذا القسم وان كان عرضا فقابله هو الماهية لا محالة فهذه
الماهية القابلة اما ان يكون بعد الوجود المقبول او قبله او معه والاقسام الثلاثة باطلة فكون
الوجود الحاصل في الاعيان عرضا باطل اما القسم الاول وهو ان الماهية يكون بعده فلانها لو كانت
بعده لكان متقدما عليها وكل ما كان متقدما على الشيء فهو مستغن عن ذلك الشيء فعلى هذا التقدير يكون الوجود
مستغنيا عن الماهية التي فرض انها قابلة له فلزم استغناء الوجود عن قابله فيحصل مستقلا دون
قابله فلا يكون القابل له قابلا له ولا الموصوف به موصوفا به فيكون على تقدير القابلية والصفتية لا قابلية
ولا صفتية هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان الماهية قبل وجودها فهو ظاهر البطلان او معناه

ان الماهية موجودة قبل وجودها وهذا يقتضي اما تقدم الوجود على نفسه او ان قبل الوجود وجودا اخر
ويعود الكلام فيه الى لا نهاية واما القسم الثالث وهو ان الماهية مع الوجود لا قبله ولا بعده فهذا
ينافي كونها موجودة بالوجود بل يدل على انها موجودة مع الوجود لا به فيكون للماهية وجود اخر غير الوجود الذي
كلامنا فيه وذلك باطل قال واذا اتحدت الموجودات شيئا واحدا او ان لا موجود الا واحدا هو
فليس هو اضافة الى امر اخر حتى يقال انه كائن في الاعيان او في الخارج عن الذهن بل ما هيته كما هي اقول
قد ثبت ان الوجود في الاعيان ليس بزائد على الماهية الخارجية وان كان زائدا على الماهية في الذهن
وثبوت ذلك يقتضي ان الموجود ليس مركبا في الخارج من ماهية ووجود بل هو شيء واحد واذا كان واحدا
فليس للوجود في الخارج اضافة الى امر اخر هو الماهية حتى يقال ان تلك الماهية كائنة في الاعيان او كائنة
في خارج الذهن بل ليس الا الماهية الواحدة الخارجية لا غير قال والوحدة ايضا ليست في الاعيان
زائدة على الماهية المقولة عليها فانها ان كانت فهي موجودة واحدة من جملة الموجودات ثانية للموصوف به
فانه كما يقال ذات وذوات كذلك يقال واحد وآحاد وكثرة فيعاد الكلام الى وحدة الوحدة مترتبا
متسلسلا معا سوال وجد الوحدة وحدتها هي جواب وحدة الوجود هو هي لا انها اصلا
واذا قلنا وجه كذا غير ماهيته فانما نعني بحسب التفصيل الذهني واذا قلنا شيء كذا وحدة غير
ماهيته اي لا يتصور في مفهومه ان يفصل الذهن الى وحدة وشيء اخر ولو لم يكن الصعوبة في هذا الا
ان الوجود اذا اضيف الى الماهية واضافته موجودة ولوجودها اضافة مستمرا هكذا الى غير النهاية
لكفى اقول ان الماهية والوحدة اذا اخذتا في الخارج شيئين فهما اثنان احدهما الماهية والاخر الوحدة
التي لها فلكل واحد منهما وحدة فللماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة وحدة اخرى ويعود الكلام في كل
منها متسلسلا فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو محال نشأ من كون الوحدة معنى زائدا على الشيء
في الاعيان فهي امر عقلي واذا كانت الوحدة امرا عقليا فالعدد الذي هو من امثالها يجب ان يكون
عقليا لا وجود له في الاعيان ايضا ومما يدل على ان العدد اعتباري وان لم يكن مذكورا في هذا
الكتاب ما ذكره المصنف في غيره هو ان الاربعة لو كانت عرضا موجودا فاما في الانسان مثلا
فكل واحد من الاشخاص اما ان يوجد فيه الاربعة او بعضها او لا هي ولا بعضها والاول ظاهر البطلان
واما الثاني وهو ان يوجد بعض الاربعة في كل شخص فذلك البعض ليس الا الوحدة واذا لم يوجد في كل
شخص الا الوحدة لم يكن للاربعة من حيث هي اربعة نائبة محل الا العقل واما الثالث وهو ان لا يكون
في كل شخص لا هي ولا بعضها فلا محل لها الا العقل ايضا وذلك هو المطلوب قوله ولو لم يكن الصعوبة

فهذا الان الوجود اذا اضيف الى الماهية فاضافته موجوده ولوجودها اضافة مستمرا هكذا
الى غير النهاية لكنّا نعلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية فله نسبة الى الماهية واذا اقتضى
حكمنا بان الشيء موجود في الاعيان لم يكن وجوده في الاعيان حاصلا فلم يكن وجوده له نسبة الى الماهية
يقتضي ان يكون لتلك النسبة وجود عيني فللوجود العيني نسبة وللنسبة وجود ثابت عيني ولذلك الوجود الثاني
نسبة اخرى ويعلم جرا ويمكنك ان يلزم مثل هذا الالزام في الوجود والوحدة على تقدير كونهما زائدين في الخارج
اذ لو كانا كذلك لكان للوجود وحدة وللوحدة وجود وتسلسل سلسلة اخرى من الامكان والوجود فان
للامكان وجودا وللوجود الامكان امكانا اي لو وجب وجود الامكان لما كان عارضا لكنه عارض فليس بواجب
فهو ممكن فله امكان وكذا تسلسل سلسلة بين الوحدة والوجوب وبين الوجود والوجوب وهذه الآحاد المجتمعة المترتبة ممتنعة الوقوع الى لانهاية
والشيء بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجوب والوجود

قال قرينة والذاتيات في بسائط الانواع
كاللونية في السواد التي لا يجوز فيها ان يقال جعل اللون محل السواد كما لا يجوز ان يقال جعل
سوادا محل لونا المخالفة لذاتيات الغير البسائط الجائز فيها ان يقال جعل جسما مثلا فجعل
حيوانا لا يجوز ان يكون لها وجود غير وجود الذاتي الآخر فان اللونية لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص
السواد وليست مستدعية لماهيتها ولا لازمها فلنا ان نستبقي لونية السواد مع زواله
بخصوصه مقرونة بما خصص بياض كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة بدلها واذ لا يجوز ان يكون وجودان
فهو شيء واحد اقول ان النوع الذي يحصل ذاته في الذهن من اكثر من شيء واحد لا يخلو اما ان يكون ذاتياته
المتغايرة في الذهن متغايرة في الخارج اولا يكون فان لم يكن متغايرة في الخارج بل جعل كل واحد منها هو جعل
الآخر فذلك هو النوع البسيط ومثاله السواد فان ذاته يحصل في الذهن من لونيته وشيء آخر به يمتاز
السواد عن البياض والحمرة وغيرهما من الالوان وليس لما به الامتياز في الخارج جعل غير جعل ما به الاشتراك
كمطلق اللون بل جعلهما في الاعيان الخارجة واحد فلا يقال جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال جعل
سوادا فجعل لونا بل جعله لونا هو بعينه جعله سوادا فكل ما كان هذا اللون فهو هذا السواد
وكل ما لم يكن هذا السواد لم يكن هذا اللون ولا يحتمل هذا التقدير المذكور ان يكون هذا اللون ولا يكون
هذا السواد بل لونا آخر غير السواد او سوادا آخر غير كونه هذا وبالجملة لا يمكن ان ينسلخ عن فصل
السواد الذي به امتاز عن غيره من سائر الالوان ويقترن به فصل آخر غير ذلك او لا يقترن به فصل اصلا بل
يبقى مجردا عن فصل وان كانت ذاتيات النوع متغايرة في الخارج فهو النوع الغير البسيط فذاتيات الانواع
البسائط مخالفة لذاتيات الانواع الغير البسائط في اتحاد الجعلين ومثال النوع الغير البسيط الحيوان
والنفس الحيوانية لكن جعل الجنس بعينه والفصل ايضا واحد فان الحيوان التي في الحقيقة في الجعلين والفصل الذي هو ذو نفس فيها ذو حركة ارادية جعلها واحد حتى بعد
مفارقة النفس لا يبقى تلك الحصة من الجسم المتنوع بل صارت نوعا آخر من المعادن لان تلك الحصة انما كانت موجودة بهذا الفصل هكذا ينبغي ان يحمل
هذا الكلام ويفهم حتى لا يكون مضللا ا ح

اعلم ان الجنس والفصل المحمولات
المواطاة بمعنى ان ما صدق عليه
احدهما بعينه ما صدق عليه الآخر
ووجود احدهما بعينه وجود الآخر
في الخارج وعلى هذا محال ان يكون
جعل احدهما غير الآخر بل المراد
من قول المصنف وان النوع
مبادي الجنس والفصل احدهما غير
مبادي الجنس والفصل متحدة
الجعل والوجود وهذا المراد
من النوع البسيط كاللونية التي
في هذا السواد وجامعية البصر
فانهما مبدآن متحدان في الجعل
والوجود وقد لا يكونان كذلك بل
متحدا الجعل والوجود وهذا هو
المراد بالنوع المركب كالجسمية والنفس
الحيوانية ...
هذا الكلام ويفهم حتى لا يكون

فانه شارك النبات في كونه جسما وامتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعله جسما في الخارج مغاير لجعله ذا النفس
الحيوانية في الخارج واذا زالت عنه النفس الحيوانية بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت و
جسميته باقية ولهذا يجوز ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا فالذاتي الذي هو الجسم وجوده مغاير لوجود
الذاتي الآخر الذي هو النفس الحيوانية بخلاف النوع البسيط فانه ليس لذاتيه وجود غير وجود ذاتيه
الآخر فان اللونية لو كان لها وجود غير ما به خصوص السواد لجاز ان يزال عنها خصوص السواد ويقرن بها
خصوص البياض وانه باطل والمقدم مثله اما بيان الشرطية فلان اللون لا يقتضي ماهيته ان يكون سوادا
اذ لو اقتضت ماهيته ذلك لكان كل لون سوادا وكان فصل السوادية لازما لماهية اللونية
وليس كذا واذا لم يكن لازما فهو مفارق فجاز ان نستبقي اللونية مع زوال السواد بخصوصه
مقرونة باللونية خصوص البياض عوضا عن خصوص السواد كاستبقائنا الهيولى مع زوال الصورة عنها
وتبدلها بصورة اخرى غيرها كزوال الصورة المائية المبدلة بصورة الهوائية واما بطلان التالي فظاهر
واذا لا حصول لذاتيات النوع البسيط فلا وجودان لهما فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج ليس له
ذاتيات متعددة في الاعيان لتغايرها في المفهوم وعوارضه والذاتيات في بسائط الانواع هو موضوع بينهما
من صفات الموضوع حشوا بينه وبين المحمول وقوله لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص السواد
هو مقدم متصل وقوله وليست مستدعية لماهيتها ولا لازمها هو مع ما قبله وما بعده هكذا
لو كان للونية وجود غير وجود ما به خصوص السواد مع ان اللونية ليست مستدعية لما به الخصوص
لماهيتها ولا لازمها لتلك الماهية ما به الخصوص وليست كذا لعدو ما بعده المتصل وهو قوله فلنا
ان نستبقي لونية السواد مع زوال خصوصه قال ولو كان للجنس وجود غير ما للفصل عينا لكان
الجوهرية المقولة على الهيولى والصورة لها وجود في الهيولى ولها فصل آخر موجود ثم فصلها جوهر
ايضا اذ لا يقوم الجوهر الا الجوهر ثم ما زاد به الفصل على الجوهرية له وجود آخر في الاعيان فلا بد له
من جوهرية هكذا متسلسلا مترتبا مع انه يحصل في الهيولى تركيب قابلي وصوري سؤال بل يمكن
مثل هذا التسلسل في الاذهان جواب حركات الاذهان لا يعقل انتهاء سؤال فالعلم الاول
جواب هذا بعينه موافقته اذ بينا فرقا بين الجنس والمادة اي بالتحليل والسواد بكليته
محسوس وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من العقل في الحس بل في العقل بخلاف
ما بين جسم وجسم مثلا حيواني ونباتي اقول هذا وجه جدلي لا برهاني وتقريره انه لو كان وجود
الجنس في الاعيان مغايرا لوجود الفصل فيها للزم امران الاول وجود جواهر معا على الترتيب لا الى النهاية

فخصته يحمله الا مع قوله لا يجوز
ان يكون له وجود غير وجود
الذاتي الآخر والى آخر الكلام
ح

اصلا

والثاني ان يكون كل جوهر بسيط مركبا والامران باطلان فالمقدم باطل وبيان هذا الثاني بان الجسم
المركب من الهيولى والصورة يصدق الجوهرية على كل واحد من جزئيه اذ هي مقولة على الهيولى وعلى الصورة
بناء على ان الصورة المقومة للجسم والصورة المنوعة له يجب ان يكون جواهر على ما هو المشهور
وان لم يقل به صاحب الكتاب كما عرفت فالجوهرية المقولة عليهما وجدت في الهيولى وللهيولى فصل اخر
موصول الجوهر هي المشهور جنس لجنسه اشتراك الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل
واذا كان جنسا للهيولى وجب ان يمتاز الهيولى عما عداها من الجواهر بفصل فالجنس الهيولى
هو الجوهر وجدت وفصلها في الاعيان وحينئذ نقول انا نتكلم على تقدير ان كل مركب من الجنس والفصل
فالجنسه وفصله وجودان متغايران عينا ثم فصل الهيولى هو جوهر ايضا لان فصل الهيولى مقوم للهيولى
التي هي جوهر ومقوم الجوهر هي المشهور لا بد وان يكون جوهرا ففصل الهيولى مركب من جنس هو الجوهر
ومن فصل يزيد على الجوهر في الاعيان ولكل فصل فصل له جوهرية موجودة فيه وكذلك الى غير النهاية
ويترتب الجواهر التي هي فيها على حسب ترتيبها وحينئذ يلزم المحالين وجميعهما وجود
سلسلة من جوهريات موجودة معا الى لا نهاية وما بيتها ان يكون الهيولى مركبة في الاعيان مما به الاشتراك
وهو الجنس ومما به الامتياز وهو الفصل والامور من الجنس والمادة ومن الفصل والصورة
الا ان الجنس والفصل ليس لهما جعلان في الخارج والمادة والصورة لهما في الخارج جعلان
فجنس الهيولى وفصلها لو لم يتحد وجودهما لكان الجنس مادة والفصل صورة فيحصل في الهيولى تركيب
من مادة قابلة وصورة فلم يكن بسيطا في الاعيان وهو خلاف المشهور وكذا الكلام في كل ما ادعوا
بساطته من الجواهر فهذا تقرير القياس وبيانه وانما قلت انه جدلي لا برهاني لانه مبني على امور
مشهورة لا تقول بها صاحب الكتاب وقد مضى الكلام فيها ثم اورد المصنف على هذا الوجه سؤالين
واجاب عنهما السؤال الاول ان التسلسل الغير المتناهي لازم سواء قلنا ان للجنس وجودا غير وجود
الفصل في الخارج او لم نقل اما اذا قلنا فلما مر واما ان لم نقل فلانه يمكن ان للجنس في الاذهان
وجودا غير وجود الفصل فيها وحينئذ يساوي الحجة على الوجه المذكور حتى يلزم وجود السلسلة المذكورة
في الذهن وذلك محال ايضا وجوابه ان خطرات الاذهان لا تقف فيها النهاية وتحقيقه انك لا تفهم من ذلك
معنى ان ما لا نهاية له يجتمع في الذهن بل بمعنى ان الذهن لا يقف عند حد لكون الواحد يعقب الاخر وتلك
السلسلة هلم جرا فان الذي يخطر في اذهاننا منها ابدا لا يكون الا متناهيا بخلاف ما لو كانت في الوجود
الخارجي فانها اذ ذاك لا تتوقف وجودها على اخطارها فيمكن مع عدم تناهيها موجودة معا

يمر

وينبغي في مثالنا بان النوع الذي فيه جواهر مترتبة الى ما لا نهاية متى كان لكل واحد منها وجود في
الخارج ممتاز عن وجود الاخر علم قطعا انه على هذا التقدير يجب وجودها معا في الخارج واما
اذا لم يتميز وجودها في الخارج بل كان امتياز كل واحد منها عن الاخر بحسب الاعتبار الذهني لم يلزم الا حضور
في الذهن منها الا ما اخطرته دون ما لا يخطر فانه غير مسلم فيه فهمنا يعني انه لا يستدعي اخطار ما يخطر
منها الى حد لا يمكن ان يخطر غيره وما لا نهاية له بهذا المعنى ليس بممتنع بحسب الضابط المذكور مما يحسبه
الساهي وهما لا يعيب ولو حصل ما لا نهاية له في الذهن بمعنى اخر ليس بممتنع ايضا وهو ان يحصل في الذهن
مفهوم ما يحمل عليه انه غير متناه ومفهوم اللانهاية من حيث هو هذا المفهوم مع الحكم بصدق مفهوم اللانهاية
على المفهوم الاخر او بلا صدقه عليه ولولا تصور مفهوم اللانهاية لما امكننا الحكم بسلبه عن شيء من الاشياء
اذ التصديق لا بد فيه من تصور المحكوم به ايجابا او سلبا ولا يلزم من حصول مفهوم اللانهاية في الذهن
حصول ما لا نهاية فيه وتحقيق هذا المعنى مفتقر الى فرصة تامة وحيز يتمل السؤال الثاني ان المعلم
الاول ارسطاطاليس الذي منه اخذ المأخوذ هذا العلم حكم بان وجود الجنس غير وجود الفصل فالحكم
باتحاد وجوديهما يكون مخالفة له والجواب انا لو سلمنا ان المعلم الاول خالف فيه لما كان مانعا في
صحته اذ المعول في العلوم الحقيقية على البرهان لا على التقليد وصاحب الكتاب لما لم يخالف المعلم الاول
في هذا المطلوب لا جرم لم يفتقر الى ذكر هذا الوجه جوابا بل بين ان ارسطاطاليس حكم بذلك ايضا عند
ما فرق بين الجنس والمادة بان الجنس ليس له جعل غير جعل الفصل والمادة لها جعل غير جعل الصورة واتحاد
الجعلين هو اتحاد الوجودين والحاكم بمغايرة وجود الجنس لوجود الفصل بحسب الاعتبار الذهني لا غير
ولما قرر هذا الوجه الجدلي اردفه بوجه برهاني وهو قوله والسواد يكون محسوسا وكذا البياض
وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الغرض الحسي اصلا بل في العقل وايضاح هذا البرهان
على وجه التفصيل هو انه لو لم يكن من الاحساس ما يساويه وجودا غير وجود الفصل لكان السواد
مركبا في الاعيان من لون هو جنسه وشيء اخر هو فصله وكذا البياض وغيرهما من الالوان
فكل واحد منهما على الانفراد لو قدرنا انفراده لكان غير محسوس فعند الاجتماع ان لم يحصل
هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حصلت كانت زائدة على الجنس والفصل فلم يكونا مقومين لها
وان لم يكن كل واحد منهما غير محسوس فان كان المحسوس احدهما فقط فاذا انضم الاخر اليه فان حصلت
هيئة اخرى محسوسة كان الاحساس بها احساسا بمحسوس هذا خلف وان لم يحصل كان المحسوس هو
هو الجنس وحده او الفصل وحده فيكون الجزء هو الكل وهو محال وان كان كل واحد منهما

عند الانفراد محسوسا فان بقيا عند الاجتماع كذلك وجب ان يحصل لنا الاحساس بمحسوسين وان لم يبقيا
فان كان المحسوس احدهما دون الآخر عاد المحال والا ان لم يحصل شيء محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان
حصلت لم يكن نفس المجموع لان المجموع هو المجتمع مع الفصل فاذا لم يكن كل واحد منهما محسوسا لم يكن المجموع
محسوسا فكانت حادثة عن المركب من الجنس والفصل لكونا محسوس لها هذا خلف والسواد وغيره من الالوان كل واحد
منها بسيط في الاعيان وليس في ذات السواد لونية مطابقة للونية البياض مثلا في الجنس بل مطابقة
لونية احدهما للونية الاخر هي في العقل فقط والا لم يكن اللونية جنسا وليس في الخارج لونية وشيء آخر
بل جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا وليس لجنسه وفصله تميز في الاعيان وقوله بخلاف
ما من جسم جسم مثلا نباتي وحيواني بنفسه فذلك على وجود الانواع المركبة من امرين لكل منها
جعل غير جعل الآخر كالجسم النباتي والجسم الحيواني فانهما اشتركا في جزء عام هو الجسم ومتوجس
لهما وافترقا بالنفس النباتية والنفس الحيوانية وجعل كل واحد النفسين التي بها الافتراق غير جعل الجسم
الذي به الاشتراك كما مر ولا يمشي هذا البرهان فيه لتمشيته في الالوان وما يجري مجراها بان فذ بينة اخرى
والامكان والوجوب ليسا بزائدين في الاعيان على الماهية والا الامكان ان زاد فله وجود فان كان
واجبا من غير نسبة فلا يوصف به غيره وان وجب بنسبته الى الماهية فهو معلول ممكن وله امكان
وكل ممكن امكانه قبل وجوده اذ يقال امكن فوجد لا وجد فامكن واذا كان امكانه قبله فليس هو
ويعود الكلام اليه كما سبق وكذا الكلام في الوجوب ووجوب وجوده فيتسلسل الى امور ذهنية و
الاعتبارات الذهنية لا وجود لها دون الحقائق العينية المترتبة ثم حل المغالطات اخذ الاعتبارات
العقلية ذواتا في الاعيان يبنى عليها امور اقول لو كان الامكان زائدا في الاعيان على الماهية
الممكنة لصدق قولنا الامكان موجود وكل موجود فهو اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته فالامكان
لا بد ان يكون على احد القسمين لان كل موجود هو ممكن الوجود لذاته فانه واجب الوجود بغيره وكل واحد
من هذه المقدمات صحيحة فالامكان اما واجب الوجود بذاته او واجب الوجود بغيره فان كان الاول فذلك
محال لان الواجب من غير نسبة اي هو واجب الوجود من غير ان ينسب وجوب وجوده الى الغير بانه به
او له وستعلم ان كل ما هو واجب الوجود لذاته فانه لا يوصف به غيره لان كل ما كان وصفا لشيء فهو مفتقر
الى ذلك الشيء وكل ما افتقر الى شيء من الاشياء فليس بواجب الوجود لذاته فلو كان الامكان واجب الوجود
لذاته لما اتصف به شيء لكنه اتصف به ماهية الممكن فليس بواجب الوجود لذاته وان كان الثاني
وهو ان يكون واجب الوجود بغيره فهو المراد بقوله وان وجب بنسبته الى الماهية وهذا لا بد

وان يكون معلولا للماهية التي نسب اليها اذ وجوبه لم يحصل الا بها وكل معلول ممكن اذ لو لم يكن ممكنا
لكان واجبا وكل واجب فليس بمعلول فكل معلول ليس بمعلول هذا خلف واذا كان ممكنا فله امكان
وبه يظهر معنى قوله فهو معلول ممكن وله امكان واذا ثبت هذا فهذا امكان الامكان اما نفس وجود
الامكان او زائد عليه لا جائز ان يكون نفسه لان كل ممكن امكانه قبل وجوده وكل ما هو قبل الشيء لا يكون
نفس ذلك الشيء اما الصغرى فلان الوجود معلل بالامكان وكل ما علل بشيء فهو متأخر عنه اما انه معلل به
فلانه يقال امكن فوجد ولا يقال وجد فامكن واما الكبرى فلامتناع ان يكون الشيء قبل نفسه فللامكان امكان
زائد عليه ويعود الكلام الى امكان الامكان فيلزم ان يكون له امكان آخر ويتسلسل الامكانات مترتبة موجودة
معا الى لا نهاية وقد سبق بطلانه هذا ما يدل على ان الامكان ليس بزائد على الماهية العينية واما ما يدل على ان الوجوب
ليس بزائد عليها فهو ان الوجوب صفة للوجود فان لم يعم بنفسه فهو ممكن وكل ممكن فله امكان ووجوب بالغير
فيجب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية ثم ان وجوبه بالغير متقدم على وجوده لانه يجب فيوجد
لا يوجد فيجب واذا كان متقدما على الوجود يتغاير له فللوجوب وجود وللوجود وجوب فلا يزال الكلام الوجوب يجب
يتكرر على الغير الى لا نهاية وان قام بنفسه فان كان ممكنا عادت المحالات المذكورة وان كان واجبا
لذاته لزم ان يكون الواجب بذاته مفتقرا الى غيره لافتقار الصفة الى الموصوف وذلك محال ولانه انما يكون
وجوبه زائدا عليه لانا نعقله ونشك هل هو واجب او ممكن فيكون وجوب الوجود غير نفس الوجوب والكلام فيه
كالكلام في الوجوب الاول فيلزم وجوبات مترتبة موجودة معا بلا نهاية وقد مر بيان بطلانه ويمكن ان يختصر ما قيل
في الامكان والوجوب بان يقال لو كانا صفتين زائدتين على الماهية المتصفة بهما في الخارج لكان لكل واحد
منهما امكان ووجوب لامتناع كونه مفتقرا الى غيره كان المفتقر الى الغير واجبا لذاته هذا خلف وان كان ممكنا
كان وجوب الوجود للماهية وامكانه متأخرا عن ذلك الوجود لوجوب تأخر الصفة عن وجود الموصوف
وذلك محال لان الممكنات تكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد فتصير ممكنة وكذا الوجوب
فان الشيء يجب فيوجد ولا يصح قولنا انه يوجد فيجب وفي الكتاب لم يفصل الكلام في الوجوب كما فصل
في الامكان اتكالا على معرفة ذلك بالفطرة بعد الوقوف على ما سبق وقوله والاعتبارات الذهنية
لا وجود لها دون الحقائق العينية المترتبة معناه ان الاشياء التي لا وجود لها الا في الاذهان لا يجب
ان يقف الذهن فيها عند حد لامكان الزيادة عليه كالاعداد والنسب التي لها واما الحقائق الموجودة
في الاعيان معا فانها ان لم تكن مترتبة كالنفوس الناطقة فانها لا يجب ايضا وقوفها عند حد
لا يقبل زيادة كما عرفت وان كانت مترتبة وان يكون متناهية بالبراهين السابقة وقد عرفت

فلا بد

فما معنى كيفية حصول ما لا نهاية له في الذهن وعلى اي وجه هو وباي معنى يصدق وعلى الجملة فحاصل العلم انه لا يمكننا تحصيل امور غير متناهية العدد بالفعل متمايزة مفصلة في الذهن بل ربما يخطر بالبال اجمالا امور لا نهاية لها وفرق بين حضور اعداد غير متناهية مطلقا وبين ان يحصل في الذهن اعداد لا نهاية مفصلة فان هذا الثاني ممتنع دون الاول والفطرة السليمة تشهد بالفرق بينهما وبان الاول منهما لا يمتنع حصوله في الذهن قال سؤال كيف يطابق المختلفات الغير المتطابقة شيء واحد جواب كما سبق في القسطاس الاول وليس من شرط المثال المطابقة من جميع الوجوه العقلية سؤال خالف المعلم الاول في الامكان اذ حكم ان كل حادث يتقدمه امكان وموضوع جواب ليس ذلك هذا الامكان بل امكان لا يوجد للازليات وسيأتيك اقول لما بين ان من الامور العامة ما هي زائدة على الماهيات التي تقال عليها في الاذهان دون الاعيان وان من الماهيات ما هي بسيطة في الخارج مركبة في الذهن اورد على ذلك هذا السؤال وهو انه متى كان الامر كذا احصل في الذهن اشياء مختلفة غير متطابقة في انفسها وهي مع ذلك يطابقها شيء واحد من الموجودات العينية كما يحصل في الذهن اللونية وفصل السوادية ولا يطابق احدهما الآخر اذ الاول منهما يصدق على السائر دون الثاني ولو كانا متطابقين في انفسهما لصدق على كل واحد منهما او لم يصدق على ولا واحد منهما لتطابقهما والسواد الواحد البسيط الخارجي يطابقهما وكذا اذا حصل في ذهننا الجسم الممكن من حيث هو ممكن فانه يلزم ان يطابق الجسم الذهني والامكان الذهني شيء واحد في الخارج هو الجسم الممكن الذي لا مزيد امكانه عليه عينا واذا اردنا زيادة تقرير لهذا السؤال قلنا الامر الحاصل في الذهن اما ان يطابقه شيء في الخارج او لا يطابقه فان لم يطابقه امر في الخارج فهو جهل لا علم اذ لا معنى للجهل الا حصول امر في الذهن لا يكون مطابقا لما في الخارج وان طابقه امر في الخارج فالاشياء المتغايرة في الذهن كالامثلة المذكورة ان طابقتها من الامور العينية شيء واحد لا تركيب فيه من الوجه الذي وقع فيه التركيب الذهني كالجسم الممكن من حيث هو ممكن لانه تركب في الذهن من الجسم الذهني والامكان الذهني او لا تركيب فيه اصلا كالعقل الواحد لزم المحال المذكور وان لم يكن المطابق لها من الامور العينية كذلك بل كان فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني وجب ان يكون الوحدة والوجود واللونية وفصلها والامكان والوجوب كل هذه امورا موجودة في الاعيان زائدة على الماهيات التي تقال عليها وذلك هو المطلوب من هذا الايراد والجواب انا لا نسلم انه اذا حصل

في الذهن امر ولم يطابقه مما في الخارج شيء فهو جهل بل الجهل هو الصورة الماخوذة في الذهن على انها مطابقة لشيء في الخارج وليست بمطابقة له او الحكم الغير المطابق لما في نفس الامر كما يحكم ان النفس تعدم وهي لا تعدم في نفس الامر هذا هو الجهل المركب واما الجهل البسيط فهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما كمن لم يحصل في ذهنه صورة مائية السماء او لم يعلم هل النفس تعدم او لا تعدم واما الامور الحاصلة في الذهن فبان يكون امثلة لامور عينية وبان يكون وجودها الذهني في حكم الوجود العيني لغيرها واما كيفية مطابقة الشيء الواحد الخارجي المختلفات الذهنية الغير المطابقة فكما سبق في القسطاس الاول من حال المقدار الذي هو بقدر ذراع والمقدار الذي هو ذراعان وكون كل منهما شيئا بسيطا في الاعيان ومركبا في الاعتبار الذهني من مطلق المقدار ومن مطلق كونه بقدر ذراع او ذراعين ومن كونه هذا المقدار المعين وليس من شرط المطابقة ان يكون من جميع الوجوه ليلزم التركيب الخارجي كما لزم التركيب الذهني بل المطابقة تقع من بعض الوجوه ولولا ذلك لكان المثال الماخوذ من الجوهر العام نفسه في الخارج يحمل بكونه قائما بنفسه في الذهن وذلك مما ينافي كونه في الذهن هذا خلف ولما قرر هذا السؤال العام على كل ما سلف من الامور الاعتبارية واجاب عنه ذكر سؤالا آخر مختصا بالامكان وهو ان المعلم الاول اقام البرهان على ان كل حادث يتقدم وجوده امكان وموضوع لذلك الامكان لانه لما تقرر ان الحادث لا بد وان يكون لنفسه امكان سابق عليه حكم بان ذلك الامكان ليس قائما بذاته فيجب ان يكون له موضوع بحيث يكون ذلك الامكان حالا فيه ولو كان الامكان عنده عدميا لما مشى هذا البرهان اذ العدمي لا يستدعي موصوفا يحل فيه وحاصل جوابه ان الامكان الذي حكم المعلم الاول بتقدمه على الحادث غير الامكان الذي حكمنا بانه من الامور الاعتبارية لا الخارجية فان الامكان الاعتباري يصدق على الحوادث والازليات والذي هو سابق على الحادث لا يوجد للازليات ولا يصدق عليها فالمغالطة نشأت من اشتراك لفظ الامكان بين معنيين مختلفين وعلى تقدير ان المعلم الاول خالف في ان الامكان الصادق على الازليات اعتباري فليس ذلك بقادح في كونه اعتباريا اذ البرهان هو المتبع في المطالب الحقيقية وانما مقصود صاحب الكتاب ان يبين ان المعلم الاول لم يغلط في هذا الموضع كما ظن بعض من لم يحقق كلامه ومقاصده لئلا يساء الظن في علمه فلا يتساهل ما يورده من المباحث فيقع الحرمان لما فيها من الفوائد الجمة والمقاصد المهمة واما ما فيه ذلك الامكان السابق على الحادث فسنشبع في المباحث المستقبلة ان شاء الله تعالى قال مختصر القسطاس كل ما رايت تكرر وقوعه متسلسلا مترادفا فطابق بعضه ما قلت

ومن هذا يعلم ان الجهل المركب يختلف باختلاف التصور وعلى التصديق والتوقف عن التصور وعلى التصور لا يختص ان الجهل الذي من قسم التصور لا بد ان يوجد من حكم واحد بان الصورة مطابقة لتلك الصورة الغير المطابقة المعروضة للحكم الواحد في الجهل المركب واما الذي من قسم التصديق يعتبر فيه حكمان والمشهور ليس الا هذا ولكن لا مشاحة في الاصطلاحات ٥

اي كما ان الوجود الخارجي ليس مثالا للشيء فالذهني كذلك كالكليات والاعتبارات الذهنية جميعها ٥

[illegible]

اعني احكام الموجودات كما اذا تصورنا صورة انسان من غير ان نعتبر انها مثال لشيء فانها تكون موجودا من الموجودات لا يكون مثالا لشيء ولا علما واما اذا اخذ الحاصل في العقل من حيث انه مثال فبهذا الاعتبار لا يكون الا علما فقط لا جوهرا ولا عرضا ولا كيفية اخرى ولا موجودا مستقلا ٥

[illegible]

فافهم وتفتش كل كلام حتى لا تقع الامر ذهنيا ماخوذا اذا ما عينية سفضي الى الباطل لعظم حاجة ما بيننا مست
فيما بعد وكثرة الخبط فيه **اقول** الذي يتكرر نوعه متسلسلا هو كالوحدة التي لها وحدة ولتلك
الوحدة وحدة اخرى كذلك الى لا نهاية وكذا الوجوب والامكان وما يجري مجراهما كما سوف ان
المتكررات من هذه من نوع واحد لا من انواع مختلفة وطرق التفصي من المحال الذي يلزم من ذلك
هو ان هذه اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الاعيان ليلزم تناهيها مع كونها في نفس الامر متناهية
وعظم الحاجة الى اطنب في مباحث الاعتبارات الذهنية لاجلها هي ما تعرفه في اثبات الوحدانية
واحوال الجهات الممكنة ومن سعو حدها وعدة مسائل من المهمات تفتقر الى تحقيق الامور الاعتبارية
التي ليس لها هويات عينية وسابقة على وجه الحاجة اليها عند وصولي الى شرح كل بحث يتعلق بها
وذكر ان لكثرة خبط الغير المحقق في هذه الاعتبارات مما احوجه ايضا الى الاطناب في تحقيقها
قال ضابط كل نوع لم يمتنع التكثر فيه لا بعد فيه الا بها على حدة وكل ما يفرض موجودا او ان يسلب
النهاية عنه سقى من اعداده ما لم يقع بعد **اقول** النوع الذي لا يمتنع التكثر فيه هو كالعدد والاشكال
الهندسية مثل المثلث والمربع والمخمس وهلم جرا وهكذا احال النفوس الانسانية المفارقة للابدان
على الوجه الذي سبق فان هذه على تقدير ان الموجود منها لا نهاية له بقي من اعدادها ما لم يقع
بعد سواء كان يصدق الوقوع في المستقبل او لم يكن وقد عرفت كيفية الحال فيها فيما مر **قال**
اللوح الثالث في بقايا تقسيم الوحدة الطور الاول من التقسيم انه ينقسم الى الواحد والكثير والحقيقي
من الواحد الحقيقي الاول والاخص بالوحدة ما لا ينقسم في الخارج الكم لا بالقوة ولا بالفعل كذات الباري
عز جاره والثاني ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان يصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنيا
كالعقول والنفوس الثالث الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل للقسمة بالقوة
واجزاؤه تشابهه وتشاركه في الحد والرابع الواحد بالاجتماع كالانسان الواحد من نفس
وبدن مركب من جلد وعظام ونحوها والواحد الغير الحقيقي هو بحسب شركة اما في المحمول
فالاتحاد في النوع يسمى مشاكلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم
مساواة والاتفاق في الوضع مطابقة وفي الاضافة يسمى واحدا بالنسبة كما يقال نسبة
النفس الى البدن كنسبة السلطان الى المدينة واما في الموضوع كقولهم الحلو والابيض واحد
اي هما محمولان لشيء واحد كالسكر مثلا ومن لواحق الواحد الهوهو وهو ان يكون ذات واحدة لها
اعتباران يشار اليها من جهة هذا الاعتبار بعينه ذو ذلك كقولهم هذا القائم هو الطويل

والاخص بالوحدة الحقيقية مما ذكرناه المتقدم فالمتقدم ومن الواحد بالتمام لا امكان لزيادة فيه وهو هو
كخط الدائرة ومنه ناقص وهو ما يمكن فيه ذلك كالخط المستقيم والتام اخص بها ومن لواحق الكثرة
التغاير والتقابل **اقول** ان الواحد والكثير من الامور التي تصوراتها بديهية والواحد لا ينقسم
من الجهة التي هو بها واحد وان القسم من جهة لغوي ولم يذكر في الكتاب وجه الحصر في هذه الاقسام
المذكورة ولم يستوف في القسمة كل ما قيل من اقسام الواحد لان غرضه ان يذكر الاولى فالاولى مما يحمل الوحدة
عليه فان اردنا الحصر مع استيعاب ما ذكر من الاقسام الداخلة تحت هذه الاقسام المبينة وان لم
يحاذه ترتيب ما في الكتاب قلنا الواحد اما ان لا يعقل على كثيرين او يقال فان لم يقل فان لم يكن له مفهوم
وراء انه لا ينقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم آخر فاما ان لا يقبل القسمة او يقبلها فان لم يقبلها فان كان له
وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو الواحد المطلق فان لم يكن فيه انقسام ذهني الى اجزاء الحد ذهنا وهو
فهو الباري عز جاره
والا فهو العقل فانه
ينقسم الى اجزاء الحد
الجنس والفصل كما هو المشهور لان العقول مختلفة الحقائق وهي داخلة تحت جنس الجوهر فلا بد وان يمتاز كل واحد منها
بفصل فيكون مركبا من الجنس والفصل فهما اجزاء الحد المعقول وان كان لا تركيب في الخارج اصلا وان قبل القسمة
فان لم ينقسم بالفعل فهو الواحد بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالتشخص فهو المركب
الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدة وهذا الواحد بالاجتماع اما وضعية او غير وضعية كالدرهم
فالوضعية
الواحد الذي هو ستة اسداس مقدار ما على حسب ما اصطلح عليه فانا اذا وجدنا واحدا من نوعه
هو اربعة اسداسه فانا لا نسميه درهما واذا وجدنا اثنين من نوعه فصاعدا وكان ذلك الاثنان فصاعدا
فما زاد ستة اسداس ذلك المقدار فانا نسمي المجموع درهما واحدا بالوضع وغير الوضعية اما طبيعية كالبدن
الواحد او صناعية كالسرير الواحد هذا ان لم يكن الواحد مقولا على كثيرين وان قيل على كثيرين بالحد
فلا شك ان جهة وحدة تلك الكثرة غير جهة كثرتها فجهة الوحدة اما ان يكون مقومة لتلك الكثرة او لا يكون فان كانت
مقومة فاما ان يكون مقولة في جواب ما هو او في جواب اي شيء هو كما عرفت في المنطق فان كانت مقولة في جواب
ما هو فهو الواحد بالجنس اما القريب او البعيد على اختلاف درجاته في القرب والبعد ان كان بينها اختلاف
في شيء من الذاتيات والا فهو الواحد بالنوع ان لم يكن بينها اختلاف في شيء منها وان كانت مقولة في جواب
اي شيء هو فهو الواحد بالفصل وهو بعينه الواحد بالنوع الا ان الاعتبار مختلف وان لم تكن جهة الوحدة
مقومة لتلك الكثرة فاما ان يكون من عوارضها او لا من عوارضها فان كانت من عوارضها فهي اما محمولات
لموضوع متشخص كقولنا الانسان هو الكاتب او محمولات عارضة لموضوع نوعي كقولنا الكاتب هو الضاحك
او موضوعات لمحمول واحد كقولنا الثلج هو القطن وان لم يكن من عوارضها فهو كما يقال حال النفس عند البدن

كحال الملك عند المدينة فجهة الوحدة ليست عارضة للملك ولا مقومة لها بل عارضة لتدبيرهما البدن
والمدينة وهذا هو الاتفاق في النسبة المطلقة فان كان الاتفاق في نسبة خاصة فمنه ما هو بحسب النسبة
الى مبدأ واحد كقولهم طبي للكتاب والدواء او الى غاية واحدة كقولهم صحي للدواء والمبضع او الى
مبدأ وغاية جميعا كقولهم الهي وكل شيئين فصاعدا اتحدا في وصف فان كان الوصف ذاتيا
فالوصف في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع تسمى مماثلة وان لم يكن الوصف ذاتيا فالاتحاد
في الكيف تسمى مشابهة وفي الكم مساواة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع
مطابقة ولا ارى في الاستقصاء في هذا وامثاله كثير فائدة يعتد بها وقد قسم الواحد
تقسيمين آخرين احدهما انه اما ان لا يمكن الزيادة فيه او يمكن فان لم يمكن فهو كخط الدائرة ويسمى
الواحد التام وان امكن فهو كالخط المستقيم ويسمى الواحد الناقص وثانيهما ان الواحد
اما ان لا ينفصل من نوعه ما يصح ان يجعل شخصا آخر او ينفصل فالذي لا ينفصل من نوعه ذلك
هو الذي نوعه في شخصه والذي ينفصل هو ما يتعدد اشخاص نوعه وربما يسمى ما نوعه في
شخصه تاما والذي اشخاصه متعددة ناقصا فيكون التام والناقص بهما مقولين بالاشتراك
الاسم فما هو تام بالمعنى الاول ناقص بهذا المعنى وبالعكس فان خط الدائرة ناقص لتعدد اشخاص وقد يكون صح
تام لتعذر الزيادة عليه واذا قيل زيد وخالد واحد في الانسانية فالانسانية التي فيهما
ليست واحدة بالعدد والانسانية التي فيها الشركة ذهنية لكن نسبة الانسانيتين اليهما
واحدة فالوحدة التي هي بحسب الشركة في محمول او موضوع وكذلك الوحدة التي في الكيف والكم
والجنس وغيرها لا تخلو عن وحدة بالنسبة بعض هذه الاقسام قد يداخل **قال** طور آخر
في التقسيم والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة بع
قوله وذلك على انحاء الاول تقابل الايجاب والسلب لا في القضية وحدها بل وفي مثل فرس ولا فرس
والثاني تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والمضاف الحقيقي هي الاضافة لا ما حمل عليه والثالث
تقابل الضدين وعرفهما كالسواد والبياض والرابع تقابل العدم والملكة والملكة على المشهور
هي القدرة للشيء على ما شأنه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم ايضا هذه القدرة
مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه كالعمى لا كالجرو قبل فتح البصر والعدم الحقيقي ان يكون فيه
المقابل للملكة الحقيقية هو ايضا امر عدمي فيه امكان وجوده او في بعض ذاتياته كالعمى والظلمة
وانتشار الشعر ايضا للثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن

في حق الشخص الاعمى واستقبال اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات وليس هذا عدما
بحتا لانه يشترط فيه الامكان ويكذب على المعدوم لهذا **اقول** لما ذكر اقسام الواحد
شرع في اقسام الكثير والاشياء الكثيرة اما متماثلة او مخالفة والمتماثلان هما المشتركان في تمام
حقيقتهما كالانسان والانسان لا كالانسان والفرس وان اشتركا في الحيوانية والجسمية ولا يدخل
تخالف المثلين في امور وراء الحقيقة اذ لو اشتركا من كل وجه لما صدقت الاثنينية عليهما فلم يكونا مثلين
هذا خلف ولي برهان على انه لا يجوز اشتراك امرين موجودين في الاعيان في تمام الماهية ذكرته
في بعض المحررات التي الفتها وهذا تقريره لو جاز اشتراك ماهيتين في الخارج كذلك لوجب الافتراق بينهما
بامر والا لم يحصل الاثنينية لها فاختصاص احدهما بالفارق دون الآخر ان لم يكن لعلة فهو ترجيح من غير مرجح
وان كان لعلة فتلك العلة اما الماهية او لوازمها او امر خارج عن القسمين فان كانت الماهية وجب وجود
ذلك الفارق اينما وجدت تلك الماهية فلم يكن الفارق فارقا هذا خلف وكذا ان كانت العلة امرا لازما للماهية
لوجوب الاشتراك في اللوازم عند الاشتراك في الملزومات واما ان كانت العلة امرا غير الماهية
وما يلزمها فذلك الامر اما مقارن للماهية او غير مقارن لها فان كان مقارنا لم يكن مشتركا بين الماهيتين
فيعود الكلام في اختصاصه بتلك الماهية ويلزم التسلسل الى لا نهاية في امور مترتبة موجودة معا وان كان
علة م غير مقارن عاد الكلام في تخصيصه لكل واحدة من الماهيتين دون الاخرى بما به امتازت عن الاخرى
ويعود التسلسل المذكور ايضا ولا يطرد هذا البرهان في المشتركات الذهنية سواء كانت ذاتية
كالاجناس او غير ذاتية كالوجود والوحدة والوجوب والامكان ولا يطرد ايضا في الماهيات
المشتركة اذا امتازت بالشدة والضعف والكمال والنقصان اذ ليس هناك في الخارج
شيئان احدهما به الاشتراك والآخر به الامتياز بل كل واحد من الاكمل والانقص شيء واحد في الخارج
وكلامنا فيما يحصل في الاعيان من الماهيات المشتركة لا فيما لا يحصل في الخارج الا بالعقل او
ما يجري مجراه فهذا حكم المتماثلين اوردته في هذا الموضع وان لم يورده في الكتاب لكثرة
نفعه وتعلق كثير من المسائل المهمة به واما المتخالفان فقد يكون بينهما تقابل وقد لا يكون فما لا تقابل
بينهما كالبياض والحلاوة المجتمعين في السكر مثلا واللذان بينهما التقابل هما اللذان ذكر
المصنف في هذا الكتاب اقسامهما وعرفهما اولا بقوله هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في
زمان واحد من جهة واحدة ولم يرد انهما في الخارج كما ربما يوهم ذلك من اللفظ بل اراد
انهما شيئان متصوران في الذهن واراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد عدم صدقهما عليه

واحترز بالحصر الواحد عن مثل الابوة والبنوة المجتمعتين في زيد لكن باعتبارين كما يكون ابا لعمرو
وابنا لخالد وانما قدم من الاقسام تقابل الايجاب والسلب لكون حمل التقابل عليهما اولى من حمله
على غيرهما فان احد الضدين كالسواد لولا انه ليس ببياض لما كان مقابلا للبياض فالتقابل بين
البياض واللابياض بالذات وبين البياض والسواد بالعرض ولا يخفى ان التقابل بينهما اشد واولى
من التقابل بين المتضايفين وبين العدم والملكة ايضا فلهذا قدمهما على باقي اقسام التقابل
قوله لا في القضية وحدها بل وفي مثل قولك فرس ولا فرس فانا علم ان تقابل الايجاب والسلب
في القضية هو كقولنا زيد اسود زيد ليس باسود وهذا هو تقابل التناقض واما فرس ولا فرس
فليس بقضية وتقابل الايجاب والسلب يعمهما ولا يختص باحدهما وهو العائد من واو العطف
في نحو مثل قولك قوله والثالث تقابل الضدين بين هما كالسواد والبياض واعلم ان المشهور في
تعريفهما انهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية
الخلاف وقد يحذف القيد الاخير وقد يبدل الموضوع بالمحل فيكون التعريفات اربعة التعريف
المذكور وما اسقط منه قيد غاية الخلاف من غير تبديل لفظ الموضوع وما بدلت فيه لفظ الموضوع
من غير اسقاط القيد المذكور وما اسقط منه القيد مع التبديل والمثال الذي ذكره منطبق
على التعريف الاول من هذه ولا سائر التعريفات قوله الا كالجرو قبل فتح البصر يريد ان
الجرو في ذلك الوقت ليس من شانه ان يكون مبصرا بخلاف عدم ابصار زيد مثلا في الوقت الذي من
شانه ان يبصر فيه وقوله عما من شانه امكان وصله او في بعض ذاتياته يريد بالذي في ذلك الامكان
كزيد الذي لم يبصر فان فيه امكان الابصار بحسب شخصه وبالذي في ذلك الامكان في بعض ذاتياته
كالاكمه الذي لم يبصر فانه وان لم يكن له امكان البصر بحسب شخصه هو بحسب نوعه المقوم للشخص
كما عرفت ان طبيعة النوع ذاتية لكل شخص تحتها وقد يكون في ذاتي ابعد من ذلك كفقد البصر
عن هذه العقرب وهذا الخلد فان امكان البصر وان لم يكن بحسب شخصهما ولا بحسب نوعهما فهو
بحسب جنسهما والجنس ذاتي للنوع الذي هو ذاتي للشخص فالامكان في ذاتي ابعد مراد اذا اردنا
الحصر في الاربعة قلنا المتقابلان اما وجوديان او ليسا فان لم يكونا وجوديين فلا بد وان يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا اذ العدميات المحضة لا تقابل بينهما فان كانا وجوديين فان كانت ماهية احدهما
معقولة بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان وان كان احدهما وجوديا والاخر
عدميا فان اعتبر الشرط وجود موضوع مستعد لقبول ذلك الايجاب بحسب شخصه او نوعه

او جنسه القريب او البعيد او بشرط وجود ذلك الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف
فيه فهما الملكة والعدم وان لم يعتبر فيهما ذلك الشرط فهما الايجاب والسلب وهذا الحصر
الا اذا عرف المتضادان بانهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على محل واحد لا يتصور اجتماعهما
فيه هذا هو التعريف الاخير من الاربعة وهو الذي اسقط منه قيد غاية الخلاف وبدل فيه لفظة
الموضوع بلفظة المحل فانا متى عرفناه باحد الثلاثة الباقية خرج عن الحصر متقابلات يأتي ذكرها وربما
قيل التقابل من المضاف فحينئذ يكون المضاف لحصرينه والجواب انا لا نسلم ان التقابل من المضاف
بدليل مقابلة السواد للبياض ولانه يصدق على السواد انه مضاف بل المقابل الذي هو المضاف
هو المقابل من حيث هو مقابل وذلك اخص من مطلق المقابل لصدق المقابل عليه وعلى كل ما عرض
له انه مقابل وجاز عروض الخاص لما له طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير به العام اخص
كما ان الكلي اعم من الجنس ويحمل على الكلي انه جنس فان قيل السواد من حيث هو ضد للبياض
معقول بالقياس الى البياض فيكون التقابل بالتضاد هو التقابل بالتضايف فلا يكون التضاد قسما اخر غير
التضايف قلنا في جوابه ان التضايف عارض للتضاد والتضاد عارض لماهية السواد والبياض
فالتضايف غير التضاد ولهذا يصدق على السواد من حيث هو سواد انه ضد للبياض ويكذب عليه
من حيث هو كذلك انه معقول بالقياس الى البياض والاعدام على قسمين منها ما لا يشترط فيه الامكان
كالقدوسية والفردية للباري ومنها ما يشترط فيه ذلك وامثلتهما المذكورة في الكتاب
ولاجل اشتراط الامكان فيها لا يصدق على المعدوم كما لا يقال العقرب هو غير بصير على تقدير
ان لا وجود لها اذ ليس هناك محل يمكن له ان يكون بصيرا **قال** ومن التقابل ما بين الواحد والكثير
فليس التضاد لتقوم الكثير بالواحد وليس تقابلهما بالسلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان
وليسا متضايفين اذ الوحدة قد يكون دون اضافة كثيرة ومن ذلك تقابل التصور كالمائية والهوائية فعدم
الخلو والجمع خاصية الاول لا بد من صدق احد طرفيه وكذب الاخر والباقيات تكذب على المعدوم
ومنها ما يكذب على غير المعدوم وخاصية الثاني التلازم وخاصية الثالث الواسطة وجواز الانتقال
اليها من الجانبين ولا يوصف بعينه والفرق بين الضدين والعدم والملكة ان لكل من الضدين وجودا وله علة وجودية
والعدم لا وجود له ولا يحتاج في تصوره الى غير الكون الملكة في الموضوع وعلة العدم كالسكون عدم
علة الملكة كالحركة **اقول** قد عرفت انا متى عرفنا المتضادين بانهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان
على محل واحد لا يتصور اجتماعهما فيه لم يخرج شيء من المتقابلات عن الاربعة المذكورة فحينئذ قد صح

من حيث هو بياض

فههنا ما تقابل الواحد والكثير وتقابل الصورة المائية والهوائية خارجان عن الاقسام الاربعة
دل على انه لم يقصد بالمتضادين هذا المعنى بل ما هو اخص منه بحسب احد التعريفات الثلاثة السابقة
واذا اشترطنا غاية الخلاف في تعريف الضدين فثم قسم آخر من التقابل وهو مثل تقابل السواد
والحمرة فانهما لكونهما وجوديين لم يكن التقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة ولكون احدهما
لا يعقل بالقياس الى الآخر ولا تعاقل ما بالنسبة اليه لم يكن تقابلهما تقابل المتضايفين ولكون انه ليس بينهما غاية
الخلاف لم يكن بينهما تقابل التضادين واذا فسرنا ههنا المتضادين باعم مما فسرته كان هذه
المقابلات كلها داخلة تحت تقابل التضاد ولا يقدح في ذلك تقوم الكثير بالواحد فان الوحدة التي
تبطلها الكثرة الحادثة ليست مقومة للكثرة المبطلة لها ولا علة لها بوجه وان كانت الكثرة تتقوم
بوحدة اخرى فالوحدة التي ابطلها الكثرة هي مقابلة لها تقابل التضاد والوحدة التي هي مقومة لها
فليست مقابلة لها اصلا ولما لم يشترط في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد بل يكفي المحل
لو كان بين الموضوع والمحل فرق في نفس الامر وقد عرفته فافهم وجب ان يكون الصورة المائية ضدا
للصورة الهوائية ولما لم يشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف لزم ان كان تقابل السواد والحمرة
انما هو بالتضاد وكان المصنف اشترط في المتضادين التعاقب على الموضوع الواحد ولم يشترط
ان يكون بينهما غاية الخلاف ولهذا عد تقابل الصور قسما برأسه ولم يفعل مثل ذلك في
تقابل ما هو كالسواد والحمرة ويؤكد ذلك كونه لم يعلل عدم التضاد بين الواحد والكثير بانه
ليس بينهما غاية الخلاف وعلى هذا يكون ما هو كالسواد والحمرة داخلا تحت قسم تقابل التضاد
وربما سمي التضاد الغير الحقيقي وسمي الذي يشترط فيه غاية البعد بالتضاد الحقيقي ولما ذكر
اقسام التقابل اخذ في ذكر ما يمتاز به كل واحد منها عن الباقي فالذي يمتاز به تقابل الايجاب
والسلب عن الباقيات كون الطرفين يمتنع اجتماعهما ويمتنع ارتفاعهما والباقيات يحتمل الطرفان
في كل واحد منها على الكذب عند عدم الموضوع وقوله ومنها ما يكذب على غير المعدوم يريد
بذلك ما هو كالحرارة والبرودة اللتين تكذبان على الفلك المحدد كما عرفت وكالفاتر الذي ليس بحار
ولا بارد والذي يمتاز به تقابل التضايف كون المتضايفين بحيث تلازمهما في الوجود والعدم ولا كذلك
باقي المتقابلات وان كانت الملكة تلزم العدم في الذهن من غير عكس فان ذلك ليس بتلازم اذ التلازم
لا يكون الا من الطرفين لا من واحد منهما فقط قوله وخاصية الثالث الواسطة وجواز الانقلاب
الهامه من الجانبين يريد ان تقابل الضدين يمتاز عن غيره بجواز وجود واسطة بينهما كالحمرة التي هي بين السواد

التضاد

والبياض وبجواز انقلاب كل واحد من الضدين الى الآخر لا الواسطة فان السواد اذا سلك الى
البياض انقلب الى الحمرة في طريق سلوكه وكذا البياض اذا سلك الى السواد قوله ولا يوجد لغيره
يريد ان جواز وجود الواسطة وجواز الانقلاب الهامه من الطرفين لا يوجد لغير تقابل التضاد من باقي
اقسام التقابل وذلك ظاهر واما الملكة والعدم فلم يذكر في الكتاب سوى امتيازهما عن الضدين
وليس ذلك لوضوح الفرق بينهما وبين الباقي عند من وقف على ما سبق فان الفرق بينهما وبين الضدين كذلك
ايضا وكذلك الفرق بين كل واحد من الاربعة وبين باقيها فانه غير خاف على ما قيل وبمجرد الحصر
الذي ذكرته في الاربعة يتبين ذلك ولعله انما ذكر هذه الفروق المجردة كونها فروقا بل لما يظهر في
اثنائها من زيادة احكام للمتقابلات يقع التنبيه عليها فيما بعد ان شاء الله تعالى قال ويطول الحق
وينقسم الوجود الى متقدم ومتاخر فمن المتقدم ما بالزمان كما لموسى على عيسى وما بالشرف كما لابي بكر
على عمر وما بالطبع كتقدم الجزء على الكل مثلا كالواحد على الاثنين وبالجملة تقدم ما يسع تقدمه الشيء
ولا يجب بوجوده وجوده والتقدم بالرتبة فمنه رتبي وضعي وهو ما بحسب المكان كتقدم الامام
على المأموم بالنسبة الى المحراب وتقدم عليه المأموم بالنسبة الى الآتي من الباب وطبيعي
كترتيب العموم كما اذا ابتدأت من الجوهر هابطا الى الانسان وجدت المتقدم الاعم فالاعم واذا
ابتدأت من الانسان يرجع التقدم الى الاخص فما يليه وكل مرتب متقدم متاخر بحسب الابتداء من
الجانب والتقدم بالذات وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها فعول تحرك الاصبع فتحرك
الخاتم وما تحرك فما تحرك ولا تقول تحرك الخاتم فتحرك الاصبع وما تحرك فما تحرك واقسام التأخر
بوازيها ولذلك المعية ولا يجمع التقدم والتاخر باعتبار واحد في شيء واحد ويجوز بالاعتبارين
اقول مقصوده ذكر اقسام التقدم والتاخر والمعية واحكامها وكل واحد من هذه على خمسة اقسام
كما في المشهور وهي ما بالزمان وما بالشرف وما بالطبع وما بالرتبة سواء كانت الرتبة
وضعية او طبيعية وما بالذات ولم اجد للحصر هذه الخمسة وجها وكلام صاحب الكتاب
فيها ههنا واضح وقوله ولا يجتمع التقدم والتاخر باعتبار واحد في شيء واحد ويجوز بالاعتبارين
يريد بالاعتبارين ما هو مثل تقدم الامام وتاخره بالنسبة الى المحراب والباب وقدم وما
هو مثل تقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء
من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا
وهذا تبيين لهذه الاقسام وقد يكون بها تداخل واعلم ان ما عدا التقدم بالطبع وبالذات

تعال عليه لفظة المتقدم بالمجاز لا بالحقيقة فان المتقدم بالزمان ليس المتقدم له بل لا اجزاء الزمان المعروضة
وليس تقدم تلك الاجزاء بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر وكان لكل زمان واقعا في زمان آخر
وهلم جرا وذلك محال بل تقدم اجزاء الزمان الواقعة بالعرض على بعض انما هو بالطبع لانك ستعلم بعضه
ان نهاية الحوادث كلها الى الحركة الدورية وان للحركة الدورية علة حدوث من الحركات متقدم جزء من
الحركة مفروض على جزء آخر منها معروض هو متقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب ما صح الحركة من ب
الى ج مثلا اذ كيف تتحرك عما لم تصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا يزيد
عليها في الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة الدورية شيء واحد لا اجزاء له في الحقيقة بل بعين الفرض
لتصدق على بعضها المتقدم والمتأخر فاذا قيل موسى اقدم من عيسى كما تمثل به فمعناه ان زمان موسى
اقدم من زمان عيسى والتقدم الحقيقي من الزمانين لا من الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل
في وجود المتأخر وحينئذ يرجع الى التقدم بالطبع واما التقدم بالشرف ففيه يجوز ايضا لان صاحب
الفضيلة ربما يقدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني وقد عرفت حاله
او الى التقدم الرتبي الوضعي وهو يرجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة
فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان التقدم به
وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس لاحدهما قبل الآخر بذاته ولا
بحسب حيزه ومكانه فليس الا بحسب الزمان على الوجه المذكور وما بالذات وما بالطبع
اشتركا في تقدم ذات شيء على ذات آخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت
تامة وهي المتقدمة بالذات او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع ولفظ التقدم على الباقي فهو بالمجاز
والعرض لا بالحقيقة والذات فليس التقدم على الخمسة مقولا بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم
ومما علم من حال المتقدم يعلم حال المتأخر ومع الا ان المفارق بالكلية لا يصدق عليه المعية الزمانية لكونه
ليس زمانيا والجسمان لا يصح منهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد
قال طور آخر وينقسم الموجود الى علة ومعلول فالعلة على احد مفهوميها هي الشيء الذي يحصل من
وجوده وجود شيء آخر وبالجملة ما يجب بوجوده وجوده وعدمه عدمه وجود شيء آخر وعدمه والمعلول ما يكون
وجوده من شيء آخر ويصير ضروري الوجود والعدم بوجوده وعدمه وقد يقال العلة بازاء ما له
مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده وهذه اربعة فاعلية وهي ما به وجود الشيء
كالنجار للكرسي وقد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع وقد يكون بالفعل كما هو بعده كما سيأتي كلية مطلقة

اوجزئية كالمشار اليه منه عامة كما قيل الصانع علة للكرسي او خاصة وقد يكون هذه
اي الفاعلة قريبة كالعفونة للحمى وقد يكون بعيدة كالاحتقان مع الامتلاء والاخرى مادية وهي
التي عنها الشيء كالخشب للكرسي والصورية وهي التي يلزم منها وجود الشيء كصورة الكرسي
فانها اذا وجدت يلزم ان يكون الكرسي موجودا لا بها بل بها وبغيرها والغائية وهي التي لاجلها
الشيء كالحاجة الى الاستواء عليه وهي علة فاعلية العلة الفاعلية لماهيتها ومعلولة في الوجود لها
لا في عليتها وهي تحتاج الى الفعل بعد الشيء وفي الحقيقة العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل
لا الواقعة عينا والعلة قد يكون بالذات كالطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض على معنيين احدهما
ان يكون العلة بالذات عرض ما وضع كالكاتب للعلاج وانما هو بحسب كونه طبيبا والاخرى ان يكون
المعلول عرضا ما وضع ككون السقمونيا مبردا فانه ليس بالذات كذا بل لانه يستفرغ الصفراء
والعلة القريبة للجسم المادة والصورة والفاعل المطلق للجسم هو علة لجميع اجزائه وان كان
يجوز ان يكون علة للجميع لانه علة لبعض الاجزاء وبالمعنى الاول لا يجوز ان يكون للشيء الجزئي علتان فانه
ان لم يكن لاحدهما مدخل في وجوب الشيء ووجوده فليس بعلة له وان كان له مدخل فهو جزء
العلة الكاملة والشيء الكلي يجوز ان يكون له علتان كالحرارة الكلية التي عرفت عللها والامكان
للماهيات الجوهرية والعرضية اقول كل ما يتوقف عليه وجود شيء يسمى علة لذلك الشيء ويسمى
ذلك الشيء معلولا له والعلة تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين الى ما يجب بوجوده وجود الشيء
وبعدمه عدمه والى ما يجب بعدمه عدم الشيء ولا يجب بوجوده وجوده فالاول هو العلة الكاملة
من ه وعرفها بعضهم بانها التي يحصل من وجودها وجود شيء آخر ولا يحصل من وجودها ذلك الآخر
والمصنف حذف القيد الاخير اذ لا مدخل له في عليتها ولو جاز حصول وجودها من الآخر لكان
كل واحد منهما علة للآخر ومعلولا له والثاني هو العلة الناقصة والمعلول ما يكون وجوده من
شيء آخر ويصير ضروري الوجود لا لذاته بل لوجود ذلك الآخر وضروري العدم لا لذاته بل لعدم
ذلك الآخر والعلة الناقصة وهي التي مدخلها في وجود الشيء بحيث يمتنع ذلك الشيء بعدمها ولا يجب
بوجودها تنقسم الى خمسة اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة اما ان يكون داخلة في المعلول
او لا يكون فان كانت داخلة فاما ان يلزم من حصولها حصول الشيء لكن لا بها بل بها وبغيرها فهي العلة
الصورية والا فهي العلة المادية وان لم يكن داخلة في المعلول فاما ان يكون ما به وجود الشيء او ما لاجله
وجود الشيء او امرا ثالثا فالذي به وجود الشيء هو العلة الفاعلية والذي لاجله ذلك هو العلة الغائية.

والذي بالقوة واحداهما ملو شرط ولم يدخله المصنف في هذا التقسيم بل جعل اقسام الناقصه
اربعه ولا بد منه اذ هو احد العلل والا لم يكن موقوفا عليه هذا خلف بل تكلم على هذه العلل الست
اعني العلل الكامله والخمس الناقصه على ترتيب مباني الكتاب ونخص كل واحد منها ببحث
البحث الاول في العلل الفاعليه وقد تمثل عليها بالنجار للكرسي وتنقسم بستة تقسيمات
التقسيم الاول انها اما ان تكون بالقوه او بالفعل فالتي بالقوه كالنجار قبل شروعه في عمل الكرسي
والتي بالفعل كالنجار بعد شروعه في عمله وهو حال مباشرته للعمل التقسيم الثاني انها اما كليه
او جزئيه فالكليه كالنجار مطلقا اي من غير تعيين انه فلان او فلان والجزئيه كزيد النجار او عمرو وما يحاكيه
كالمشار اليه من النجارين كهذا النجار او ذلك النجار التقسيم الثالث انها اما عامة او
خاصه فالعامه كما يقال الصانع علة للكرسي فان الصانع اعم من النجار والبناء وغيرهما
من ارباب الصناعه والخاصه كما يقال النجار علة له وان لم يكن نجارا معينا كما في الذي قبله
وهو الفرق بينهما ويقال عام بمعنى آخر وهو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة كالهواء
المغير لاشياء كثيره والخاص الذي في مقابلته هو الذي لا ينفعل عنه الا شيء واحد كالدواء المؤثر
في بدن زيد لا في بدن عمرو والذي في الكتاب هو المصطلح الاول وهذا يجب ان يعد قسما آخر براسه
التقسيم الرابع انها اما ان تكون قريبه او بعيده فالقريبه كالعفونه للحمى والبعيده كالاحتقان
مع الامتلاء بالنسبه للحمى ايضا فان ذلك من موجبات العفونه الموجبه لحدوث الحمى فهو علة علتها وهو البعد في
مرتبه العليه وقد يتضاعف ذلك ولكن لا الى لا نهايه كما تعلم بل لا بد من الانتهاء الى علة ليست معلوله
لغيرها وهي العلة الاولى لكل معلول التقسيم الخامس انها اما بالذات واما بالعرض وهو يقال
على وجوه وصاحب الكتاب لم يذكر الكلام فيه وذكره لما انتهى من ذكر باقي العلل وسنذكره هناك
التقسيم السادس وهو مما لم يذكر في هذا الموضع من الكتاب انها اما بسيطه او مركبه فالبسيطه
مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والدافعة واما المركبه فكما يصدر عن عدة قوى اما متفقة
النوع كقوم يحركون سفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوه الجاذبه والحساسه
كما يتمثلون به البحث الثاني في العلل الماديه وهي التي عنها الشيء كالخشب للكرسي فباعتبارها
التي منها تسمى علة عنصرية كالنوع العنصري الماء والهواء مثلا وباعتبارها التي فيها هي المادة
تسمى علة قابلة لها والمادة جميعها وتنقسم بالتقسيمات التي انقسمت العلل الفاعليه اليها
وكذا الصوريه والغائيه الا ان المصنف لم يذكر ذلك فالتي بالقوه كالنطفه لبدن الانسان

نع خ

والتي بالفعل كبدن الانسان لصورته والمادة الكليه كالخشب للسرير والجزئيه كهذا الخشب له والعامة
والخاصة كالجسم والخشب للكرسي هو بالمصطلح الثاني وهو عند التحقيق يقسم آخر كالخشب للسرير والكرسي
وغيرهما والجسم للانسان بمزاجه المخصص لصورته المخصوصه والقريبه مثل الاعضاء للبدن والبعيده مثل
الاخلاط وابعد منها الاركان والتي بالذات فهي التي لذاتها المخصوصة تقبل صورة الشيء كالدهن للاشتعال
والتي بالعرض فكما يقال الماء موضوع للهواء وهي بالحقيقة مادة الماهية الموضوعة له والمادة البسيطه كالهيولى
الاولى للاشياء واما المركبه فكالاخلاط للبدن البحث الثالث في العلل الصوريه وهي كصورة الكرسي
اللازمة وهي التي وجودها لا يعني ان يوجد بها فقط بل بها وبغيرها من باقي العلل وهي الصالحة باعتبار
بعضها للماده وللمجموع منها واعتبار التقاسيم الستة بل السبعة فيها هي ان التي بالقوة هي الاستعداد
الموجود في الماده على قبول الصورة وهي بلازم عدمها والتي بالفعل معروفه والكليه والعامه والواحدة
هي كون الانسان ذا نفس وكذا الجزئية والخاصه واحدة وهي كونه ذا نفس ناطقه والقريبة
كالتربيع للمربع والبعيده كذي الزاوية له والتي بالذات كالصوره المقومة للانسان نوعا
والتي بالعرض فمثل صوره الماء والمركبة فمثل الصورة الحيوانيه التي تحصلت من اجتماع عدة امور
البحث الرابع في العلل الغائية وهي التي لاجلها الشيء كالحاجة الى الاستواء على الكرسي للكرسي
قوله وهي علة فاعلية العلة الفاعليه لماهيتها ومعلولة في الوجود لها لا في عليتها يريد
ان العلة الغائية علة لكون العلة الفاعليه فاعلة بالفعل فهي علة لفاعليتها اي لكونها فاعلة
فان صانع البيت مثلا انما فعله لصلوح الاستكنان به ولولا صلوح الاستكنان لما كان فاعلا
له فالصلوح المذكور علة لكون صانع البيت فاعلا له وهذا انما هو لماهية الغاية لا لوجودها
فان وجودها معلول فاعلية الفاعل فلا يكون علة له والا لزم الدور وهو محال فهي لماهيتها
علة للفاعلية المذكوره وفي وجودها معلولة لتلك الفاعليه اي لا تحصل الغاية موجودة في الخارج
الا بفعل الفاعل كما لا يحصل الاستقرار على السرير الا بعد فعل النجار له وليست الغاية في
عليتها معلولة لفاعلية العلة الفاعلية ولا للعلة الفاعلية نفسها اذ هي علة لذاتها لا لامر غيرها
قوله وهي تحتاج الى الفعل بعد الشيء في الحقيقة العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة
عينا يريد ان ما هو مثل الاستكنان بالبيت انما يحصل بالفعل بعد وجود البيت فلا يكون علة غائية
له اذ العلة يجب تقدمها على المعلول وهذه متاخرة عن البيت الذي قد توهم انه معلول لها ففي الحقيقة
العلة الغائية له هو الاستكنان المتمثل في ذهن صانع البيت لا الاستكنان الواقع في الاعيان

البياض والسواد له الشكل والصور التخطيطية والبسيط فتذكر

بعد وجود البيت فاذا قيل للاستكنان الواقع عبثا انه علة غائية فذلك على سبيل المجاز وفي
الحقيقة ليست العلة الغائية الا ما تمثل في نفس الفاعل لا غير واما الواقع في الخارج بعد وجود
المعلول فلا يجوز ان يكون علة له البتة واما اعتبار التقاسيم السبعة في العلة الغائية فالتي
بالقوة كون المادة مستعدة لقبول الصورة بالفعل في المادة والكلية كما يضاف الى من طالب والتي بالفعل فمثل حصول الصورة
مطلقا والجزئية كقبض على فلان الغريم الذي كان القبض عليه هو المقصود من سفره والعامة كما يضاف
زيد من عدوه والخاصة كما يضاف من ضاربه وبالمصطلح الثاني العامة هي التي هي غاية لشيئين
مختلفين مثل اسهال الصفراء فانه غاية لشرب السقمونيا والصبر والخاصة كلقاء زيد صديقه فلانا
والقريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء والتي بالذات كالمعنى الذي يطلبه الحركة
الطبيعية او الارادية لنفسها مثل الصحة لتناول الادوية والتي بالعرض فعلى اصناف فمن ذلك
ما يحصل لكن لا لاجل نفسه مثل دق الهاون لاجل شرب الدواء ومن ذلك ما يلزم الغاية كالتغوط
غاية للاكل فانه لازم الغاية التي هي دفع الجوع لا نفس الغاية ومن ذلك ما يعرض للغاية كالجمال
للرياضة فانها مستعقبة للجمال وليس المقصود منها حصوله والبسيط مثل الشبع للاكل والمركبة
مثل لبس الحرير لاجل الجمال ولقتل القمل وهذا في الجمعة علتان ويتركب هذه الاقسام التي
من العلل الاربع بعضها مع بعض مثل ان العلة التي بالذات تارة تكون بسيطة وتارة تكون مركبة وان العلة
التي بالعرض قد تكون مثلا كلية وجزئية وان العلة بالفعل قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة واعلم ان تادي السبب
الى المسبب قد يكون دائما واكثريا ومساويا واقليا فالغاية على الوجه الاول يسمى دائما وعلى الوجه الصرفي يسمى
اتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا واذا اعتبرت العلة التامة في وجدان الكنز لم يكن من الغايات ما هو اتفاقي
اذ صدور المعلول عن العلة التامة لا يكون الا دائما وقد يسمى الاتفاق ما يلحق المادية لامر خارج بل الاسباب عاما عبثا وقيل
ان غاية القوة الشوقية قد يكون مبدأ غاية القوة المحركة كمن يضجر من المقام في موضع فيذكر موضعا غيره واشتاق
الى المقام فيه وقد تغايران كما اذا تحرك الى موضع للقاء حبيبه ومن هنا ان يحصل غاية القوة الشوقية بعينه تلك
الحركة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان معا فمبدا الحركة ان كان هو الفكر فالغاية هي الخير
المعلوم او المظنون وان كان المبدأ هو التخييل وحده فهو الجزاف والعبث كالعبث باللحية وتنقية
ملقاة في الارض وان كان مع طبيعة فهو القصد الضروري كالتنفس او مع خلق وملكة نفسانية فهو مطلب
العادة وما مبدأه التخييل لا يخلو عن تخيل لذة او زوال حالة مملولة وان لم يشعر في الذكر وقالوا
ايضا ان الغاية قد تكون من نفس الفاعل كالفرح وقد لا يكون كالصورة في الكرسي وكالفاعل

لرضا زيد ونحو امثال هذه التشبيهات مساهلة لاجل ما عدل المصنف عن ذكرها فان الغاية التي بالذات
ليس الا ما في نفس الفاعل ولا يطلب الطالب امرا الا لكمال ومصلحة عائدة الى نفسه والاستقرار
في المكان ولقاء الحبيب وحصول الصورة للكرسي ورضا زيد وامثال هذه هي غايات بمعنى نهاية الفعل
اما انها علل غائية بمعنى كونها اقتضى ما يطلب الشيء لاجله فلا وبما في تقاسيم العلل الاربع مساهلات يمكنك
ان تتنبه لها من نفسك بعد اتقان مباحث العلل والمعلولات المذكورة في هذا الكتاب البحث الخامس في
الشرط وهو من جملة العلل الناقصة ولم يذكره صاحب الكتاب هنا ابتداء بما في سائر الكتب المعتبرة فان
المشهور فيها ان العلل الاربع المذكورة واركان قد ذكره في محلها في غير هذا الموضع وينقسم الشرط الى
اقسام كثيرة فمنه عدمي كزوال المانع فانه ما لم يرتفع المانع اولا لا يجب الشيء ولو وجب المعلول بعد وجود
الفاعل الممنوع صح المنع كزوايا المثلث وزوجية الاربعة فلما امتنع ما بالمانع فنسبته الى الفاعل الامكان فصح بزوال
لا ان العدمي يصح ان يكون سببا فاعليا فان العدم لا يفعل شيئا بل هو جزء العلة التامة فانا لا نحكم بوجوب
المعلول حاصلا الا بعد ان يكون المانع زائلا ومن الشروط شرط مركب يجب بعدمه وجوده وعدمه ايضا كالحركة
ونحوها من الشرائط السلوكية فالموصل والمحصل بها هو على مع عدمها ولكن لا مطلقا بل بعد استكمال وجودها
هو الجمع مع الشيء لان وجوده وعدمه كلاهما مطلوب البحث السادس في العلة الناقصة وهي التي يجب بها وجود الشيء مع الشيء
لذاته وهذه قد تكون هي الفاعل وحده وقد لا يكون كذلك بل يكون الفاعل جزءا منها وهي ايضا تنقسم الى ما بالذات
والى ما بالعرض فالعلة التي بالذات هي التي لذاتها مبدأ لذلك الشيء واخذنا هاهنا من حيث هي كذلك
كالنار اذا سخنت والطبيب اذا عالج واما التي بالعرض فهي التي يكون من قبل خطائنا في اخذها انها
علة فاعلية بالذات وليست هي في نفسها كذلك وهذه تكون على وجوه اربعة احدها ان يكون قد منع
عن صدور الفعل الذاتي مانع فيتفق ان فاعلا اخر ازال ذلك المانع فصدر الفعل عن الممنوع فنسب
صدوره الى المزيل للعائق كالسقمونيا اذا برد البدن لازالته الصفراء وثانيها ان يكون موضوع لوصف
لصفات فيصدر الفعل بالذات عن احدى تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى او الى الموضوع
وحده كالانسان يوصف بانه ابيض طويل كاتب طبيب فاذا صدر عنه علاج الطب ينسب الى انه
كاتب او انسان فقط وذلك بالعرض وانما العلة بالذات لكونه معالجا هو انه انسان متقن لصناعة
الطب وثالثها ان يكون فاعل يفعل لغاية هي خير مثلا فيتبعها شر فينسب ذلك الشر الى الفاعل
كالحجر الطالب للمركز اذا اصاب انسانا فاذاه فنسب ذلك الاذى الى الحجر ورابعها
ان يكون فاعل يفعل لغاية بالذات فيتفق حصول امر مع تلك الغاية ليس لذلك الفاعل فيه تاثير البتة

بخلاف القسم الذي قبله مثل ان يقدم انسان من سفر فيموت شخص من جرانه فيتشأم به اويلحق كنزا فيتبرك به واذا اعتبرت هذه الاربعة وجدتها راجعة الى قسمين هما المذكوران في الكتاب اولهما ان يكون العلة بالذات عن ما وضع والغيران يكون المعلول عن ما وضع قوله والعلة القريبة للجسم المادة والصورة يريد انهما هي وجدا وجب وجود الجسم واما الموجد لهما فهو علة بعيدة للجسم لكونه اثر في وجود الجسم بواسطتهما قوله والفاعل المطلق للشي هو علة لجميع اجزائه وان كان يجوز ان يكون علة للجميع لانه علة لبعض الاجزا فاعلم ان الذي يوجد المجموع لايجاد بعض اجزائه لا لكلها هو كموجد الجزء الصوري دون المادي وكالموجد للجزء الاخير بعد ان اوجد فاعل اخر او اكثر باقي الاجزا فانه يكون موجدا للمجموع من حيث هو ذلك المجموع لايجاده ما به تم ذلك المجموع قوله وبالمعنى الاول الجزء لا يكون للشي الجزئي علتان يريد بالمعنى الاول العلة التامة اذ هي التي عرفها اولا ولتصرف بالجزئي عما هو مثال مطلق السخونة فانها قد يكون معلولة لمجاورة النار وقد يكون معلولة لمقابلة الشمس وقد يكون معلولة للحركة بخلاف السخونة المعينة فانها لا تستند الى اكثر من علة واحدة وتقرير ما ذكره برهانا على ذلك هو انه لو جاز ان يكون للشي الجزئي وهو الواحد بالشخص علتان لكان لا يخلو اما ان لا يكون لاحدهما مدخل في وجوب الشي ووجوده او يكون فان لم يكن له مدخل في ذلك فليس بعلة لذلك الشخص لا تامة ولا ناقصة اذ الناقص لابد وان يكون لها مدخل في وجود المعلول ايضا والا لم يحتج اليها وان كان لاحدى العلتين مدخل في ذلك الوجوب والوجود فاما ان يجب به وجود المعلول الجزئي او لا يجب فان لم يجب فهو جزء من العلة الكاملة لا علة كاملة وهو خلاف ما فرض وان وجب به ولم يكن العلة الاخرى كذلك فليس العلة التامة الا واحدة وقد فرض انهما علتان تامتان هذا خلف وان وجب بالعلة الاخرى ايضا كان مستغنيا بكل واحدة من العلتين عن الاخرى فلو وجب بهما معا لا ستغنى عنهما معا وكل ما ادى ثبوته الى نفيه فهو محال ولم يتعرض المصنف لابطال هذه الاقسام كلها في الكتاب ونبه على جواز تعليل النوعي بعلتين متباينتين ومثل بالحرارة الكلية التي عرفت عللها في العلم الكلي
الطبيعي وبالامكان المعلل في كل واحد من الماهيات بخصوصية تلك الماهية فان من الماهيات جوهرية وعرضية وكل واحدة من الجوهرية والعرضية تنقسم الى اقسام كلية وجزئية اما الكلية فكانقسام الجوهر الى اقسامه الاربعة التي عرفتها واما الجزئية فكانقسام كل واحد من تلك الاقسام الى اشخاص وكذا العرض والامكان الحاصل لكل واحد من اشخاص الجوهر والعرض غير الامكان الحاصل للشخص الاخر وتلك الامكانات مع اشتراكها باسرها في الطبيعة الامكانية قد علل كل واحد

من افرادها بامر مغاير لما علل به الفرد الاخر كما في الحرارة الكلية الا ان الامكان من الامور الاعتبارية بخلاف الحرارة ولعله انما مثل بهما لكونه قد اتى بمثال من المعلولات الكلية التي لافرادها وجود في الاعيان وبمثال اخر من المعلولات الكلية التي ليس لافرادها وجود الا في الاذهان فقط واعلم ان في العلل والمعلولات مباحث كثيرة غير مذكورة في هذا الفصل وهي متفرقة في عدة مواضع من الكتاب بحسب الحاجة اليها قال طوالع وينقسم الموجود الى ما هو بالفعل والى ما هو بالقوة فالاول ما هو حاصل والثاني ما هو غير حاصل ولكن له استعداد الحصول وان كان القوة قد تقال على المعنى الذي به يتهيأ الفاعل للفعل واذ ذاك ليس لعموم جوهريته او جسميته فالمعنى زائد وعلى المعنى الذي يتهيأ به الشي للانفعال واذ لم يكن لامر عام فلشي يخصه وان كان القوة قد تقال لمعنى في شي باعث على التغير والانفعال والقوة الثانية غير الاولى فانها تجمع بين الفعل ولا كذلك الاولى اقول قوله ولكن له استعداد الحصول فاعلم ان هذا الاستعداد يختلف بالقرب والبعد فان استعداد النطفة لان يكون انسانا اقرب من استعداد التراب لذلك فانه لا يصير انسانا الا بعد تردده في اطوار كثيرة لذلك حتى يصير نطفة وبواسطتها يحصل له صورة الانسانية فالاستعداد منه قريب غاية القرب ومنه متوسط ومنه بعيد قوله وان كان القوة قد تقال على المعنى الذي به يتهيأ الفاعل للفعل فاعلم ان هذا مثل الحرارة للنار في فعل التسخين والاحراق وقوله واذ ذاك ليس لعموم جوهريته او جسميته فالمعنى زائد يريد ان اختصاص الفاعل بذلك الفعل لابد وان يكون لسبب مرجح وذلك السبب اما ما يشارك ذلك الفاعل به غيره كالجسمية لكونه جسما او الجوهرية سوا كان جسما او مجردا واما ما يمتاز به عن غيره فان كان الاول وجب اشتراك كل ما يشاركه في الجوهرية او الجسمية في ذلك الفعل لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول فلا يكون ذلك الفعل مختصا به وقد فرض انه مختص به هذا خلف فبقي ان السبب في اختصاصه بذلك هو ما يمتاز به الفاعل عن غيره ولا شك ان ذلك معنى زائد على الجوهرية والجسمية المشترك فيهما واما لم يذكر العرضية مع ان الاعراض باسرها تشترك فيها لان العرض ليس له فعل بذاته بل الفعل لمحله به كما عرفت فلا مؤثر بذاته الا الجوهر قوله وعلى المعنى الذي به يتهيأ الشي للانفعال واذ لم يكن لامر عام فلشي يخصه فاعلم ان القوة تقال على القوة الفعلية وعلى القوة الانفعالية باشتراك الاسم ومثال القوة الانفعالية حصول اللين واللدونة في الشمع لقبول الانتقاش والتشكلات والبرهان على اثبات هذه القوة كالبرهان على القوة الفعلية وفي البرهانين نظر وهو ان المعنى الذي به يتهيأ الشي

اما للفعل او للانفعال هو مغاير لذلك الشي لا محالة سواء كان مقوما له حتى امنه او خارجا عن ماهيته
عارضا لها والمجردات التي يصدر عنها فعل فهو وان كان امرا يدل على جوهرية ذلك المجرد التي
يشارك بها غيره ملتبس امرا يدل على ماهيته لان الجوهرية ليست مقومه لتلك الماهية بعموم الذات ملتبس
لا في الخارج ولا في الذهن اما في الخارج فلان المجرد لا تكثر في الخارج الا بسيطا واما في الذهن فلان
صاحب الكتاب لا يرى ان عموم الجوهر عموم الاجناس بل عموم العوارض وما يزيد على الامور العرضية
للشي جاز ان يكون بعض ماهيته التي المعروض فلا يثبت القوتان لكل ذي فعل فعجب ان يكون كل واحد
من البرهانين مختصا باثبات القوة بجسم الذي يصدر عنه فعلا لا يصدر عن ساير الاجسام و
مقصود المصنف ذلك الا انه لم يعتبر بعبارة تدل عليه وكانه عول على فهم القاري او على فهم
هذا المقصود من باقي الكتب اذ هذا هو المقرر فيها ولو انه اوضح ذلك لكان اولى ولا بد من
الفاعل الخارج في تخصيص كل جسم بما يخصه من القوى كما عرفت ذلك في الطبيعيات قوله
والقوة الثانية غير الاولى فانها يجتمع مع الفعل ولا كذلك الاولى هذا فرق بين القوة بالمعنى المذكور
اولا وبين القوة بالمعنى المذكور ثانيا وذلك الفرق هو ان القوة الثانية كحرارة النار يجتمع مع الفعل
الذي هي مبدئة له كالتسخين والاحراق ولا كذلك القوة الاولى فانها تبطل عند الفعل وذلك ظاهر سكانت
ظاهر **قال** طور الغير وتنقسم الموجود الى واجب وممكن والممكن هو الذي ليس ضروري الوجود
والعدم وهو ليس بعدمي فانه يجتمع مع الوجود والماهيات ولا يكون عدمها وسلبها وليس عدم الواجب
ممكن الممتنع الصادق عليه ملتبس عدما وذلك ممتنع بل اعتبار عقلي وجودي والممتنع سلبهما **اقول**
الموجود اما ضروري الوجود لذاته او ضروري العدم لذاته او لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم
فالضروري الوجود لذاته هو الواجب والضروري العدم لذاته هو الممتنع والذي ليس بضروري
الوجود ولا ضروري العدم هو الممكن لكن الممتنع الذي هو ضروري العدم لذاته وان كان من جملة
القسمة العقلية لا يصح ان يجعل من اقسام الموجود فالموجود اذن اما واجب واما ممكن
وقد اعاد في الكتاب ذكر الممكن وبيان احكامه لكون المباحث المتعلقة باثبات الواجب
لا تتم الا بها مبين اولا ان الممكن ليس بعدمي بل هو من الاعتبارات العقلية التي لها وجود في الاذهان
دون الاعيان واستدل عليه بانه لو كان عدميا محضا لكان اما عدم الماهية الممكنة او عدم الماهية
الواجبة اذ الموجود الذي هذا الامكان عدمه لا ينفك عنهما والقسمان باطلان اما الاول فلان الامكان
كما عرفت لا ينافي الوجود بل الماهية الموجودة في حال وجودها يصدق على ذلك الوجود انه ليس بضروري الوجود
الموجود

ولا ضروري العدم فيكون الامكان قد اجتمع مع الوجود ومع الماهيه ولو كان عدما واحد منهما لما جاز
مجامعته له وهذا هو المراد بقوله فانه يجتمع مع الوجود والماهيات فلا يكون عدمها وسلبها واما
الثاني وهو ان يكون عدم الماهية الواجبة فقد دل على بطلانه انه لو كان عدما للواجب لكان الممتنع
ايضا عدما من طريق الاولى فيكون للماهية الواجبة عدمان وهو محال اذ لا يكون للشي الا عدم واحد والى ابطال للواجب
هذا القسم اشار بقوله وليس عدم الواجب فيكون الممتنع الصادق عليه ملتبس عدمان وذلك ممتنع
واما قوله بل اعتبار عقلي وجودي فوجوده لا يخلو اما ان يكون في الاعيان او في الاذهان فقط
لكن قد ثبت في مباحث القسطاس انه ليس في الاعيان بمعنى انه في الاذهان فهو من الاعتبارات
العقلية كما سيقوله والممتنع سلبهما يريد انه سلب الواجب والممكن فان الاقسام اذا
انحصرت في ثلثه فكل واحد من الثلثه يكون سلبا للباقيين والممتنع ما ليس بواجب ولا ممكن فهو
سلبهما بهذا المعنى **قال** والممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وبشرط عدمها
يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن في نفسه ومن خاصية الممكن صدق قسمته على الشرائط
وليس لجهة من الجهات هذا والممكن لا يصير موجودا من نفسه اذ لو ترجح وجوده على عدمه
لذاته فهو واجب او عدمه على وجوده فهو ممتنع بل وجوده لوجود علته وعدمه لعدمها والواجب
بذاته لا يجب بغيره فانه ان بقي وجوبه عند فرض عدم الغير فلا تعلق او لا فهو ممكن
بذاته لا واجب ولا بد من اعتبار الوجوب اولا حتى يوجد الشي فانه ان وجد لم يجب فقد
وجد دون الترجح ولا بد من الترجح والترجح بالعلة فان رجحها غرض عليه اذا كان سببه الممكن اليها الاه
كما في نفسه لا يوجد به **اقول** الوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند حضور علته
الكاملة وعدمها ليس هو الوجوب والامتناع القسيمين له فان القسيمين له ينافيان الامكان
والحاصلان بحضور علته وعدمها يجامعانه فانه في حال وجوبه بالعلة وامتناعه بانتفائها يصدق
عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا بضروري العدم لذاته ولا معنى لصدق الامكان عليه
الا ذلك فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما هو المنافي
للامكان دون الذي بالغير وقوله وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن في نفسه يريد انا
اذا لم نلتفت الى حضور علة الممكن ولا الى ارتفاعها فانه لا يكون له بهذا الاعتبار وجوب ولا امتناع
لا بحسب الذات ولا بحسب الغير اما بحسب الذات فظاهر واما بحسب الغير فلانا قطعنا النظر عنه
وليس المراد بذلك انه في نفسه يخلو عنهما فان خلوه عنهما ممتنع لانه لا بد وان يكون اما موجودا

واما معدوما فالوجود والعدم ليس بماله لذاته بل لغيره كما سيتبين فلا يوجد الا وقد وجب
وجوده بالغير ولا يعدم الا وقد امتنع وجوده بالغير فهو لا ينفك عن الوجوب والامتناع المذكورين
اذ لا ينفك عن الوجود والعدم بل المراد انه باعتبار قطع النظر عن شرط حضور العلة او شرط
عدمها ليس له من نفسه وجوب ولا امتناع انما هو ممكن في نفسه فقط وقد نظر من ظاهر
لفظ الكتاب ان الامكان الذي له في نفسه وهو كونه غير ضروري الوجود لذاته ولا
ضروري العدم لذاته لا يكون حاصلا له الا عند قطع النظر عن الشرطين فقط وليس الامر
كذا ولا هو مراد للمصنف بل الامكان الحقيقي الذي له في نفسه لا ينفك عنه في حال من الاحوال وكل واحد
الواجب والممكن والممتنع يستحيل انقلابه الى الآخر اذ ذلك له لذاته وما بالذات لا يزول فانه
لا ينفك عنها قوله ومن خاصية الممكن صدق تسميته عليه بشرائط وليس لغيره من الجهات
هذا يريد ان الممكن يصدق عليه انه واجب الوجود بشرط وجود علته ممتنع الوجود بشرط عدم
علته والواجب والممتنع بما قسيما الممكن وجه الوجوب والامتناع ليس لهما هذه الخاصية
فان الواجب والممتنع سواء كانا بالذات او بالغير لا يصدق على واحد منهما انه ممكن بشرط البتة
بل امكانه ابدا لذاته وتسمية الواجب والممتنع الصادقين على الممكن بالقسيمين انما هو على وجه
التجوز فان القسيمين لهما اللذان بالذات والصدقان عليه البتة واما اللذان بالغير فليسا
قسيمين له على الحقيقة وما ذكره من بيان تقدم الوجوب على الوجود فمراده بذلك هو التقدم
بالذات لا بالزمان وبرهان هذا التقدم ان الممكن لا يوجد الا وقد ترجح وجوده على عدمه
لان نسبة الوجود والعدم الى ماهية الممكن متساويان فلا يوجد بنفسه ولا يعدم بنفسه كما بين المصنف
لان ذلك ترجيح من غير مرجح بل لا يوجد الا وقد بحثت العلة وجوده على عدمه وهذه العلة
اذا حصلت فاما ان يكون نسبة الممكن اليها الامكان او الوجوب او الامتناع لا جائز ان يكون
هي الامتناع والا لما اوجدته فلا يكون العلة علة هذا خلف ولوضوح هذا القسم لم يذكره في
الكتاب ولا جائز ان يكون تلك النسبة هي الامكان بحيث يكون الممكن كما انه في نفسه ممكن هو بالنظر
الى حضور علته ممكن ايضا اي كما انه في ذاته لا يجب له الوجود ولا العدم كذلك هو بالنسبة الى العلة
اذ لو جاز ذلك لكان مع حضور تلك العلة يرجح وجود ذلك الممكن على عدمه لا لمرجح زائد على تلك
العلة فلا يكون تلك العلة تامة وكلامنا فيما اذا كانت العلة تامة هذا خلف نسبة الممكن اليها
اذن هي الوجوب ثم لما بحث الممكن عن علته الوجود ووجوبه عنها متقدم على وجوده بها بعدها بالذات

يفتقر

وهو المطلوب واذا عرفت هذا فنقوله فان ما فرض علة اذا كان نسبة الممكن اليها الامكان
كما في نفسه لا توجد به معناه ان نسبة الممكن الى ما فرض علة له اذا لم يكن الامتناع ولم يجز ان يكون
هي الامكان ايضا كما هو الممكن في نفسه والا استحال ان يوجد ذلك الممكن بما فرض علة لان ذلك
يكون ترجيحا من غير مرجح كما لو لم يعرض له علة اصلا قال وزوال المانع كسقوط القائمة ايضا
له مدخل في علة الهوي للسقف سؤال كانت مانعة والعلة الطبع جواب لو كان يجب
بالطبع وحده دون السقوط للمانع لوجد واذ لم يجب الا مع الزوال فهو جزء العلة اذ المعلول اذا لم
التابع بما فرض علة فليس علة لان النسبة اليه بعد امكانية سؤال واجبة لولا المانع
يجب
جواب صحيح اي مع عدم المانع وذلك ما نقول سؤال العدم كيف يعال انه علة جواب اما العدم
وحده فلا يجوز ان يكون علة كاملة ولا علة مقتضية للوجود وهذه اعلى العلل بل شيء ما باعتبار العدم
صفة اخرى فاذا اخذ المجموع لا يكون عدما بحتا اما العدم البحت فلا يجوز ان يكون معلولا الا بالعرض
فان الامر الوجودي اذا اثر في العدم فيكون اثر في لا شيء وكل اثر في لا شيء فليس بشيء فليس العدم معدودا
ولا معلولا اقول قد عرفت ان العلة التامة نعني بها ما يجب الشيء به والشيء الذي له مانع يمنع من
وجوده فانه لا يجب وجوده الا اذا زال ذلك المانع مما يوجد علته لذلك الشيء لا يكون بدون زوال
مانعه علة تامة له فزوال المانع له مدخل في العلية فهو جزء من العلة التامة وهذا كهوي السقف
فان علته التامة ليس هو مجرد طبيعته المحركة له الى جهة المركز بل مع سقوط القائمة المانعة
له من الهوي وليس الطبع علة مانعة في هويته والا لما تخلف عنه فاستحال وجود
مانع عنه كالمثلث الموجب لزواياه لذاته فانها لا تتخلف عنه لمانع البتة فنسبة هوي
السقف الى مجرد الطبع نسبة امكانية غير مانعة عن المنع فلا يجب الهوي الا مع سقوط القائمة
التي هي مانعة منه والقائل بان الهوي يجب لمجرد الطبع لولا المانع قد اعترف بان وجوبه
موقوف على عدم المانع وانه لولاه لما وجب وذلك هو قولنا ولا يجوز ان يكون العدم علة تامة
للوجود ولا علة ناقصة معطية لوجود شيء وهي العلة التي هي اعلى العلل النواقص اذ ما عداها من هذه
العلل كالمادية وغيرها وان كان لكل واحد منها مدخل في العلية فهي لا تفيد وجودا الى بل المعطي
لوجوده هو الفاعل اما بحسب ذاته اذا كان علة تامة او بحسب القوابل والشرائط اذا كان علة
ناقصة وانما لم يكن العدم معطيا لوجود شيء لانه لا ذات له بل يجوز وجود شيء يكون باعتبار العدم
بعينه وجودي اخر وذلك الشيء مع العدم ليس بعدم محض بل مجموع من عدم اضافي

وشيء موجود واما العدم البحت فلا يجوز ان يكون علة بوجه وليس بمعلول ايضا لانه لا ذات له
فلا تحصيل له فليس بعدد ولا معلول بالحقيقة بل العلة الموجبة للوجود اذا اعدمت بكل اجزائها او بعضها
لم يبق الشيء موجودا فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول بهذا المعنى ويجب ان يعلم ان العدم باعتبار ان؏
اضافته الى ما هو عدم له ليس بعدم بحت ولهذا يصدق عليه التجدد والحدوث كالذي يعدم
بعد ان كان موجودا ويقع فيه الامتياز ايضا فان عدم السيف غير عدم العلم مثلا ولو كان
عدما صرفا لما جاز فيه ذلك واذا وقفت على هذه الجملة لم يخف عليك فوائد الفاظ الكتاب في
هذا الفصل **باب** المورد الاول في واجب الوجود وما يليق بجلاله وكيفية فعله وفيه
خمسة تلويحات الاول في ذاته ولما كان كل واحد من الممكنات محتاجا الى العلة فجميعها
محتاج لانها معلول الآحاد الممكنة فيفتقر الى علة خارجة عنه وهي غير ممكنة والا كانت من الجملة
فهي اذن واجبة الوجود وايضا السلسلة المترتبة من علل ومعلولات متناهية فتنتهي الى ما لا يمكن
صحب اذ لا وجه للامتناع ويمهد على طريق آخر يقول المجموع معلول الآحاد وعلته الكاملة ان
كان كل واحد فيكون علة لنفسه ولعللها او الجملة فهي والمجموع واحد او بعض كيف اتفق والبعض معلول
فاذا لم يكن فيها غير معلول فجميع ابعاضه محتاج الى ما وراءها الخارج عن السلسلة الامكانية
وهو واجب الوجود **اقول** هذه براهين ثلثة على اثبات واجب الوجود لذاته البرهان الاول
ان هذه الموجودات ان كان فيها ما هو واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان لم يكن فيها ذلك
فكل واحد منها ممكن لما عرفت ان كل موجود اما واجب واما ممكن فاذا لم يكن واجبا فهو ممكن
لا محالة واذا كان كل واحد منها ممكنا فكل واحد منها محتاج الى العلة لما مر من ان الممكن لما كان الوجود
والعدم بالنسبة الى ماهيته متساويين لم يترجح احدهما على الآخر الا بعلة مرجحة لاستحالة الترجيح من
غير مرجح ولما كان كل واحد من الممكنات محتاجا الى العلة فمجموع تلك الممكنات يجب ان يكون محتاجا
الى علة ايضا لا بالبناء على ان ما حكم به على كل واحد يجب ان يحكم به على الكل ~~واحد يجب ان يحكم به~~
على الجميع مطلقا وكيف كان فان ذلك محال بل لان المجموع مفتقر الى غيره وكل ما افتقر الى الغير
فهو ممكن فهذا المجموع ممكن ولان كل واحد من آحاده ممكن وكل ما افتقر الى الممكن فهو اولى ان يكون
ممكنا واذا ثبت ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن يفتقر الى علة تامة فمجموع الممكنات يفتقر الى
علة تامة وهذه العلة لا بد وان تكون خارجة عنه لان ذلك المجموع ممكن بجملته واجزائه فالكل
يفتقر الى موثر مغاير ولما كانت العلة خارجة عن المجموع فهي اما ممكنة او واجبة لا جائز ان يكون

الى كل واحد من آحاده وكل واحد من آحاده غني فهذا الجمع مفتقر ؏

ممكنة

ممكنة والا كانت من جملة الآحاد الداخلة في المجموع وقد بينا وجوب انها خارجة عنه هذا خلف
فتعين ان تلك العلة واجبة الوجود لذاتها وذلك ما اردنا بيانه البرهان الثاني هو انه ان لم يكن
في الموجودات واجب فكل منها ممكن وكل ممكن له علة يجب ان يكون موجودا معه في الزمان اذ لو تقدمت
عليه زمانا لزم حصول المرجح عند عدم الترجيح وهو محال ولان الترجيح ان توقف على الزمان الثاني لم يكن
المرجح مرجحا وان لم يتوقف كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الاول تخصيصا بلا مخصص وهو بين الاستحالة
وفي هذا مباحث اخر سيأتي ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذه المسئلة ههنا واذا كانت
علة الممكن موجودة معه فيكون لكل علة علة فاما ان يكون فيها ما هو معلول بما كان هو معلولا له اما بواسطة
(اي الامور الممكنة)
او بغير واسطة او لا يكون فان كان لزم افتقار الشيء الى ما كان مفتقرا اليه والمفتقر الى المفتقر الى
الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فيلزم افتقار الشيء الى نفسه وهذا هو المسمى بالدور وهو بين البطلان
ولهذا لم يذكره المصنف وان لم يكن فيها ما هو معلول على هذا الوجه لزم وجود علل ومعلولات
مترتبة موجودة معا الى لا نهاية وقد سبق بطلانه فالحاصل انه لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود
لذاته لزم وجود امور مترتبة موجودة معا غير متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله فوجود الواجب متعين
وبه تنقطع سلسلة العلل والمعلولات لان الممكن لا يقتضي الانقطاع لاستدعائه وجود علة موجودة معه
ولا الممتنع لانه لا يوجد فلا يكون علة لامر موجود فلا بد من انقطاع تلك السلسلة بالواجب لذاته وهو المطلوب
البرهان الثالث وهو مقرر للاول موضح له لو كان كل واحد من الموجودات ممكنا لكان المجموع المركب منها
معلولا لها فيكون ممكنا ايضا كما مر فعلته الكاملة اما نفسه او جزء من اجزائه او امر خارج عنه ولعله
وعلى تقدير ان يكون علته هي اجزاءه فاما كل واحد من الاجزاء هو العلة وجب ان يكون كل واحد جزء منه
في نفسه وفي الآحاد التي هي علله لان الموثر في المجموع لا بد وان يكون موثرا في كل جزء منه وان كانت
علة المجموع هي جملة اجزاء المجموع فذلك محال لان جملة الاجزاء التي هي مجموع ذلك الشيء فيكون الشيء موثرا في
نفسه وذلك عين القسم الاول وبطلانه ظاهر وان كانت العلة هي بعض الاجزاء كيف اتفق سواء
عين ذلك البعض او لم يعين فذلك باطل ايضا لان اي بعض اخذ منها فهو معلول لكونه ممكنا فاذا لم يكن
في تلك الجملة بعض غير معلول فجميع ابعاض المجموع محتاجة الى ما وراءها ويجب ان يكون ذلك خارجا
عن السلسلة الامكانية لانه لما لم يكن نفس المجموع ولا داخلا فيه وجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن
كل واحد من الممكنات لا يكون ممكنا فهو اذن واجب الوجود لذاته وذلك ما قصدنا اثباته وتشكك
الامام اثير الدين الابهري رحمه الله على هذا بانا لا نسلم ان الموثر في المجموع من حيث هو مجموع موثر

معه فهي ان كانت واجبة فهو مطلوبنا وان كانت ممكنة افتقرت الى علة اخرى كلا كلام ؏

الدوري ؏

منها او جملتها او بعضها اما البعض غير معين او معين فان كان كل واحد [illegible] ؏

فى كل واحد منه مان من الجائز ان يكون موثرا فى المجموع من حيث هو مجموع بان يكون موثرا فى الجزء
الاخير ولا يكون موثرا فى كل جزء من الاجزاء واستشهد بان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن
لافتقاره الى الممكن ثم الموثر فيه هو الواجب لذاته وليس موثرا فى كل واحد منه لاستحالة كونه
موثرا فى نفسه واورد على نفسه بان المدعى هو ان الموثر فى مجموع الممكنات موثر فى كل واحد
منه واجاب عن هذا الايراد بان هذا ليس بينا بذاته فلا بد له من برهان وركب البرهان على
طريق لغيره يشكل عليه ايضا وتلك الطريق هى ان المجموع لا بد له من علة تامة والعلة التامة
له استحالة ان يكون نفس المجموع كذلك علة التامة اما خارجة عنه او مركبة من الداخل والخارج
واياما كان يلزم القول بوجود موجد ولعله الوجود والذى يشكل به عليه هو ان المراد من العلة التامة
ان كان جملة الامور التى يصدق على كل واحد منها انه يعتبر فى المجموع فلم قلتم بان نفس المجموع لا يكون
علة تامة بهذا التفسير وان كان هو الموثر فى وجود المجموع بشرط غيره فلم قلتم ان العلة التامة
على هذا التفسير لا يتوقف المعلول على غيره والذى ذكره بان المركب من الواجب والممكنات له
علة وهى ليست نفس المجموع والا خارجة عنه بل داخلة فيه هذا تمام التشكيك واما فعل جنب
عن هذا فجواب الشكوك التى اوردها الامام نجم الدين الدبيرانى متع الله اهل العلم بطول حياته
وحراسة مدته على كتاب المعالم بانه متى كان المجموع مركبا من احاد كل واحد منها ممكن فان
العلة التامة لذلك المجموع لا بد وان يكون موثرة فى كل واحد من الاحاد التى تركب منها المجموع والا لكان
البعض الذى لا يوثر فيه منها اما ان لا يكون له موثر اصلا فيلزم استغناء الممكن عن الموثر وهو محال
او يكون له موثر غير تلك العلة اما واجب وهو المطلوب واما ممكن مع قطع النظر عنه لا يحصل
ذلك البعض لامحالة وكلما لم يكن البعض حاصلا لم يكن المجموع حاصلا فلا يكون العلة التامة بتحلف
المعلول عنها هذا خلف والذى سلكه الامام اثير الدين فى كتاب مسمى الافكار بعد تمهيده
ذلك البرهان هو انه لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فالجملة المركبة من تلك السلسلة لا بد لها من علة
بها يحصل المجموع او بها وبما يليها لانها ممكنة وكل ممكن يحتاج الى علة هذا شانها والعلم به ضرورى
وتلك العلة لا يجوز ان يسبقها علة اخرى والا لكان المجموع محتاجا الى العلة السابقة عليها فلا يكون
هى علة بهذا التفسير وليست هى نفس المجموع لاستحالة تقدمه على نفسه فهى خارجة عن الجملة الخارج
عن المجموع واجب لذاته فيلزم انقطاع التسلسل على تقدير وجوده هذا خلف فهذا هو المسلك
الذى ارتضاه الامام المذكور وانما اوردته وما قبله لان بذلك يتقرر صحة ما ذكره المصنف

ولا داخلة فيه لان كل داخل
فى المجموع فالمجموع موقوف على غيره
ولا شىء من العلة التامة للمجموع
كذلك

العلام

ان يكون داخلة فى المجموع
لان العلة بهذا التفسير
لا يجوز

وكل ما هو داخل فى الجملة المتسلسلة
المركبة من الاحاد الممكنة
تسبقه علة اخرى فلا يكون هو
علة بهذا التفسير

فى اثبات الواجب الوجود لذاته وجودة الفاظ الكتاب لا يخفى على من وقف على تقرير البراهين الثلثة
على الوجه الذى ذكرته قال وكنا نسلك فى غير هذا الكتاب ابدا بعض الكبار مسلكا وهو ان
الواجب الوجود لا يجوز ان يكون وجوده غير ماهيته فان الماهية يجوز ان يكون علة لبعض صفاتها
كالمثلث لزواياه ولا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها فيكون قبل الوجود موجودا ولا يكون الوجود الذى
موصوفة لماهيته واجبا اذ كل عرضى بين انه ممكن وكل ما وجوده غير ماهيته ممكن نقل وهذا
اجماعى فان لقائل ان يعول على هذا الطريق الوجود المحمول على الماهيات عرضى وكل عرضى متاخر
وجوده عن وجود الماهية وكذا الصفة ما الماهية قبل الوجود يجب ان يكون موجودا هذا محال والقطاس
اثبت ان الوجود فى الاعيان لا يزيد على الموجود فانهدم الاساس اقول لما تكلم فى اثبات الواجب الوجود
شرع فى ذكر ما يليق بجلاله من الاحكام فمن ذلك انه لا يجوز ان يكون له ماهية مغايرة للوجود بل ماهيته
هى الوجود المجرد اى الذى لا يكون عارضا لشئ من الماهيات وقد جرت عادة الحكماء انهم يعبرون
عن ذلك بان ماهيته انيته والمسلك المذكور ههنا فى اثبات هذا المطلوب هو الذى ذكره
الرئيس ابو على بن سينا رحمه الله فى كتبه وكانه اشار بالبعض الكبار وتقرير هذا المسلك
هو ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون وجوده غير ماهيته بل يجب ان يكون نفس ماهيته لانه لو كان
زائدا عليها لكان مفتقرا الى الماهية فيكون ممكنا لذاته محتاجا الى موثر والموثر فيه اما نفس تلك الماهية
او غيرها لا جائز ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان يكون علة لبعض صفاتها كماهية المثلث
التى هى علة لزواياه لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها فانه يلزم تقدمها على الوجود بالوجود فيكون
قبل الوجود موجودة اذ الموثر فى الوجود لا بد وان يكون متقدما عليه بالوجود فذلك الوجود المتقدم
اما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال وان كان
غيره عاد الكلام فيه فكان للشئ وجودات لا نهاية لها مترتبة موجودة معا وهو محال ايضا وهذا
بخلاف الماهية الممكنة القابلة للوجود فانها لا تستلزم على ذلك الوجود بالوجود اذ ليست
موثرة فيه واما الموثر فى الوجود فانا نعلم بالضرورة انه لا بد وان يكون متقدما عليه بالوجود
فلا تعارض بالماهية الممكنة كما عارض به بعضهم ولا جائز ان يكون الموثر فى وجود تلك الماهية
غير تلك الماهية والا لكان الواجب لذاته مفتقرا فى وجوده الى الغير فلا يكون الواجب واجبا
هذا خلف وعلى الجملة فلا يكون الوجود الذى هو صفة لماهية واجبا اذ كل عرضى بين انه
ممكن وكل ما وجوده غير ماهيته ممكن وذكر فى الكتاب ان فى هذا المسلك نظرا وانه اجماعى

وذلك يتبين من وجهين احدهما معارضة والاخر حلّ اما المعارضة فهي ان ما ذكرتموه من انه يجوز تعدد الماهية
بالوجود الزائد سواء كانت وجود الواجب نفس ماهيته او لم يكن فان وجود الممكنات كالعام زائد على ماهياتها — على الوجود
فوجودها محمول على ماهياتها والوجود المحمول على الماهيات عرضي كما عرفت وكل عرضي متأخر وجوده
عن وجود الماهية التي ذلك الوجود عرضي لها وكذا كل صفة سواء كانت محمولة او لم تكن فانها
على التقدير متأخر وجودها عن وجود الموصوف وحتى لو كانت الصفة هي الوجود بعينه للزم
ان يكون للموصوف وجود عن ذلك الوجود لانه متى كانت الماهية الخارجية محلا للوجود في الاعيان
يكون للوجود والماهية في الاعيان هويتان يحل احدهما في الاخرى فيكون هوية احدهما مغايرة للهوية الاخرى
والهوية المغايرة لها بحسب تعددهما على الهوية الحالة بالوجود فيكون للماهية وجود عن الوجود الحال
وبهذا تبين اصابة من عارض بالماهية الممكنة القابلة للوجود فالماهية يجب ان يكون موجودة قبل وجودها
على كل حال فان لم يلزم ذلك في الممكن لم يلزم في الواجب واما الحل فهو انه قد ثبت في القسطاس
الذي في الاعتبارات الذهنية ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زائد عليها
في الاذهان فقط فهو اعتبار ذهني واذا لم يكن له هوية عينية فلا محل له في الاعيان لا الماهية ولا
غيرها بل الذي من العلة هو نفس الماهيات ولا يعلم علة ايضا في الماهيات الممكنة القابلة للوجود
لغيرها فانهدم الاساسان المقرران في الواجب وفي الممكن اذ الحجتان فيهما الاقتسام على تقدير ان يكون
الوجود اعتبارا كما مر قال واقول ليس يعرض شيء ان الذي فصل في الذهن وجوده عن ماهيته
فماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له
جزئيات اخرى حقيقة الامتناع لماهيتها الا المانع بل ممكنة لا الى غير النهاية وقد علمت ان كل ما وقع من
جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع ولعله الوجود فله ماهية وراء الوجود
فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس — لو امتنع الوجود للماهية
الماهية فيكون ممكنا في نفسه سؤال او يكون واجبا جواب جزئيات الماهية الكلية وراء ما وقع — لكان المفروض واجبا ممتنعا
ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من ماهيتها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار — باعتبار ماهيته هذا المحال
ماهيته ممكنا وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها
الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء اصلا من خصوص وعموم و
ما سواه يلحقه عنه او يلحقه من لحقته لا امتياز الا بكماله ولانه كله الوجود وكل الوجود سؤال
فالوجود كلي فله جزئيات ممكنة والتم على ما سبق جواب صرف الوجود الذي لا اتم منه

كلما فرضته فاذا انظرت فهو هو اذ لا معنى من حرف شيء والمحال انه ليس هو الواجب المذكور
اذ الذي فصله الذهن الى وجود وماهية ليس بما لا يقبل العرض ومنع الشركة كيف وتقع
بالضرورة تحت مقولة من المقولات فهذه عرشيات الماهية فهو جنسا الوجود لا يسكن اصلا وليس
في الوجود واجبان اقول لما زيف ذلك المسلك ذكر طريقا اخترعها من نفسه في اثبات ان
واجب الوجود لذاته لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود بخلاف الماهيات الممكنة فانها اذا حصلت
في العقل فصلها العقل الى ماهية ووجود بخلاف الماهيات الممكنة فانها اذا حصلت في العقل يفصلها
العقل الى ماهية ووجود عام وخاص واما ماهية الواجب في العقل ليس الا الوجود المتشخص وبه يتبين انه لا يسكن
بوجه وانه لا ثاني له في الوجود وتقرير هذا الطريق على الوجه الملخص هو ان الواجب لذاته لو انقسم
في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية وكل ماهية كلية فانها لا تمتنع لذاتها ان يكون لها جزئيات
الى غير النهاية فيجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس الماهية لاستحالة الترجيح من غير مرجح واذا لم يجب وجود
شيء منها لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجبا بنفس ماهيته هذا خلف واما تقريره على الوجه
المستقصى مطابقا لما في الكتاب فهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته فماهيته ان امتنع وجودها
لعينه فلا يصير شيء من افراد تلك الماهية موجودا لانه كلما كان الكلي لذاته ممتنع الوجود فالجزئي
الواقع تحته يجب ان يكون ممتنع الوجود ايضا وقد سبق بيانه في اواخر المنطق وعلى تقدير ان يصير
بعض جزئياتها موجودا فالجزئيات الاخرى لذلك الكلي التي لم توجد بعد يحتمل لا تمتنع لماهيتها والا لامتنع
البعض المساوي لها في الماهية اذ ماهية كل الجزئيات واحدة فمتى امتنع بعضها لماهيته امتنع الباقي
فلم يوجد بحيث يتكلم على تقدير وجود شيء منها لكن يجوز امتناع ما لم يوجد من جزئيات الكلي لا لنفس الماهية المشتركة بينها
بل لمانع اخر واما لا لماهياتها فلا يجوز ان يكون ممتنعة بل ممكنة الى غير النهاية بمعنى انه يمكن بحسب ماهيته والمعنى — ان كل واحد من الجزئيات
بعدم تناهي جزئيات كل كلي على ما علمت وهو ان كل ما وقع من جزئيات ذلك الكلي مثل واحد او كثير فان الامكان — الغير المواقعة التي هي
بقي بعد في جزئيات اخرى لم تقع واذا كان الواقع من الجزئيات واجب الوجود وله ماهية وراء — غير متناهية في انفسها
الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو لم يمكن لكان اما ان يمتنع او — يصدق عليه
يجب لا سبيل الى انه يمتنع اذ لو امتنع وجودي لنفس ماهية ذلك الشيء لكان المفروض واجبا
وهو الجزئي الواقع المشارك له في ماهيته يجب ان يكون ممتنعا ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب
لذاته ممتنعا لذاته هذا محال فالجزئي الاخر الذي لم يقع يمتنع امتناعه لماهيته بل غاية
ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممتنعا لغيره ممكنا بحسب نفس ماهيته

اذ لا سبيل لان يكون واجبا بحسبها وهو الذي جعله في الكتاب سؤالا واجاب عنه بان جزئيات الماهية الكلية
وراء ما وقع ممكنات لذواتها اذ لو كانت ممتنعة لذاتها لما وقع ما شاركها في الماهية ولو كانت
واجبة لذاتها لوقع الكل وليس كذا وكل كلي وقع بعض افراده دون البعض فكل واحد من جزئياته
ممكن وبحسب بيان ذلك واذا كان ما لم يقع من جزئيات الكلي ممكنا لنفس ماهيته فما وقع
ايضا لا يكون باعتبار ماهيته ممكنا فاذا كان شيء من ماهية ذلك الكلي ممكنا فصار واجب الوجود
لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته وقد عرفت استحالة ذلك فاذن ليس كان في الوجود واجب
فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي
لا يشوبه شيء اصلا من خصوص وعموم وما سواه من سائر الموجودات فمنه وجوده اما بلا واسطة كالمعلول
الاول او بواسطة او وسائط كما في المعلولات وكل ما كان ابعد عنه في مرتبة المعلولية فهو
اضعف وجودا من الاقرب كنور الشمس الذي يحصل منه فيما يقابله نور هو اضعف منه وفيما يقابل
ذلك المقابل نور هو اضعف من السابق ولا يزال كل تال من تلك الانوار اضعف من الذي قبله كذلك
حتى ينتهي الى ما يضعف عن الايتاء او لا يقبل شيئا اخر عنه اثرا وليس هذا المثال مطابقا من كل
الوجوه بل من بعضها بعون به وما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة المراد به هذا وفيه اشعار
بالتمثيل بالانوار والاشعة المذكورة والذي هو لمعة عنه هو العقل الاول وهو اول المعلولات
كما ستعرف والذي هو لمعة عن لمعة فهو كما في العقول وما يصدر عنه بالوسائط وقوله لا يمتاز
الا بالكمال يريد به ان الوجود الواجبي يمتاز عن وجودات الممكنات بالكمال والنقصان فانه لكماله
استغنى عن ماهية يقوم بها وتلك لنقصها لم تستغن او انه لكماله لم يكن اعتباريا وتلك لنقصها اعتبارية
فلا وجود غير اعتباري الا وجوده تعالى وقوله ولانه كل الوجود معناه انه ما بيننا من الوجود المجرد
لا غير بخلاف الممكنات التي يفصلها الذهن الى وجود وماهية فليس الوجود هو كلها وقوله وكل الوجود
اي ليس الوجود الكامل الا هو وما عداه من الموجودات فهو ناقص من مرتبة الوجود وكانه ليس كل الوجود
بل بعضه واما السؤال الذي ذكره بعد ذلك فتقريره انكم حكمتم ان الماهية التي اضيف اليها الوجود
في الذهن بكليه فلها جزئيات غير متناهية فلو وجب شيء منها لماهيته لكان ما عداه مما لم يقع ممكنا
على التقرير الذي مر وكذا كان بعض جزئيات الكلي لماهيته ممكنا فالكل لماهيته كذلك فلا يكون الواجب
واجبا هذا خلف واجيب من ذلك بان الواجب ليس له ماهية في الذهن معروضة للوجود بل ماهيته
هي الوجود الغير المضاف الى شيء وهذا معارض بان الذي اصطلح به ان يكون له ماهية وراء الوجود

في الذهن هو بعينه بمثل به ان يكون ماهيته هي الوجود لا غير لان الوجود كلي ايضا فله جزئيات لو وجب
ما وقع منها لامكن ما لم يقع ولكان الواجب الواقع ممكن ايضا لمشاركته للباقي في الماهية وذلك
محال واجاب عن هذه المغالطة باعتبار الوجود الواجبي لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية
المعروضة للوجود في الذهن اما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا بانضمام عرضيات توجب
التكثر اليها او لاختلافها بالكمال والنقص والوجود الواجبي فهو وجود امكاني لا واجبي وكذلك ما
هو مخالط للغير فالوجود الواجبي اذا فرضت جزءا اخر من نوعه فاذا نظرت الى ذلك الجزء المفروض
لم تجد ثانيا للاول بل هو الاول بعينه لعدم الامتياز في الوجود الصرف الذي لا اتم منه وكذا في
صرف كل شيء لا اختلاف فيه بالشدة والضعف وينبغي ان يقيد قوله اذ لا ميز في صرف شيء
بهذا القيد كما نبه على اعتباره في الوجود اولا بقوله الذي لا اتم منه واما الثاني فهو ان
الماهية المعروضة للوجود في الذهن يتصور لها فيه جزئيات متميزة بان كل ما فصله الذهن الى وجود
وماهية فهو ليس مما لا يقبل الوضوح ولا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واحدا تحت مقولة
من المقولات على ما عرفته من انحصارها وما من مقولة الا وشوهد لها جزئيات او علم ذلك منها
بالاستدلال وقد مر انها قابلة للشدة والنقص وانها مخالطة لغيرها ومفتقرة الى المخصصات
فعند ظهور عدم مخالطة الوجود الواجبي لشيء ومن انه لا اتم منه ان واجب الوجود لذاته لا يشركه اصلا
وانه ليس في الوجود واجبان وبعد تأمل هذه الجملة لا يخفى ما في المعاني المقصودة في الكتاب
وفي هذا الموضع مزيد بحث سنذكره ان شاء الله تعالى في اواخر التلويحات ومنها لطيفة وهي انك
اذا اطلقت لفظ الوجود ينبغي ان لا تفهم من الوجود معنى ومن الوجوب اخر فيلزم التركيب المناقض
لما قررته من عدم التكثر بل وجوبه هو كمالية وجوده وهو بسيط فلا اسم له عندنا
على ما يليق بكماليته وبساطته وقد اورد على ان ماهية الواجب هي الوجود المجرد شكوك
احدها ان الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى مقارنة الماهية فوجود الواجب مقارن لها
وان اقتضى لا مقارنتها فوجود الممكن غير مقارن لماهيته وهو بخلاف ما حكمتم به في الامرين
وان لم يقتض المقارنة ولا عدمها فكل واحد منهما لسبب فيحتاج الواجب لسبب فيفتقر في تجرده
الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف واجيب بان التجرد سلبي لا يفتقر الى سبب بل يكفي فيه
عدم سبب المقارنة وثانيها لو كان الواجب هو الوجود المجرد بقيد سلبي لكان المؤثر في العالم
ان كان هو الوجود لكان كل وجود مؤثرا فيه وان كان المؤثر هو القيد السلبي كان العدم

صرف اي غير مخالط لشيء فلا يتميز
التميز يقتضي تكثر الجزئيات
ولا اتم منه حتى يكون امتيازا في
احدهما عن الآخر بالكمال والنقص
اذ هو اعلى مراتب الكمال او ما
هو انقص منه فهو وجود آخر

منها ؟

موثرا في الوجود وهو محال واجيب بان المؤثر هو الوجود بعينه وذلك الجنس يكون العدم جزءا من العلة التامة ولا امتناع فيه كما مر وثالثها الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون محتاجا الى الغير او غنيا عنه والثاني محال والا لما عرضت له الحاجة فلا يكون وجود الممكنات محتاجا والاول محال والا لكان الواجب لذاته محتاجا ايضا هذا خلف واجيب بان الحاجة لم تعرض للوجود من حيث هو هو وانما عرضت للوجودات الخاصة باعتبار خصوصها وتعينها وزوالها ان الواجب لذاته لو كان هو الوجود المجرد لكان كل ممكن موصوفا بمثل الوجود الواجب وهو محال واجيب بانه لا يجوز ان يكون كل واحد من الممكنات موصوفا بفرد من افراد طبيعة الوجود ويكون ذلك الفرد بحسب خصوصيته ممكنا لذاته ودعوى الاستحالة ممنوعة اذ هي مجرد الاستبعاد لا غير وهذه التشكيكات الاربعة مبنية على ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة في الخارج وانه مشترك بين الموجودات باسرها وما قيل في مباحث الكلي والجزئي والاعتبارات الذهنية يندفع به هذه الاشكالات وكثير من امثالها وقد اعرضنا عنها خوفا من التطويل ولعلي بما بين انفس الاصول السالفة لا يخفى عليه وجه الجواب عما يورد من الاشكالات غيرها قال طريق عرشي لو كان في الوجود واجبان لم يكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه اذ لا بد من مميز والافتراق من جميع الوجوه اذ لا بد من الشركة في وجوب الوجود فلا بد من اشتراك وافتراق فيلزم امكان المنقسم والمنقسم وقد فرضنا واجبين هذا محال والواجب الوجود لا جزء له من طريق اخر فالجسم معلول لاجزائه فيمكن اقول انما اخر هذا الطريق في التوحيد عن الطريق الذي قبله لان هذا لا يتمشى الا اذا ثبت ان وجود الواجب ليس باعتباري ولا زائد اذ لو كان اعتباريا او زائدا لكان لقائل ان يقول انهما اشتركا في وجوب الوجود وهو اعتباري اعني لا يكون نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها بل عرضيا لهما فيكون الافتراق بينهما بتمام الماهية ويكون وجوب الوجود لازما لكل واحد منهما واشتراك المختلفين في اللوازم غير ممنوع وعلى هذا فكل منهما واجب الوجود لذاته ولا يلزم امكان ما به الامتياز لو كان الوجود الواجب هو ما به الواجب فيكون ما به الامتياز عرضيا فيعرض امكانه وامكان ما به الاشتراك ايضا لافتقاره في الواجب الى الغير وقوله فيلزم امكان المنقسم والمنقسم يريد بالمنقسم بكسر السين ما به الامتياز وبالمنقسم بفتحها ما به الاشتراك وهو وجوب الوجود الذي هو نفس الذات الواجبة لا زائد عليها والا لم يتم الدليل كما عرفت ومراد صاحب الكتاب انه لو كان في الوجود واجبان لكان كل واحد منهما وجودا مجردا كما مر وحينئذ لا يخلو اما ان يشتركا من كل الوجوه او يفترقا من كل الوجوه او يشتركا من وجه ويفترقا من وجه

لم يم

يسير

لان ما به الامتياز حينئذ ليس الا تمام ماهية الواجب وانما يلزم امكان ما به الامتياز

والانقسام اللذان على تقدير وجود واجبين باطل بوجود الواجب باطل اما الاول فلانه لا بد لهما من تميز لاحدهما عن الاخر لاستحالة الاثنينية من غير مميز واما الثاني فلانهما لو شركا في الوجود المجرد الواجبي واما الثالث فلان ما به الامتياز وهو المقسم يكون عرضيا للوجود المجرد الذي هو تمام ماهية الواجب وهو الذي به الاشتراك بينهما على تقدير انهما واجبان والعرضي لافتقاره الى ما هو عرضي له لا يكون واجبا بل هو ممكن وكذا ما به الاشتراك وهو المقسم بالكسر لانه لا يكون ممكنا ايضا لافتقاره في كل واحد منهما او في الواحد منهما فقط الى ما به يمتاز فيكون الواجب ممكنا هذا خلف ولو اقتصر على امكان المقسم بالفتح وهو الذي به الاشتراك لكان كافيا في البرهان لانه هو تمام ماهية الواجب كما عرفت لكنه اراد مع ذلك ان يبين ان المقسم الذي به الامتياز يلزم امكانه ايضا واما الطريق الاخر الذي بين به ان واجب الوجود لذاته لا جزء له فتقريره ان كل ما له جزء فهو مفتقر الى جزئه الذي هو غيره اذ لولا الجزء لما وجد الكل وكل مفتقر الى الغير ممكن فكل ذي جزء معلول واما الكبرى فقد سبق بيانها واذا ثبت ان كل ما له جزء ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء مما له جزء بواجب وهو المطلوب فواجب الوجود لا يجوز ان يكون مركبا قال فصل المحصلون واجب الوجود ان كان نوعه يقتضي ان يكون هو فلا يكون من نوعه واجب اخر وان لم يكن فتخصص نوعه به لعلة فلم يجب فنوعه هو بحسب اقول هذا ايضا لا يتمشى الا اذا كانت ماهية الواجب هي الوجود المجرد اذ لو كان وجوده اعتباريا لما تمشى هذا البرهان على حسب ما علمت وعلى ما ستعلم واما اذا كان هو الوجود المجرد فلو كان ذلك الوجود نوعا يحتمل في الوجود شخصين فصاعدا فلا اشتراكهما في طبيعة ذلك النوع فان اقتضت تلك الطبيعة لذاتها ان يكون هي شخصا معينا حتى حيث حدثت تلك الطبيعة فهي ذلك الشخص فلا يوجد غيره والمعدود خلاف ذلك وان لم تقتض تلك الطبيعة ان يكون شخصا معينا فتخصص النوع بكونه هذا الشخص وذلك الشخص يفتقر الى علة مخصصة فلم يكن تلك الاشخاص واجبة والا لكان الواجب مفتقرا من حيث هو الى الغير وذلك محال فنوع واجب الوجود لا يجوز ان يكون الا شخصا وهو المراد بقوله فنوعه هو بحسب ويجب ان تعلم ان التعبير عن الواجب بالنوع انما هو على طريق المجاز اذ النوع كما عرفت في المنطق لا بد ان يكون مقولا على كثيرين اما خارجية او ذهنية وواجب الوجود ليس كذا اما الخارجية فلهذا البرهان والبراهين السابقة عليه واما الذهنية فلما بين في البرهان الاول من هذه الملة ان الكثرة في واجب الوجود مع انها مستلزمة الوقوع هي ممتنعة التصور بل كل ما فرضت انه ثان له فاذا انتفى فهو هو هذا اذا كان

صح
معلول وكل معلول ممكن
فكل ما له جزء فهو ممكن اما
الصغرى فلان كل ما
له جزء فهو

او عرضيا

واحدا

التصور لماهيته من حيث هي واما اذا كانت متصورة لصفاتها التي هي سلوب واضافات فقط كما
ستعرف جاز تصور الثاني ولهذا افتقرنا الى اقامة البرهان على التوحيد قال واذ لا جزء له
فلا جنس ولا فصل وكل جسم منقسم بالكم والى اجزاء الحد وكلية منقسم الى انواع واشخاص
وليس واجب الوجود كذا والجسم والعالم به ممكن محتاج الى واجب قبله اقول لما بين ان
واجب لذاته لا جزء له لا في الخارج ولا في الذهن اذ لا ينفصل في الذهن الى شيئين بين بعد ذلك هاهنا انه الوجود
لا يدخل تحت الجنس لان كل ما دخل تحت الجنس فهو مركب في الذهن من جنس وفصل وانه لا فصل له اذ
الفصل من الاجزاء الذهنية وانه ليس بجسم لان كل جسم له جزء لانقسامه بالاجزاء الكمية واجزاء
الحد ثم بين ان الواجب ليس بجسم من طريق اخر وهو المراد بقوله وكلية منقسم الى انواع واشخاص
وليس واجب الوجود كذا ومعناه ان الجسم الكلي منقسم الى انواع كالارض والسماء والى
اشخاص كهذه المدن وهذا الفلك وواجب الوجود قد بين انه لا شركة له بوجه وتركيب
البرهان هكذا لا شيء من الواجب له شركة وكل جسم له شركة ينتج من الشكل الثاني انه لا شيء من
الواجب بجسم ثم لما بين ذلك سلك طريقا اخر في اثبات واجب الوجود لذاته وانه ليس بجسم ولا
حال في الجسم وهذا الطريق هو المعني بقوله والجسم والعالم به ممكن محتاج الى واجب قبله
وتقريره ان كل جسم او قائم بالجسم فهو ممكن اما الجسم فلانقسامه وتكثر انواعه واشخاصه
واما القائم به فلافتقاره اليه وكل مفتقر الى الغير ممكن لامتناع ذلك لو كان ذلك الغير ممكنا فانه
اظهر في امكان المفتقر اليه وكل ممكن فله علة كما سبق فكل جسم وقائم به له علة وتلك العلة
ان كانت جسما او قائمة بالجسم عاد الكلام فيها وافتقارها الى جسم اخر على سبيل الدور
وقد عرفت بطلانه واما على سبيل التسلسل فهو محال ايضا لما عرفت من تناهي العلل
فلا بد من الانتهاء الى جسم يكون افتقاره الى علة هي غير جسم ولا جسمانية فان كانت
ممكنة انتهت الى الواجب بما مر من الطرق وان كانت واجبة فقد ثبت وجود واجب
ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو المطلوب وقد بان لك ان هذا الطريق لا بد وان يرجع فيه
الى الطرق السابقة في اثبات الواجب قال سؤال واجب الوجود يشارك
الاشياء في الوجود فلا بد وان يفارقها بشيء فيتركب ويصير معلولا الجواب الامتياز قد يكون
انه بما وراء الماهية بحسب ما يقع بالتواطؤ وفي الكلي الواقع بالتشكيك يصح الامتياز بالكمال
في نفس الشيء وقد علمت القسطاس السابق سؤال الوجود المطلق ان اقتضى ان يكون

ان

واجبا فليكن كل موجود كذا وان لم يقتض فالوجوب ممكن فواجب الوجود وجوبه ممكن جواب اما الواجب بذاته
من اقسام الوجود ضروري ساعدتني عليه واما ان مفهوم الوجود لا يقتضي الضرورة اذ هو واقع على الحادث
والممكن ايضا فبين وساعدت فقولك في المقدمة وان لم يقتض الوجود ان يكون واجبا فوجوبه ممكن
غير صحيح اذ الوجوب لا يمكن الا ان يعني به الامكان العام او المحتمل فلا يلزم ان يمكن فلا ينتج
نقيض مقصودنا واذا تاملت القسطاس السابق لا ترى لهذا انجاها اذ للماهية اللابشرط المطلقة
اعتبارات غير ما للعينية الواقعة وهو واحد لا يزيد وجدته وقد علمت القسطاس واندفع عليه
بالقسطاس ايضا ما يظن من ان الوجوب يزيد عليه مع ان الوجوب ليس الا كمال الوجود الغير المحتاج
الى علة فحسب اقول اما السؤال الاول فهو مورد على ان ما في الوجود موجودا هو واجب الوجود
لذاته وتقريره انكم اعترفتم بان طبيعة الوجود مشتركة بين جميع الموجودات سواء كانت تلك الموجودات
واجبة او ممكنة واذا كان وجود الواجب مشاركا لوجود الممكن فلا بد من امتيازه عنه بامر زائد
على طبيعة الوجود لاستحالة حصول شيئين متساويين في الماهية من غير وجود فارق بينهما فيلزم ان يكون
الواجب مركبا من الوجود وذلك الفارق ومتى كان مركبا كان معلولا لجزئه وكل معلول ممكن فما فرض
انه واجب ليس بواجب هذا خلف ويمكن دفع هذا الايراد من وجوه والذي اختاره صاحب الكتاب
جوابا عنه هو انا لا نسلم ان وجود الواجب على تقدير مشاركته لوجود الممكن يجب ان يمتاز عنه
بامر زائد وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود مقولا على الواجب والممكن بالتواطؤ وليس هو كذلك
بل هو مقول عليهما بالتشكيك وما يقال بالتشكيك جاز ان يكون الامتياز بين افراده بالكمال والنقص
وقد عرفت انه امتياز بنفس الشيء لا بامر وراء ماهيته وذلك لا يقتضي التركيب لا في التام ولا في
الناقص كما قد تحقق ذلك من القسطاس السابق وهذا هو الجواب الحقيقي وقد اجيب بان
وجود الواجب امتاز عن وجود الممكن بقيد سلبي وهو عدم عروضه لشيء من الماهيات والقيد السلبي
لا يقتضي التركيب ولولا ان اتصاف الواجب لذاته يؤدي الى تركب الذات كما سنعرف لامكن الجواب
ايضا بان المميز انما يقتضي التركيب لو كان داخلا في ماهية الواجب اما اذا كان خارجا عنها عارضا
لها فلا وهذا وما قبله لم يذكرهما في الكتاب واما السؤال الثاني فيصلح معارضا لما حكاه عن
المحصلين في اثبات التوحيد لانه على سياق ذلك البرهان وتقريره ان الوجود المطلق الذي
هو اعم من الواجب والممكن ان اقتضى من حيث هو وجود ان يكون واجبا فما تحقق الوجود يتحقق
وجوبه بالضرورة فكان كل موجود واجب الوجود لذاته وهو بخلاف الواقع وان لم يقتض من حيث هو وجود ذلك

وكل مفتقر الى العلة ممكن في الوجوب؛

الواجب؛

كان امدان الوجوب بالوجود لعلة هي غير ماهيته ذلك الوجود فيكون الوجوب مفتقرا الى علة ممكن وذلك محال

لان الوجوب هو الذي به صارت ماهية الواجب واجبة فلو كان ممكنا لكانت هي اولى بالامكان وايضا

فانه يلزم ان يكون واجب الوجود مفتقرا في حصوله الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف وقد جوز

الامام العلامة اثير الدين الابهري رحمه الله ان يكون ذات واجب الوجود موجبة لحصول الوجوب

له ونصر الوجوب مع كونه ممكنا موجبا لحصول استغنائه في وجوده عن غيره ثم قلت عليه في اجوبة

ما اورده الامام العلامة بحر العلوم الدبيراني اتبع الله اهل العلم بدوام ابقائه على كتاب المعالم

من الاصول منها انه يلزم من هذا عدم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب اذ لو

لم يكن مستغنيا لما وجب لان وجوبه حينئذ لا يكون من ذاته لان التقدير عدم الاستغناء عن الغير

ولا من الغير اذ لا تقدم عليه غيره حينئذ بعدم الاستغناء على وجوده فان كان وجوبه بنفس وجوبه

لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين وان لم يكن بنفسه فلا شك انه حينئذ صفة ونعت للوجود

فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن الاستغناء المتاخر عن الوجوب فيتاخر عن نفسه بثلاث مراتب

وهو بين البطلان والجواب الذي ذكره في الكتاب عن هذا السوال يتوقف على جواب احدهما معارض

والاخر حل اما الوجه الاول وهو المعارض فهو انا نعلم علما ضروريا ان الواجب لذاته قسم من اقسام

الوجود مع كون العلم بذلك ضروريا ما كان الخصم المورد لهذا التشكيك يعترف به ويساعد عليه فاما

ان مفهوم الوجود لا يقتضي ان يكون ذلك الوجود منعوتا بالضرورة بحيث يكون واجبا فذلك ظاهر

ايضا لوقوع الوجود على الحادث والممكن فانهما سافيان ضرورة الوجود ومع كون ذلك بينا ايضا

فالخصم يساعد عليه فالواقع ومساعدة الخصم دلا على ان الواجب داخل في الوجود وان الوجود

غير مقتض للوجوب ومتى كان الامر كذلك لم يصدق المعهد القائل وان لم يقتض الوجود

ان يكون واجبا فوجوبه ممكن لا في نفس الامر ولا على مذهب الخصم اما في نفس الامر فلان الواقع بخلافه

فان الوجود لا يقتضي الوجوب لصدقه على الحوادث والممكنات مع ان وجوب الواجب لا يصدق عليه انه

ممكن الا ان يعني بامكانه الامكان العام الذي هو عبارة عن سلب الامتناع او ما يلازم ذلك السلب او يعني بالممكن

المحتمل الذي يعني ما تردد الذهن بين طرفي النقيض كما عرفت فانه اذا عني بالممكن احد هذين المعنيين فلا نقر

الواجب اي لا يخرجه عن كونه واجبا ان يصدق عليه انه ممكن باحدهما لانهما لا ينافيان الوجوب بالمعنى الذي

كلامنا فيه اذ ما ليس بممتنع جاز ان يكون واجبا وما تردد الذهن في وجوده او عدمه جاز وجوب وجوده

في نفس الامر ايضا واذا عني الخصم بالامكان احد المعنيين المذكورين لم يكن سواله منتجا لبعض ما قصدناه،

وانما

وهذا هو المراد بقوله الا ان يعني به الامكان العام او المحتمل فلا نقر ان يكون فلا ينتج بعض مقصودنا هذا

بحسب ما عليه الامر في نفسه واما على مذهب الخصم فلانه معترف بصدق ما هو الامر واقع عليه فلا يمكنه ان

يناقض بعد ما اعترف به او يلتزم وهذه هي المعارضة واما الوجه الثاني وهو الحل فذلك هو المراد

بقوله واذا تاملت القسطاس السابق لا ترى لهذا اتجاها اذ لماهية الذهنية المطلقة اعتبارات

غير ما للعينية الواقعة وتوجيهه ومعناه ان هذا السوال انما كان يلزم لو كان الوجود من الامور

المتقررة في الاعيان فحينئذ كان يصح تقسيمه الى الامرين ولزم المحال من كل واحد منهما كما اورد

مثله في برهان التوحيد الذي حكاه عن المحصل واما اذا كان الوجود من الاعتبارات الذهنية

فانك بعد تاملك للقواعد المبينة في القسطاس السابق لا ترى لهذا السوال اتجاها اذ الامور

العامة في الذهن كالعددية والوحدة لها احكام مغايرة لاحكام ما هي واقعة في الاعيان كالانسان

وغيره من الانواع المحصلة عينا وكذا الجسم ولو اورد هذا السوال دليلا على ان الوجود العام

من الاعتبارات الذهنية لكان صحيحا وكذا لو اورد بعد ثبوت انه ذهني على ان حكم الذهني

لا يتعدى الى الذهني ولا بالعكس ويكون تقريره ان الامر لو كان كذلك لكان اما ان يقتضي التخصيص

بالواجب او لا يقتضي ثم بين بطلان كل واحد من القسمين بين بطلان المقدم ثم ان صاحب الكتاب

بعد ان قرر السوالين وجوابيهما نبه على ان وحدة الواجب ووجوبه لا يزيدان عليه لانهما اعتباريان

كما علم ذلك من القسطاس بحصر الوجوب انه عبارة عن كمال الوجود المستغني عن العلل والامفهوم له

وراء ذلك وقد عرفت في القسطاس ايضا ان الكماليه التي لا تزيد عليه في الاعيان والسوالان

يمكن تقريرهما في الوحدة كتقريرهما في الوجود وحينئذ يكون الجواب كالجواب وهو ظاهر مستغن

عن البيان قال واجب الوجود لا يشارك الاشياء في معنى جنسي فلا يحتاج الى فصل سوال هو موجود

لا في موضوع فيقع تحت مقولة الجوهر جواب ليس هذا حد الجوهر ولا رسما حقيقيا مع ذلك لا يعني

الوجود لا في موضوع حتى من علم ان الجسم جوهر علم بالضرورة انه موجود وسيبة الجوهرية اليه غير معلومة

بخلاف الوجود بالفعل بل معناه ان له ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع والوجود ايضا ليس

كلاما لوجود اذا لم يكن جنسا لما سبق فنافه امر سلبي ما استحق الجنسية اقول اما الدعوى فظاهرة

لان الفصل لا يحتاج اليه الشيء الا اذا كان بينا كان جنس يشارك به ذلك الشيء غيره ليكون الفصل مميزا له عن ذلك

الغير فحيث لا جنس فلا حاجة الى الفصل المميز عن الغير بل هو متمام تمام ذاته وانما لم يشارك في الجنس لانه

لو شارك غيره لكان فيه تركيب معنوي في الذهن وقد سبق استحالته كما عرفت واما السوال المورد

حينئذ؛

بالفعل؛

على الدعوى متوجهه الكم مخالم ان ولف الوجود لا تشارك الاشياء في معنى جنسي وهذا منقوض بانه
لتشارك غيره في الدخول تحت مقولة الجوهر والجوهر جنس فقد تشارك الحوله في الدخول تحت الجنس
اما مشاركتهم في الدخول تحت الجنس فلان الجوهر هو الموجود لا في موضوع ولا شك ان ولف الوجود لذاته الجوهر
يصدق عليه انه موجود و يصدق عليه مع ذلك انه لا في موضوع كما عرفت واما ان الجوهر جنس فكانه لم يقول
فيه الا على الشهرة لا غير وان كان هو لا يرى ذلك كما نبين واما الجواب فمن وجهين الاول لا نسلم ان الموجود
لا في موضوع معرف للجوهر من حيث هو جوهر لا تعريفا حديا ولا تعريفا رسميا بالجمعه و الله اشار بقوله
ليس هذا حدا للجوهر ولا رسما جمعا وعلى تقدير تسليمنا انه حد او رسم فليس المراد به ان الجوهر هو الموجود
بالفعل لا في موضوع اذ لو كان الموجود بالفعل ماخوذا في تعريف الجوهر لكان كل من علم جوهرية شيء من الاشياء
علم بالضرورة ان ذلك الشيء موجود بالفعل لوجوب صدق القول الشائع على المعرف به وليس الامر كذا فانا
قد نعلم مثلا ان العنقاء جوهر ولا نعلم هل لها وجود ام ليس وهذا معنى قوله ومع ذلك لا يعني
الموجود لا في موضوع بالفعل حتى من علم ان الجسم جوهر علم بالضرورة انه موجود و اما قوله و نسبة
الجوهرية اليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل فانه يريد به ان الماهية التي هي جوهر ليس لها جاعلا
جعلها جوهرا بل هي لذاتها جوهر كالانسان فان جوهريته لذاته لا ان سببا جاعلا جعله جوهرا ولولا ذلك
السبب لكان يكون انسانا غير جوهر ولا كذلك وجود الماهية بالفعل اذ هو معلول الفاعل ولولا الفاعل
لما كان شيء من الممكنات موجودا فليس الجوهرية عبارة عن الوجود بالفعل سواء كان ذلك الوجود في موضوع
او لا في موضوع وهذا هو معنى من الشكل الثاني هكذا نسبة الجوهرية الى الجوهر غير نسبة الوجود
اليه فليس جوهريته الشيء عبارة عن وجوده بالفعل لا في موضوع فلا يصلح الموجود بالفعل لا في موضوع لان يكون
معرفا للجوهر ولما بين ان الموجود لا في موضوع بمعنى الموجود بالفعل لا يصلح معرفا للجوهر وكون العبارة
المذكورة قصدوا بها حيث جعلوها معرفة للجوهر معنى اخر وهو المراد بقوله بل معناه ان له ماهية
اذا وجدت تكون لا في موضوع يريد ان معنى لفظ الموجود لا في موضوع هو ذلك فلا يلزم ان من
علم الجوهر علم انه موجود بالفعل ولا الجوهرية معللة بخابع ومع هذا فلا يصدق على ولف الوجود
انه جوهر بهذا المعنى اذ هذا المعنى لا يصدق الا على ما وجوده زائد على ماهيته والولف لذاته
لكونه وجودا مجردا لا يصح ان يقال انه ماهية اذا وجدت كانت كذا وهذا يظهر
المقصود من قوله والوجود البحت ليس كذا الوجه الثاني ان الموجود ليس بجنس
للموجودات بدليل ان الجنس ذاتي فلا يتصور ما يحمل عليه حمل الجنسية بدون تصوره و الموجود

ليس بهذه المشابهة ولانه قد يعقل بالخابعي وليس الذاتي كذلك وكذا سيبين ان هذا اعني المطلق واذا كان
الموجود ليس بجنس فاذا ضم اليه قيد سلبي و هو كونه لا في موضوع الصادق على الواجب فكيف
تجعل اضافة الامر السلبي جنسا بعد ان لم يكن كذلك فالموجود لا في موضوع الصادق على الواجب
ليس بجنس فاندفع الاشكال وهذان الوجهان اجاب بهما بعد ان سلم الى السائل ان الجوهر جنس في
حكمة الاشراق بين ان الجوهر ليس بجنس محتجا بان الجوهرية خارجة عن حقيقة الجواهر كما ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض
اذ هما اعني الجوهرية والعرضية من الصفات العقلية وكما انا نعقل شيئا و نشك في عرضيته كذلك
نعقله ونشك في جوهريته فان الانسان اذا شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته ايضا
فليست الجوهرية ولا العرضية بذاتيين فليسا بجنسين ثم اعترف بان العرضية ليست بجنس للاعراض
بعين هذا الدليل ثم ادعى ان الجوهرية جنس للجواهر فقد خرج عن الجادة المستقيمة في النظر
هذا فحوى كلامه في ذلك الكتاب وهو حدلي و الحق ان الجوهرية عبارة عن كمال لبعض نفس
الشيء مغنية عن الموضوع او المحل على راي الاقدمين ويتبع ذلك سلب الموضوع والاضافة الى
الموضوع انما لزمت من ضعف هوية ما استعبدت لعوارضها واما في هذا الكتاب فكلامه
في السؤال وجوابه انما هو على تقدير جنسية الجوهر والا لم يكن حاجة الى مثل هذا التطويل
بل ولا كان متوجها على الدعوى سؤال يفتقر الى جواب وذلك ظاهر قال وان الجنس له والفصل
فلا حد له واذ لا واجب غيره فلا ند له ولما كان بريا عن الموضوع فلا ضد له على ما سبق وكل
معلوله فلا ضد له الذي فسر من اطلاق العامة بالمساوي في القوة الممانع ولا ند له فلا جهة له
فلا اشارة اليه الا اشارة عقلية وهو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجود الا هو
واذ كل هوية ترشح من نوره فلا هو على الاطلاق الا هو ولما امتنع فيه التعمية على الاعتبارات
فهو الواحد المطلق وهو الحق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الثابت له فلا احق
بالحقيقة ممن نفس وجوده خصوصيته والحق يقال بازاء ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا
فلا احق بان يكون حقا ممن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقا بل وبانه لذاته موجود ولانه هو
الوجود البحت وهو الخير المحض باعتبار انه يتشوقه كل شيء ومنه وجوده وباعتبار انه تام
والشر عدمي كما ستعرف والامكان شر اذ ليس فيه استحقاق وجود واخل عدمها هذا
المعنى فالخير المطلق هو الوجود المطلق وهو تام لم يفضل من نوعه ما يكون خارجا اخرى اقول
قوله واذ لا جنس له فلا فصل فلا حد له هذا انما يتم ان لو لم يتركب الحد من غير الجنس والفصل

الجوهر

ان ء

[illegible]

المراد ليس الوجود
في ظ
حقيقة

وجاز تركبه من غيرهما في غير الحقائق الاصلية كما علمت والاجود ان يقال واذ لا جزء له في الاعيان
ولا في الاذهان فلا حد له اذ كل محدود كما عرفت في المنطق لا بد وان يكون مركبا في المعنى قوله واذ
لا واجب غيره فلا ند له يريد بالند المثل ومن المعلوم انه اذا لم يكن في الوجود الا واجب واحد
وهو الصمد المجرد الذي لا اسم منه لم يكن في الوجود ما هو مماثل له كما علمت قوله ولما كان من يراعي الموضوع
فلا ضد له على ما سبق يريد ان التوارد على موضوع واحد ماخوذ في حد الضدين كما مر فكل ما لم يكن
له موضوع لم يكن له ضد وكذا اذا اخذ في حد الضدين عوض الموضوع المحل لم يكن له ضد بهذا المعنى
ايضا اذ لا محل له اصلا قوله وكل معلوم فلا ضد له الذي فسر في اطلاق العامة بالمساوي في القوة
الممانع يريد ان ينفي ضده بالمعنى العرفي كما نفاه بالمعنى الاصطلاحي فعنى لفظة الضد في اصطلاح الحكماء
هو الذي ذكرنا في فصل المتقابلات ومعناها في عرف العامة هو هذا المذكور ههنا واذ كان كل ما عداه
معلولا له وكان المعلول يمتنع مساواته للعلة في القوة اذ لا اقل ولا يكون العلة في ذلك اقوى كما يمتنل
النور الاضعف المعلول للنور الاشد مما لو جوده يمتنع ان يكون له ضد بالمعنى العامي قوله وهو الوجود
الحق فلا ذات في نفسه موجود الامر فاعلم ان الموجود ينقسم الى الموجود لذاته وبذاته والى
موجود لذاته لا بذاته والاول هو الباري عز وعلا فانه موجود لذاته اذ ليس وجوده لغيره وبذاته
لاستغنائه عن السبب وقد عرفت ان ما هذا شانه يجب ان يكون وجودا بحتا فيكون موجودا
في نفسه لا بوجود زائد عليه والثاني هو الجوهر على راي الاقدمين فان وجوده ليس لغيره
اذ ليس في محل فهو لذاته وليس وجوده بذاته لافتقاره الى السبب والثالث هو العرض
اذ وجوده لا لذاته بل لمحله ولا بذاته بل بسبب موجب له قوله وهو الخير المحض باعتبار انه يتشوقه
كل شيء فاعلم انه لم يتم البرهان على تشوق كل شيء له ولعل البرهان على ذلك يتبين من اثنائها ما في المسائف
من الابحاث قال وطريق آخر من البرهان على واجب الوجود هو ان الهيولى غير واجبة ولا الصورة
والا استغنى كل عن صاحبه ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد يجب به وجود الآخر فيكون علة لنفسه
وعلته وذلك محال فمجموعهما وهو الجسم ممكن ومحتاج الى واجب غير جرمي والابعاد الكلام اليه في الاجسام
واجبة التناهي ولا يتركب ذلك الواجب من امرين والا كان حاله حال الجسم وايضا لما عرفت ان الحركات
ليست طبيعية للجسم فلها محرك غير متحرك وغير متغير فان امكن انتهى الى الواجب والطريق الاول
اشرف بنظر الى الوجود مستشهدا بالواجب حتى عرف الواجب وغيره اقول هذا طريق ماخوذ
من الجسم وحركاته اما من الجسم فلان كل واحد من الاجسام النوعية مركب من هيولى وصوره

والى موجود لا لذاته ولا بذاته؟

سواء قلنا بهيولى هي ابسط من الجسم او لم نقل وسواء اعترفنا بالصور المقومة لمحلها او لم نعترف فانه
لا بد من وجود هيئات زائدة على الاجسام بها امتازت الاجسام وتعينت والمجموع المركب من الجسم
من حيث هو جسم ومن تلك الامور المميزة هو الجسم النوعي كالماء والهواء والارض والسماء كما ان هذه
وغيرها من الاجسام النوعية اشتركت في الجسمية وامتاز كل واحد عن الباقي بامر زائد وما به الاشتراك
وهو الجسم المطلق يسمى هيولى وما به الامتياز يسمى صورة فكل جسم نوعي مركب منهما ولا يجوز
ان يكون الهيولى واجبة لذاتها لافتقارها في وجودها الى الصورة ضربا من الافتقار ولا الصورة ايضا
يجوز ان يكون واجبة لكونها مفتقرة الى الهيولى التي هي محلها فكل واحد من الهيولى والصورة ممكن
وبهذا ظهر معنى قوله ان الهيولى غير واجبة ولا الصورة والا استغنى كل عن صاحبه فان هذه شرطية متصلة
استثنى فيها نقيض التالي وهو عدم استغناء كل واحد من الهيولى والصورة عن الآخر كما سيتبين انه
في العلم الطبيعي فانتج نقيض مقدمها وهو انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة بواجب الوجود لذاته
فهما ممكنان وانما لم يصرح بالاستثناء لدلالة القرينة عليه واذا كانا اعني الهيولى والصورة ممكنين
فكل واحد منهما مفتقر الى علة فتلك العلة اما ان يكون هي الآخر او غيره فان كانت هي الآخر بحيث
يكون الهيولى علة للصورة والصورة علة للهيولى لزم ان يكون كل منهما علة لنفسه وعلة لعلته وهو
الدور الذي تكرر بيان فساده وهذا هو معنى قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل يجب به وجود الآخر فيكون
علة لنفسه وعلته وذلك محال واذا لم يكن علة كل واحد منهما الآخر لزم انه لا بد لكل منهما من علة هناك علة
خارجة عنهما والجسم عبارة عن مجموعهما فيكون مفتقرا اليهما والى تلك العلة الخارجة فيكون ممكنا ايضا
العالم وهو المراد من قوله فمجموعهما وهو الجسم ممكن واما قوله ومحتاج الى واجب غير جرمي
والابعاد الكلام اليه والاجسام واجبة التناهي فاعلم ان معناه انه لما ثبت امكان الجسم
وجزئيه اللذين هما الهيولى والصورة وجب احتياجها الى غيرها ولا بد من الانتهاء الى الواجب
لئلا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بيان ابطالهما مما سلف وذلك الواجب يستحيل ان يكون
جرميا واراد بالجرمي الجسم وما ينسب اليه اما بانه جزؤه او عرض له اما الجسم وجزؤه
وهو الهيولى او الصورة فلما عرفت واما العرض فلان الجسم لما لم يكن واجبا فما هو عرض له اولى
ان لا يكون واجبا لافتقاره اليه ولو جاز ان يكون ذلك الواجب الذي يحتاج اليه الجسم جرميا
سواء كان ذلك الجرمي هو الجسم او ما ينسب اليه ما بجزئيه او العرضية لعاد الكلام في احتياجه
اما الى جرمي وهو المطلوب او الى جرمي آخر وكذلك الى غير النهاية وهو محال لان الاجسام

قد؟

اما؟

واجبة الساهى فحصيا انها ايضا كذلك وكذا اجزاؤها اذ لا يوجد كل واحد من الهيولى والصورة بدون
وجود صاحبه كما بين في الطبيعي ولا يوجد واحد منهما الا والجسم حاصل فيجب الساهى فيهما كما وجب في
الجسم معين انتهاء الاجسام في حاجتها الى واجب ليس بجسم ولا حال فيه ولا جزء منه وقوله ولا تركب
ذلك الواجب عن امرين والا لكانت حاله حال الجسم فالمراد منه نفي التركيب عن الواجب مطلقا
اذ لو كان مركبا لكان مفتقرا الى كل واحد من جزئيه فكان ممكنا كما سبق فيحتاج اخر الامر الى
ما لا يكون مركبا كما احتاج الجسم آخر الامر الى ما ليس جسما ولا جسمانيا واذا اردنا تلخيص هذا
البرهان مع الايضاح قلنا كل جسم مركب من هيولى وصورة لانه لا يخلو اما ان يوجد هيولى ابسط
من الجسم او لا توجد فان وجدت فالامر ظاهر وان لم توجد فالجسم المحسوس يشارك باقي الاجسام
في الجسمية ويمتاز عنها بهيئة مميزة فما به الاشتراك هيولى وما به الامتياز صورة وكل واحد منهما مفتقر
الى الاخر على كلا التقديرين كما يتبين في العلم الطبيعي فليس ولا واحد منهما بواجب فهو ممكن واما ان يجب
كل واحد منهما بوجود الاخر على سبيل الدور وهو محال لاستحالة ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلته
او لا يجب كذلك فيفتقر الى علة خارجة واذا كان كذا فالجسم المركب منهما مفتقر اليهما والى تلك
العلة فيكون ممكنا ايضا وكل ممكن فهو محتاج الى الواجب كما مر في الطرق السالفة فالجسم محتاج الى
الواجب والجوز لا يكون ذلك الواجب جسميا اي الجوز كونه جسما او واحد جزئيه او العوارض
والابعاد الكلام في احتياجه فلا بد من الانتهاء الى ما ليس بجسم حتى لو جعل ساهي العام الموجب
لوجه ساهي اعراضها واجزائها الامتناع انفكاك احد جزئيه عن الاخر كما بين في الطبيعيات فلا بد
من تعين واجب غير جسمي ولا مركب ايضا كيف كان والا لكان ممكنا لافتقاره الى جزئيه فينتهي الى
واجب غير مركب كما انتهت الاجسام الى واجب غير جسم فهذا هو الماخذ الذي من الجسم
واما الماخذ الذي من حركات الجسم فهو المراد بقوله وايضا لما عرفت ان الحركات ليست طبيعية
للجسم فلها محرك غير متحرك وغير متغير فان امكن انتهى الى واجب وتفسير ذلك انك عرفت في
الطبيعيات ان الحركة اما طبيعية او ارادية او قسرية وكيف كان فالجسم لا يقتضيها لذاته اما في
الارادية والقسرية فظاهر واما في الطبيعية فلانها لا بد وان تبتنى على امر غير طبيعي وكل حركة للجسم
لها محرك وذلك المحرك اما متحرك في ذاته او غير متحرك فان كان متحركا عاد الكلام في محركه ولا بد
ولا بد من الانتهاء الى ما لا يكون متحركا لاستحالة الدور والتسلسل وان لم يكن متحركا ولا متغيرا فاما
ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من انتهائه الى الواجب

كما مر بيانه فهذا اثبات وجود الواجب وبيان انه لا يجوز عليه التحرك ولا التغير بوجه من الوجوه وقد ورد هذا
الماخذ في غير هذا الكتاب تقريرا لطيفا لم ار الاخلال به لحسنه وان لم يكن مطابقا لما قرره في
التلويحات وهو ان حركة ما عندنا كما للسهم او دوامية لا تسكن في بعض ما بيلها شيئا فشيئا وليس
ان الميل متراكم فيبطل منه شيء وبقي شيء بل يبطل منه تام وحدث ناقص كما عرفت في مباحث الشدة
والضعف فلذلك الميل الحادث مرجح وليس المرجح طبيعة السهم مثلا فانها منافية لذلك الحكم
ولا الميل السابق فانه لا يبقى عند وجود اللاحق ولا يكون موجبا للاحق بنفسه فانه يلزم في باقي
الميول اللاحقة هكذا فيجتمع ميول دفعة وتبطل معا وهو محال لم يجب ان يشتد الميل بالتضاعف
لا ان يضعف وليس مرجح الميول المتعاقبة الفاعل لانقطاع تصرفه عنها فانه لو اراد بعد الانفصال
ان لا يحصل التفاوت في ميول السهم لما طاوعه فالميول المتفاوتة محتاجة الى مرجح خارج عن المحرك
لما يظن الانسان انه محركه وليس المحرك الخارج هو الهواء فان المتحرك تمامه بالخرق والسهم ولا غير
الهواء من الاجسام الباقية والا لما انقطع الميل حيث انقطع بالضعف فبقي ان يكون المحرك لذلك
الشيء مجردا وذلك المجرد ان كان الواجب فهو المراد وان كان ممكنا ينتهي الى الواجب بدوام وبعد
ان تحرر صاحب الكتاب الطريقة الماخوذة من الاجسام وحركاتها بين ان الطريق الاول المذكور في
اثبات الواجب هو اشرف من هذا الطريق لانا في ذلك الطريق نظرنا الى نفس الوجود من حيث
هو وجود فنشهد بوجود الواجب لذاته فعرفنا وجود الواجب ونعرف به غيره من الممكنات
لانا نستدل على وحدته وتنزهه عن جهات الكثرة ان الصادر الاول عنه عقل ثم نتوصل
الى معرفة كيفية صدور باقي معلولاته كما سيأتي بيانه وفي هذا الطريق نظرنا الى امكان الاجسام
وحركاتها اولا ثم استدللنا بذلك على وجود الواجب عز وعلا واعلم ان الطريق الاول
وان كان من هذا الوجه اشرف فلا يبعد ان يكون هذا الطريق اشرف من وجه اخر وقد يحتج في
غير هذا الكتاب قال طريق اخر وهو اذ يسر الله لنا برهان حصر المقولات فيما ذكرنا فواجب الوجود
لا يقع تحت مقولة اذ ما من مقولة الا وشوهد من بابها حادث ومفتقر الى مميز او محل فيكون ممكنا فيكون
جنسه المختص مع طبيعة جنسه الامكان اذ ما يجب لماهية لا يمكن بسبب جميع المقولات ممكنة
مفتقرة الى واجب لا يقع تحتها فيكون وجودا بحتا غير متكثر بحسب الكثرة المميزة موصوفا بالامكان
اقول قد عرفت ان المقولات قد حصرها في خمسة الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة
فالجوهر قد شوهد من جزئياته الجسم وهو مفتقر الى الهيئات المميزة والاعراض الاربعة

وبه تبين الكبرى بان ما جزئيته ممكن لو لم يكن بلو ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا؟

افتقارها الى المحل ظاهر وحدوث بعضها ظاهر ايضا وهذه العلة اعني الحدوث والافتقار الى المميز
والافتقار الى المحل هي دالة على امكان الحادث والمفتقر مركب قياس هكذا كل مقولة فبعض جزئياتها
اما حادث او مفتقر الى مميز او محل وكل ما بعض جزئياته كذا فبعض جزئياته ممكن ينتج فكل مقولة
بعض جزئياتها ممكن وهذا هو تفسير قوله اذ ما من مقولة الا وشوهد من جزئياتها حادث او
مفتقر الى مميز او محل فيكون ممكنا ثم ناخذ نتيجة هذا القياس مقدمة من قياس اخر على هذه الصورة
كل مقولة فلها جزئي ممكن وكل ما له جزئي ممكن فهو ممكن فكل واحد من المقولات ممكن وقد بين في الضوابط علية
التي في اواخر المنطق ان ما يجب على العام لطبيعته ويمتنع يجب ويمتنع على الخاص فلو كانت المقولة
العامة واجبة لكان جزئيتها واجبا وكذا لو كانت ممتنعة مع انه ظاهر انها ليست بممتنعة ومن هذا
يتبين صحة قوله ممكن جنسه المخصص ويريد بذلك الجنس الطبيعي وهو الحصة الموجودة في
الجزئي الممكن الداخل تحته اعني المخصص بذلك الجزئي كالحيوانية المخصص بالانسان او يريد به
الامطلق الحيوانية وقد اوضح هذا في علم المنطق واما قوله وهي طبيعة جنسه الامكان
اذ ما يجب لماهيته الممكن بسبب معناه الجنسي فذلك الجزئي الممكن هو ممكن بحسب طبيعته المعروضة
للجنسية لا في مجرد جنسيته فقط او لاجل عروض سببية كونه جنسيا لماهيته ما صدق
عليه انه جنس لجزئي ممكن هو ممكن ايضا لانه ليس بممتنع والا ما وقع ولم يذكر ذلك في الكتاب
لوضوحه ولا واجب والا ما كانت الحصة التي في الجزئي منه ممكنة مع ان ذلك يقتضي انقلاب الواجب
الذاتي الى الامكان بسبب مقارنته بعض المخصصات او غير ذلك من الاسباب وهو محال اذ ما هو
لماهيته واجب لا يجعله شيء من الاشياء ممكنا اللهم ان كل ما كان لماهيته اقتضى هو لازم لتلك الماهية
الماهية انما وجدت مع ذلك جميع المقولات ممكنة وقد بين فيما سلف ان كل ممكن فهو مفتقر الى الواجب
فكل واحد من المقولات كذلك ويجب ان يكون ذلك الواجب غير واقع تحت مقولة منها والا لكان فيه
جهة امكانية باعتبار الجنس فكان ممكنا وهو محال وهذا هو برهان قوله لا يقع تحتها واذ
لم يدخل تحت مقولة فليس له ماهية ووجود بل وجوده ماهيته فان كل ما يزيد وجوده على
ماهيته فهو داخل تحت احدى المقولات كما عرفت في حصرها وذلك هو تفسير قوله فيكون
وجوده ايضا واما قوله غير متكثر فيحتج التكثر الى مميز مؤد الى الامكان فتقريره انه على تقدير
التكثر يلزم الاشتراك في الماهية التي هي نفس الوجود وليست اعتبارية لانها ماهية الواجب
فلو زاد الواحد لذاته على الواحد لكونا في الفرض اثنين فهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى والامتياز

احدهما عن الاخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بامر يعرض انه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه فان الاشتراك في
الملزومات يقتضي الاشتراك في اللوازم ولا بالعارض غريب فانه يوجب المخصص الخارجي وليس واحد منهما
مخصص ولا يصح ان يخصص كل منهما نفسه لانه مسبوق بتخصصه عما يخصصه ولا ان يخصص كل منهما صاحبه
لاستلزامه تخصصه على تخصص مخصصه فيكونا قبل التخصص متعينين لا بالمخصص والامتياز بالكمال والنقص فان الكمال
من الكامل منهما ان كان ليس بعلة محصلة يكون وقوع النقص في الناقص بعلة اما مرتبة فاعل او قابل
او غيرهما من المخصصات فلا يكون الواجب لذاته الا الكامل واما الناقص فيكون ممكنا بهذا الامتياز
الامتياز الممكن اشارة عليها وكل واحد منهما ينافي وجوب المفروض انهما واجبان فعدناه ان
المميز الذي يحتاج اليه في التكثر يدل على امكان المتكثر قال اللوح الثاني في كلام جلي في صفاته
الذي المعقولات يسمين ذات كمالية بنفسها وذات فرض لو حمع ما للاولى بنفسها فلها جميع الصفات
صرح العقل حاكما بان الاولى اتم لعدم افتقارها في كمالها الى زائد فالمنزه عن الصفات اذا كان
لها في نفسها من الكمالات ما للموصوفة بها بل اكثر فهي احق ضابط كل ذات بعلة وقبلة والفعل بجهة
والقبول باخرى لوحيد الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل ادنكون في غيره والثاني
ان الفاعلية لا تقتضي الا التهيؤ والاستعداد والفاعلية مقتضية للوجوب فالمعنى للامكان عن جهة يقتضي الوجوب
والوجوب مبطل للتهيؤ الذي اقتضاها القابلية ولا يبطل شيء بذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان
ولو كانت جهة واحدة للقبل كل ما فعل وفعل كل ما قبل بنفسه وهاتان الجهتان يعود الكلام اليهما
حتى ينتهي الى جهتين في صميم الذات ان كانت ما استعدادهما من غيرها اقول قوله ان الفعل
للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره هو ما يسمى الشكل الثاني صغراه ممكنة وكبراه ضرورية
ينتج الفعل غير جهة القبول بالضرورة والصغرى يحتمل ان يكون ممكنة بالامكان العام او بالامكان الخاص وكيف
كان فالمقصود حاصل ولولا التقييد في الصغرى بقيد قد يكون لكانت ضرورية فكان يلزم منها ان فعل الفاعل
ابدا في غيره ويلزم من ذلك ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا وقصدنا من اثبات مغايرة جهة الفعل
لجهة القبول هو اثبات ذلك ليستعمل مقدمة في نفي الصفات الثبوتية عن واجب الوجود لذاته فلولا
هذا القيد لكان مصادرة على المطلوب وهو محال وتلك المقدمة بهذا القيد بينة الصدق
وبدونه لا يظهر صدقها الا بالبيان وقوله ان القابلية لا تقتضي الا التهيؤ والاستعداد والفاعلية
مقتضية للوجوب هو من الشكل الثاني ايضا الا ان صغراه هي الضرورية وكبراه هي الممكنة على خلاف ما قبله
فان الفاعل لا يقتضي الوجوب الا اذا كان علة تامة وذلك من الامور الواقعة كتاثير الواهب في معلوله الاول

وقد عرفت في المنطق ان النتيجة من هذا الاختلاط ضرورية؟

لها؟

بنفسه؟

فانه غير موقوف على قابل ولا شرط واما القابل فهو بالقوة لا بمعنى الوجوب ولا يكون علة تامة ونحو ذلك
من الامور الواقعة كالتاثير والفعل ابدا وليس هو علة تامة معطية للوجود ولا مفيدة للتحصيل قوله
فالمعنى للامكان غير جهة بمعنى الوجوب يريد ان بالجهة القابلية حصل الامكان بمعنى الاستعداد لحصول الشيء
لا بمعنى الامكان اللازم له فان ذلك له لذاته لا يفيده مفيد خارجي وبالجهة الفاعلية حصل الوجوب المنافي
لذلك الامكان واستدل على تلك المنافاة بقوله والوجوب مبطل للقوة التي لبعضها القابلية ومعناه
ان الاستعداد للوجود لا يبقى حاصلا عند الوجود فهو اذن مبطل للاستعداد او وجاه وقوله لا يبطل
شيء لذاته ما اقتضاه لذاته بهاتين الجهتين يريد انه لو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب هي بعينها
جهة القبول المقتضية للاستعداد لكان الشيء الواحد مقتضيا بطلان ما اقتضاه بنفسه وذلك
محال فاذن ما اقتضى الوجوب جهة وما اقتضى الامكان الاستعدادي جهة اخرى قوله ولو كانتا
جهة واحدة لقبل كل ما فعل بعينه هذا قياس استثنائي من شرطية متصلة استثني نقيض تاليها وفعل كلما قبل بعينه
فانتج نقيض مقدمها اما الشرطية فبيانها انه لو كانت جهتا الفعل والقبول واحدة لما صار اثنين
وكذا بالعكس فانه قد مر في الضوابط التي في اوائل المنطق ان الواحد لا يصير اثنين وان الاثنين
لا يصيران واحدا فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ثم ما كان الفعل ينفك عن القبول
ولا القبول عن الفعل فقد صدقت المقدمة المتصلة واما المقدمة الاستثنائية فلم يصرح بها لوضوحها
واعلم ان الجهة الفاعلية والجهة القابلية حيث تعددتا في موضع فلا يصيران واحدا ابدا لانهما
لو كانتا واحدا لما تعددتا لما سبق من الضابط وهذه قاعدة كلية قوله وهذان الجهتان
تعود الكلام اليهما حتى ينتهي الى جهتين في حقيقة الذات ان كان لها استعدادهما من غيرها لزم
ومعناه ان الذات التي فعلت وقبلت اما ان يكون جهتا الفعل والقبول داخلتين فيها او
خارجتين عنها او احدهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احدهما فقط خارجة
فالمفيد لهما اما تلك الذات او غيرها والاول يقتضي ان يكون تلك الذات فاعلة للخارج وقابلة
وان يكون في ذلك جهتين ايضا على احد الاقسام الثلاثة ويعود الكلام ابدا متى فرضنا خارجتين
او احديهما فقط كذلك وقد عرفت استحالة الدور والتسلسل فلا بد من الانتهاء الى جهتين داخلتين
في حقيقة الذات فتكون تلك الذات مركبة فلا يتصور في البسيط جهتان مختلفتان الا مستفادة
واما الثاني وهو ان يكون الجهتان الخارجتان او الواحدة منهما فقط مستفادة من غير تلك
الذات فذلك جائز في غير الواجب لذاته واما في حقه فلا لاستحالة تأثره عن الغير

المعلول له قال مخلص واجب الوجود لا يجوز ان يكون له صفة واجبة لما علمت ان الواجبان في
الوجود والاثنان كل منهما الوجود البحت وايضا بالضرورة ما قامت الصفات بالذات فان قامت
ايضا بها فليس ولا واحد منهما بواجب اذ ما قامت الصفة وحدها بها وكلما قام بغيره لو لم يكن هو لم يكن
فوجوده بغيره فممكن لذاته فالصفة ممكنة وليس مرجحها الا الذات فيقبل الذات الوحدانية ويفعل
بجهة هذا محال ولا غير الواجب اذ لا واجب غيره ولا يفعل الفاعل معلوله ويوجب معه انه
يكون فعل وانفعل عن الفعل فما اشتمل على جهتين تعالى الواحد الحق عنهما فمن الامهات المحال الواضحة
لا يجوز عليه الا الاضافة كالمبدائية والعلية اذ تغيرها على تتبدل او محاذاتك دون تغير فلا يحتاج
الى قبول وتغير في نفس الشيء وما سواها من الحوالي يلزم منها شيء من المحالات التي ذكرنا فله تعالى
صفات اضافية لا صفات يلزمها الاضافة يكون في نفسها كيفية او نحوها ويلزم ما قلنا وله صفات
سلبية كالقدوسية والفردانية والاحدية وهي سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوحدانيته عز سلطانه
اقول انما سماه بالمخلص لان ما قيل من هذا اللوح توطئة له والغرض منه نفي الصفات عن واجب الوجود
لذاته تعالى مطلقا الا الحقيقية فقط دون الاضافية والسلبية والاعتبارية وتقرير البرهان
على عدم اتصافه بصفة حقيقية هو انه لو اتصف بصفة حقيقية لكانت تلك الصفة اما واجبة
او ممكنة والقسمان باطلان فاتصافه بها باطل اما القسم الاول فبيتين بطلانه من وجهين احدهما
ان الصفة لو كانت واجبة مع وجوب الذات المتصفة بها لكان في الوجود واجبان كل واحد منهما
هو الوجود البحت وقد عرفت استحالة ذلك وثانيهما ان صفة الواجب هي بالضرورة قائمة بذاته
فلا يخلو اما ان يكون ذات الواجب قائمة بتلك الصفة ايضا او لا يكون فان كانت قائمة بها كان
كل واحد من الذات والصفة قائما بالاخر فكان كل منهما مفتقرا الى الاخر وكانا ممكنين فليس
ولا واحد منهما بواجب على تقدير كونهما واجبين هذا خلف وان لم تكن الذات قائمة بالصفة فالصفة
وحدها ممكنة اذ كل ما قام بغيره فلولا ذلك الغير لم يكن موجودا فهذا الغير ومن المعلوم ان كل ما
هذا شانه فهو ممكن لذاته فتكون الصفة على تقدير انها واجبة ممكنة هذا محال واما القسم الثاني
وهو ان يكون تلك الصفة ممكنة فبيان بطلانه ان كل ممكن له مرجح كما عرفت فمرجح هذه الصفة اما ذات
الواجب او غيرها وذلك الغير اما واجب او غير واجب والاقسام باسرها وكلها باطلة اما ان كان
المرجح ذات واجب الوجود لذاته فقد قبلت الذات الوحدانية من جميع الوجوه وفعلت وذلك محال
بما سبق وانما بينت استحالة ذلك لتستعمل مقدمة هاهنا واما ان كان مرجح الصفة واجبا اخر

مفى الوجود واجاب وقد مر بيان امتناعه واما ان كان مرجحها بعض الممكنات فلابد ولن يكون
ذلك الممكن معلولا للواجب المتصف بالصفة اذ لا واجب الا هو وكل الممكنات تنتهى فى سلسلة الحاجة
اليه كما علمت فلو كان المرجح لصفة الواجب ممكنا لكان الواجب لذاته منفعلا عن معلوله وهو
بين الاستحالة ومع ذلك فهو يقتضى ان الواجب يكون قد فعل بجهة وانفعل عن فعله بجهة اخرى لاستحالة
ان يفعل وينفعل بجهة واحدة كما تقدم فيشتمل على جهتين فى حقيقة ذاته تعالى الواحد عن ذلك فهذا
بيان عدم اتصاف الواجب لذاته بصفات حقيقية مطابقا للترتيب ما فى الكتاب ليتضح مقاصد
القائل منه واذا عرفت هذا فالصفات التى يتصور عليه هى الاضافية و السلبية و الاعتبارية
اما الاضافية فهى من جملة المقولات العرضية التى هى الامهات العوالى والتى يجوز عليه منها
غيرها لكونها غير متقررة فى ذوات الاشياء والتغير بتغيرها فى الذات المضافة فهى يتعلق بفعل و
انفعال ومثالها فى الواجب المبدائية والعلية و المبدعية فاعتبر عدم تقررها فى الذات
بتبدل ما على يمينك الى شمالك وما فى محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان تتغير ذاتك فلا يحتاج الاضافة
وتغيرها الى الحلول وتغير فى ذات الشىء المضاف فلا يستمر برهان نفى اتصاف الواجب
بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالى وهى الكم والكيف و الحركة
اذ اتصف الواجب لذاته بشىء منها لزم من اتصافه به شىء من المحالات المذكورة فى برهان
نفى الصفات عنه فله تعالى صفات اضافية و انما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة لها
الاضافة كصفة حقيقية هى فى نفسها كيفية او نحوها وتعرض لتلك الصفة الحقيقية
اضافة الى امر اخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز على
الواجب سواء لزمها الاضافة او لم يلزمها فانه على التقديرين يلزم ما قلنا فى البرهان من المحالات
واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة و الشيئية والحقية
فان هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية و اما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات
الوجود لها فى الاعيان ككونه تعالى شيئا وحقا كما عرفت فهى فى حكم الامور السلبية فى كونها لا تخل
بوحدانية البارى عز سلطانه وتعالى شانه فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له والفاظ الكتاب
غير خافية المعانى و المقاصد بعد الوقوف على هذا ومما يجب ان يعلم ويتحقق انه لا يجوز ان يلحق
الواجب الوجود لذاته اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدائية
تصحح جميع الاضافات كالرازقية و المصورية ونحوها وكذلك السلوب بل له سلب واحد

يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية و المدرية عنه وان كان السلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفيد من المصنف
فى غير هذا الكتاب ولم اجده فى كلام غيره قال ضابط جامع كلى حكم العقل بانه كمال لذات ما من حيث هى
ذات وموجود من غير اعتبار خصوص تجسم وتركب وعارض ما وتكثر وممكن بالامكان العامى فممكن بالامكان
العام على واجب الوجود فيجب له لان كمال الوجود من حيث هو وجود ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع والوجود البحت
الواجبى اولى بكل كمال غير متكثر وهو المعطى لكل كمال ويمتنع ان يعطى الكمال العاجز عنه فيصير المستفيد اشرف
من المفيد وهذا محال ولهذا كان العلم والحيوة وغيرهما كذا يجب له و الممكن العام على واجب الوجود يجب له
اذ الممكن بالامكان الخاص فى حقه تعالى ممتنع عليه فيصح حصر امكانه فيه متكثر وهذا تعريفه فيما بعد اخرناه لغرض اقول
ان الكمالات على قسمين كمال لا يزيد على نفس الذات كعلم النفوس الانسانية بذواتها فانه كما يعلم لا يزيد
على ذواتها وكذا حيوتها وكمال يزيد على الذات كالكمالات الثوانى فانها امور عارضة لذات التى بعد
تحصل تلك الذات نوعا ولا كذلك الكمالات الغير الزائدة فالكمال الاول الغير الزائد هو الذى لا يكون للذات
باعتبار امر غير الذات واليه اشار بقوله انه كمال لذات ما من حيث هى ذات وموجود من غير اعتبار خصوص
تجسم وتركب وعارض ما وتكثر وقوله وممكن بالامكان العامى فممكن بالامكان العام على واجب الوجود
فيجب يريد ان كل ما حكم العقل انه كمال ذات من حيث هى ذات وموجود وحكم مع ذلك ان ذلك الكمال ممكن
بالامكان العامى فهو واجب له فذلك الكمال يجب ان يكون حاصلا لواجب الوجود و المقدمتان يفتقر الى بيان
اما الصغرى فبينها بقوله لانه كمال للوجود وكل ما لا يمتنع فهو ممكن بالامكان العام و اما الكبرى فبينها من وجوه
بلمه احدها بقوله والوجود البحت الواجبى اولى بكل كمال غير متكثر وتقريره ان الوجود الواجبى اتم منه والا
لكان غيره كذلك الاتم هو الواجب وكان هو لنقصه عنه ممكنا وهذه التمامية كمال فى نفس الذات لا زائدة عليها
لا ان كل كمال زائد هو متكثر كما عرفت ويلزم ذلك برهان عكس النقيض ان كل كمال غير متكثر فهو كمال غير زائد على
الذات وكل كمال غير زائد على الذات فالواجب اولى به من الممكن وكل كمال غير متكثر فالواجب اولى به فاذا كان حاصلا
للممكن فهو حاصل للواجب لا محالة وثانيها بقوله وهو المعطى لكل كمال ويمتنع ان يعطى الكمال العاجز عنه فيصير
المستفيد اشرف من المفيد هذا محال ومعناه ان الكمال الحاصل لذات الممكن من حيث هى ذات وموجود من
غير اعتبار امور اخرى عرضت لها فى الوجود كالتركب ونحوه على ما سبق انما هو من الواجب لذاته فان تلك الذات
مع كمالها الغير الزائد عليها مستفادة من الوجود الواجبى والذى لا يوجد ما هو اشرف منه فان وجود المعلول يستفاد
من وجود العلة فهو تابع له فلا يصح ان يساويه فضلا عن ان يكون اشرف منه وقد عرفت ان الوجود اعتبارى

[Margin notes:]
وعلمه

فان ذكر الكمال يمكن
بالامكان العام على
واجب الوجود فكل
ما يمكن على واجب الوجو
بالامكان العامى ح

حيث
من نحو وجود
فلا يوجب تكثرا
فلا يمتنع على انه
لا يمتنع على واجب
الوجود

فالذي من الفاعل هو نفس الماهية فهو كظل له ولا يمكن ان يكون الظل اتم واكمل من ذي الظل واما
قوله واذا كان العلم والحيوة وغيرهما كذا فيجب له فمعناه انه اذا كانت هذه الاشياء من الكمالات
الغير الزائدة على الذات بل هي كمال للذات من حيث هي فهي غير موجبة للتكثر بوجه من الوجوه فيجب
ان يكون كلها حاصلة لواجب الوجود وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان انها غير متغايرة في انفسها
ولا زائدة على ذات الواجب لذاته وثالثها هو قوله والممكن العام على الواجب محال اذ الممكن
بالامكان الخاص يثبت عليه فهو حجب فيه جهة امكانية فيتكثر وهذا الفرق فيما بعد اخرناه لغرض ويريد
ان الممكن العام يدخل تحته الواجب والممكن الخاص كما عرفت في المنطق فاذا انتفى الامكان الخاص
بسبب من الاسباب بعد الوجوب اذ لا ينفك الممكن العام عن ان يكون اما واجبا او ممكنا خاصا فما امكن
بالامكان العام على واجب الوجود اذ لم يكن ممكنا خاصا فهو واجب لكنه ليس بممكن خاص اذ لو امكن
عليه بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيتكثر ذاته ~~من جهتين فيتركب~~ وسيعود عند الكلام
في ازليته وجوده ودوام فعله ان الواجب لذاته واجب الوجود من جميع جهاته اخرتنا به الى
هناك لانه انسب ويحتمل ان يكون ذلك هو الغرض الذي لغرضه لاجله وخلاصة هذا الضابط ان
كل كمال للوجود من حيث هو وجود كالادراك والحيوة ونحوهما مما لا يوجب التكثر والتركب بوجه
فلا يمتنع على الواجب لذاته وكل ما لا يمتنع عليه فيجب له اذ لا قوة امكانية فيه فكل كمال هو
كذا فانه يجب لواجب الوجود **قال** التلويح الثالث في الفعل والابداع ظن الضعفاء ان الفعل
هو ان يكون وجود شيء عن غيره بعد ان لم يكن وكثير منهم قال ان الباري فرض عدمه لا يخل بوجود العالم
اذ الموجود بوجوده استغنى عن الفاعل فلا يوجد ما وجد ومثلوا بالبناء الباقي بعد البناء
اقول لما فرغ من الكلام في ذات الباري وصفاته شرع الآن في الكلام في افعاله وهؤلاء
ظنوا ان كل مفعول حادث فانهم اخذوا في مفهوم الفعل سبق العدم لتوهمهم ان احتياج الفعل الى
الفاعل لحدوثه وانه يستغني عنه حال بقائه حتى ان كثيرا منهم حكم بانه لو فرض عدم الباري عز وعلا
عن ذلك علوا كبيرا لما لزم من عدمه تعالى عن ذلك عدم العالم وانما لم يحك عنهم كلهم ذلك بل عن كثير منهم
لان بعض المتكلمين الذين هم من جملة العامة عنده زعم ان الباقي يبقى ببقاء عرضا ويخلقه الله تعالى
حالا فحالا على ما هو مشروح في كتبهم وعلى هذا فالعالم عندهم يفتقر في بقائه الى ذلك البقاء المفتقر
الى الباري تعالى فيكون العالم حال بقائه عند هذه الطائفة من ارباب علم الكلام غير مستغن
عن الباري بعد حدوثه وكذا عند طائفة اخرى منهم انكروا البقاء لكنهم زعموا ان الجوهر يبقى

فيتركب ذاته من جهتين ح

وهو ح

باعراض غير باقية يخلقها الله سبحانه تعالى في الجوهر الباقي بها فلما كان بعضهم قد ذهب الى هذا من المقالتين
لا جرم لم يحك عنهم باسرهم انهم يقولون ان الباري تعالى فرض عدمه لا يخل بوجود العالم بل حكى ان كثيرا منهم
يقول ذلك قوله اذ الموجود بوجوده استغنى عن الفاعل فلا يوجد ما وجد ما علم ان تقرير هذه الشبهة
هو انا لو اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يصدر عنه في حال البقاء اثر
او لا يصدر فان لم يصدر عنه اثر في هذه الحال فهو مطلوب المحتج وان صدر عنه اثر فذلك
الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه لم يكن قبل ذلك حاصلا
والاول غير معقول اذ يكون ذلك ايجادا للموجود وتحصيلا للحاصل والثاني يقتضي ان المؤثر لم يؤثر
في الباقي بل في امر حادث فلا يستند الى المؤثر الا الحادث لا غير وصاحب الكتاب لم يحلها بل
اشتغل في جوابها بما اورده بعد هذا من البرهان على ان الباقي من حيث هو باق يستند في حال بقائه
الى علته الموجبة لوجوده وهذا يحل بان نختار ان المؤثر يصدر عنه اثر في الباقي حال بقائه وان ذلك
الاثر كان حاصلا قبل ذلك ولا نسلم بان ذلك يقتضي تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وانما كان يلزم ذلك لو ان
المؤثر في حال الوجود يعطيه وجودا ثانيا وليس كذلك بل هو في حال الوجود موجد بذلك المؤثر والمغالطة
جاءت من لفظة يوجد وفهم منها ان الفاعل يعطي للموجود وجودا اخر والحق ان الوجود الواحد
الذي له يفتقر الى المرجح ما دام موجودا بالبرهان الذي سنبينه عليه واما ما مثلوا به في تصحيح
مذهبهم من بقاء البناء بعد ذهاب البناء فقد اخر جوابه الى ما بعد برهانه على ان الممكن الدائم
لا يستغني عن العلة الموجبة في حال من الاحوال **قال** فلنا ان ننظر فنقول اذا كان وجود شيء عن غيره
بعد ان لم يكن فانه يسلم مفعوليته من جهة ما له مدخل في المفهوم وما زاد وان وجد صار اخص من المفعول
او وجب تخصيص فصار اعم كتقييد بالارادة او بالطبع فمعقول اما ان هذه فلا مدخل لها فلان التقييد بها
لا يناقض مفهوم الفعل ولا يوجب التكرير كقولك فعل بالطبع ~~مفعول اما ان هذه~~ لو كان مشروطا فيه الارادة
لناقض او الطبع لتكرر واما ان التقييد بسبق العدم لا وجه له فلان العدم للحادث لا ينسب الى
الفاعل بل نسبة الحادث اليه من حيث ان وجوده حين لو وجد بذاته بعد العدم لم يكن فعلا فاذن
تعلق بالفاعل من حيث تعلق وجوده الممكن به **اقول** ان المفهوم من لفظ المفعول عند جمهور المتكلمين
اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لان لفظ المفعول لا يتناول عندهم على الحقيقة الا
المحدث الصادر عن ارادة وعلى هذا وكل مفعول محدث وليس كل محدث مفعولا لكون ما حدث
عن غير ارادة لا يطلق عليه لفظة مفعول وهذا الكلام ان اريد به ان لفظة مفعول انما وضعت

فيها ح

ذلك ح

نلتزم ح

في اللغة العربية لما بين الشانه هذا المانع فيه الى ارباب علم العربية وليس لاهل الحقائق الذين
يتكلمون في العلوم العقلية به تعلق وان اريد بهذا الكلام ان لسبق العدم والارادة مدخلا في مفهوم تعلق
المعلول بالعلة كان ذلك بحثا عقليا مفتقرا الى التصور والحق انه لا مدخل لهما في مفهوم ذلك وان المفعول
اعم من المحدث اذ كل محدث مفعول اعني معلول علة وليس كل مفعول محدثا فان الدائم كما سنبين
لا يستغني عن العلة واذا قيل فعل كذا بعد العدم او فعل بالارادة كان المفعول هنا اخص من مطلق
المفعول وما خوذا فيه ما لا مدخل له في مفعوليته فاذا وجد شيء بعد ان كان معدوما عن شيء اخر غيره
فالذي اشترط في الفعل سبق العدم يسلم ان الذي وجد عن غيره بعد العدم مفعول لكن يجب ان ينظر
هل مفعوليته من حيث هو بعد العدم او من حيث هو مقيد بشيء من هذه بالعرض فالمفعول مع ذلك القيد
اخص من مطلق المفعول وان كانت المفعولية له من الحيثية المذكورة بالذات فاذا احذف ذلك القيد
صار الى الذي وجد اعم من المفعول اذ ليس المفعول الا ذلك الشيء مع ذلك القيد فهو اعني القيد
واجب في كون ذلك الشيء مفعولا فلا يكون ذلك الشيء مفعولا بدونه بل اعم فاذا قلنا فعل بالارادة ما كان
الارادة شرطا في صحة الفعل بمعنى دخولها في مفهومه فالشيء الذي يجب انه مفعول مع حذفها لا يكون
مفعولا بل اعم منه وان لم يكن شرطا فهو معها اخص من المفعول ولا مدخل لها في مفعوليته الا بالعرض
وبهذا يظهر مقاصد الفاظه من اول الكلام وهو قوله فلنا ان ننظر الى قوله كقصد بالارادة
او بالطبع واما قوله فلان القصد بها لا يناقض مفهوم الفعل ولا يوجب التكرير كقولك فعل بالطبع
لو كان مشروطا بالارادة لناقض او الطبع لتكرر بمعناه انه لا يجوز ان يدخل في مفهوم الفعل كونه بالارادة
ولا كونه بالطبع اذ لو كان كذا لكان القصد بالواحد منهما اما ان يوجب المناقض او التكرار لكنه
لا يوجب احد الامرين فليس ولا واحد منهما بداخل في مفهوم الفعل اما الشرطية فلانه لو كان احدهما داخلا
في المفهوم لكان اما الطبع او الارادة فان كان الداخل هو الارادة كان قولنا فعل بالطبع مثل قولنا
الانسان هو حمار في التناقض لكونه حمارا لكونه انسانا وقولنا فعل بالارادة مثل قولنا انسان حيوان
في تكرار الحيوان لكون الانسان يتضمنه وان كان الداخل هو الطبع كان قولنا فعل بالارادة مناقضا
وقولنا فعل بالطبع تكرارا واما الثاني فالمصنف في هذا الكتاب كانه ادعى وضوح بطلانه
لاستقباح التناقض والتكرار مع انه لا استقباح هنا ولهذا لم يصرح به وفي بعض كتبه
جوز التكرار كقولهم لون هو سواد مع تضمن السواد اللون وقولهم صهيل الفرس والصهيل
هو صوت الفرس مع ان ذلك غير مستقبح في العرف فلم لا يجوز ان يكون الامر في التقييد

يقيد اخر ككونه مفعولا بالارادة او بالطبع هي بالذات ام بالعرض حتى يكون لا مدخل لهما في المفعولية البتة فان كانت المفعولية له من حيث هو مقيد ع

بالارادة هكذا وعلى هذا فليس هذه الحجة برهانية بل اقناعية او جدلية وما ذكره
في ابانة ان سبق العدم لا مدخل له في مفهوم الفعل يفسر بان العدم الذي للحادث لا ينتسب
الى الفاعل لانه نفي محض وعدم صرف واي نسبة يكون للمؤثر فيه وكذا كون ذلك الوجود مسبوقا
بالعدم لا ينسب الى الفاعل ايضا لانه صفة واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود
له والوجود وان لم يكن واجب الحصول له لكن حصول الكيفية التي هي الحدوث عند حصوله واجب
ولا استبعاد في كون بعض صفات الشيء جائزا الا ان ذلك الشيء متى اتصف به كان اتصافه بصفة
اخرى واجبا واذا ثبت ان الحدوث وهو مسبوقية وجود الشيء بعدمه واجب امتنع اسناده
الى الفاعل فليس نسبة الحادث الى الفاعل الا من حيث افادة الوجود لا غير ولم يعرض في الكتاب
لنفي كون المنتسب الى الفاعل هو المسبوقية بالعدم ولعل انما اهمل ذلك لظهوره وضوحه فانا نعلم
بالضرورة ان الفاعل لو اراد ان يفعل الحادث الا من غير سبق العدم لما تصور ذلك وعلى تقدير
انه كان يقدر ان يفعله دون سبق عدم لحصل مطلوبنا وهو جواز انتساب ما ليس بحادث الى
الفاعل فلا يكون لسبق عدمه مدخل ومما يدل على هذا ايضا انه لو جاز ان يوجد الحادث بذاته
لا بعلة لما كان مفعولا فتعلق الحادث بفاعل اذن انما هو من جهة وجود ذلك الحادث فان الوجود
هو المتعلق بالفاعل بمعنى هذا التحليل لا جزء مفهوم الحادث ولا مطلق الوجود هو الذي يكون
متعلقا به بل الوجود الممكن دون الواجب كما بينا قال ومفهوم الوجوب بالغير لذاته
لا يمنع الدوام واللادوام وتعلم ان الصفة الدائمة للشيء الغير الدائمة لغيره حملها عليه اولى منه
ولم يلحق الثاني الا وقد لحق الاول دون العكس فاذا كان شيء واجبا بغيره دائما وواجبا
وقتا ما ولم يمكن ان يقال للحادث انه واجب به وانما قالا واحدا بالنسبة الى الفاعل و
المفعولية وان لم يسم مفعولا اصطلاحا فلا مشاحة فيه فليخترع له اسم اعلى وهو الابداع
اقول ان العقل يقسم المعلول الى دائم وغير دائم كما يقسم الدائم الى معلول وغير معلول
ولو كان الدوام او اللادوام داخلا في مفهوم المعلولية والمفعولية لكان احد القسمين منافيا
لمورد القسمة في مفهومه فلما كان العقل يقسمه اليهما لكنا اذا رجعنا الى انفسنا نعلم قطعا ان
المعلول وهو الواجب بالغير لا يخل بمفهوم وجوبه بالغير كونه واجبا به دائما او غير دائم بل ان امتنع
احد القسمين كان امتناعه بامر خارج عن مفهوم الوجوب بالغير وهو المعلولية وهذا هو معنى قوله
ومفهوم الوجوب بالغير لذاته لا يمنع الدوام واللادوام فان لفظة لذاته يراد بها ان المنع من

فلم يلحق الوجوب للثاني الا وكان لاحقا بالاول فيصح ان يقال للدائم انه واجب بغيره وقتا ما ع

احد جنبي الدوام واللادوام لو حصل لم يكن حصوله لذات هذا المفهوم بل لامر اخر كما عرفت وقوله
ويعلم ان الصفة الدائمة لشي الغير الدائمة لغيره حملها عليه اولى منه يريد ان حملها عليها هي دائمة
له اولى مما ليس بدائمة له فالصفة التي هي الوجوب بالغير حملها على الواجب بالغير دائما اولى من حملها
على الواجب بالغير وقتا ما وقوله و لم يلحق الثاني الا وقد لحق الاول دون العكس ما لكلام الذي
ذكر بعده هو تفسيره وهو ظاهر وقوله وان لم يسم مفعولا اصطلاحا فلا مشاحة فيه يريد
ان الواجب بغيره دائما ان امتنع انسان من تسميته مفعولا بناء على اصطلاحه انه لا يسمى الشي فعلا دون ان يكون العدم
بعد ان يعلم ان سبق العدم ليس من الفاعل بل الذي من الفاعل هو الوجود الممكن فقط فلا مشاحة معه في
الاصطلاح اذ الغرض هو بيان الدائم الوجود قد يكون وجوده واجبا بالغير وذلك هو الوجود
الذي يكون مع دوامه ممكنا وقوله فليخترع له اسم علي وهو الابداع فاعلم ان الابداع
هو ان يكون من الشي وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
وسياق وما سعدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط لما ستعلمه من ان كل حادث لا بد
وان يكون مسبوقا بمادة وزمان و انما كان اسم الابداع اعلى من غيره كالتكوين والاحداث لان
المبدع لعدم المتوسط هو اقرب الى الواجب جل جلاله في مرتبة العلية والمعلولية مما يفتقر الى
توسط شي مما ذكرنا وهو المكون والمحدث قال ثم الممكن لا يصير واجبا من ذاته فيترجحه ما دام
موجودا وجوبه بغيره اذ لو استغنى الفاعل وبقي لذاته صار واجبا في نفسه مرجحا سؤال
الوجود في الزمان الاول يرجح بقاءه في الزمان الثاني جواب المرجح لا بد وان يبقى لبقاء الترجيح اذ
المعدوم لا يرجح والاضافة الى الزمان باطل بطلانه بكيفية مرجح واما مثال البناء والبنا فليعلم
ان الشي قد يكون له علة وجود وعلة ثبات كالصنم مثلا فان علة وجوده الفاعل وعلة ثباته
يبوسة العنصر الحافظ للشكل وقد يكون علتهما واحدة كالقالب المشكل للماء المفرغ للشكل بقاءه
معه فاذا عدمت علة الوجود ان لم يبق على الثبات فلا يتصور للوجود اقول هذا برهان اخر
على ان دائم الوجود اذا كان ممكنا يفتقر الى العلة وان حال بقائه لا يستغني عنها وفيه بيان
ان العلة السابقة لا بعدم على المعلول بالزمان بل يوجدان معا وجواب مثال البناء والبناء الذي
احتجوا به على ان الباقي حال بقائه لا يفتقر الى وجود العلة اما برهان ان الدائم الممكن يحتاج الى العلة
ولا يستغني عنها حال البقاء فهو المراد بقوله ثم الممكن لا يصير واجبا من ذاته فيترجحه ما دام موجودا
ووجوبه بغيره اذ لو استغنى الفاعل وبقي لذاته صار واجبا في نفسه مرجحا وتقرير هذا الكلام

من حملها

ان الممكن حال بقائه ممكن الوجود فلا بد له من مرجح فالشي الممكن حال بقائه سواء كان دائما او غير دائم يفتقر الى
مرجح اما ان الممكن هو حال بقائه ممكن فلان ماهية الممكن هي في نفسها قابلة للوجود والعدم فان لم يكن قابلة
من حيث هي احد الطرفين في حال من الاحوال وجب ان يكون كذلك ابدا اذ ما بالذات لا ينفك عنها فالعدم ان كانت
متابعة حال بقائها عن قبوله من حيث هي تلك الماهية وجب ان يكون متابعة عن قبوله دائما وكل ما هو لذاته
لا يقبل العدم فهو واجب الوجود لذاته فكيف ما فرض انه ممكن الوجود واجب الوجود هذا خلف وان كانت
غير متابعة عن قبوله في حال البقاء من حيث هي فهي ممكنة حال البقاء اذ كل موجود يقبل العدم لذاته فهو ممكن واما
ان الممكن لا بد له من المرجح فقد سبق بيانه واذا ظهرت المقدمتان بيان الممكن حال بقائه مفتقر
الى ما يرجح وجوده على عدمه وهو العلة فهو ما دام موجودا ليس وجوده من ذاته بل ترجحه ووجوبه
بغيره اذ لو استغنى ذلك الغير وهو الفاعل وبقي ذلك الممكن موجودا لذاته لكان في حال وجوده بذاته واجب الوجود
فكيف وقد كان ممكنا ثم صار واجبا في نفسه مرجحا وجوده على عدمه بذاته لا بسبب مرجح خارج عنه وذلك
محال لان الممكن بذاته لا يصلب البتة واجبا بذاته وكذا بالعكس لاستحالة انقلاب الحقائق عن حقائقها
كما يأتي وبالجملة فان الممكن بذاته لا يصير واجبا بذاته ولا يخرجه الوجود عن الامكان كما اشير اليه من قبل
فاذا فرض موجودا لا بد من مرجح وجوده فلو استغنى المرجح ان بقي وجوده راجحا لما فيه مما هيته مقتضيه
لوجوب الوجود مستغني عن العلة في الحال ومما مضى صحة وجوده بذاته وفرض واجب الوجود
بغيره ممكنا لذاته هذا محال وان لم يبق وجوده مرجحا ما بيتم و الفرض انه موجود فوجوده بغيره
مع انتفاء ذلك الغير يبقى الترجيح والمرجح بعلمه يبقى موجودا واذا لم يجب وجود الممكن لذاته واستغنى
عن المرجح فلا بد له في الدوام من المرجح واما ان العلة السابقة لا بعدم على معلولها زمانا ما هو يبين عا اورده
من السؤال والجواب وتقرير السؤال ان الذي يثبت بالبرهان الذي مر تقريره هو ان الممكن في
حال البقاء يفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه وهذا لا ينافي ما ادعاه العاملون لم ان الباري سبحانه وتعالى
لو فرض عدمه لما كان يخل بوجود العالم لان الممكن وان لم يستغن عن العلة حال كونه باقيا الا ان
تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول بعد انقضائها
وعدمها اجابة انا و اما بان تعطيه هو شي بها فيترجح وجوده في الزمان الاول بقاء المعلول في الزمان
الثاني ويكون حكم الباري والعالم هكذا تعالى وتقدس عن ذلك علوا كبيرا وتقرير الجواب عن ذلك
ان هذه العلة لما صدق عليها في هذا الزمان انها اوجبت المعلول في زمان اخر فايجابها لذلك
المعلول اما ان يكون عبارة عن وجوده بها او عن امر اخر يترتب عليه ذلك الوجود والثاني باطل

يبقى الوجود لذلك الممكن مترجحا فيترجح عدمه لانتفاء مرجح الوجود فلا

لوجهين اما اولا فلان ذلك المغاير لابد وان يصدق عليه انه في هذا الزمان يوجب المعلول في الزمان الذي
بعد فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته فيتنع التسلسل او الدور في الايجابات وهو محال
واما ثانيا فلانا لا نفهم من وجوب المعلول بالعلة الا وجوده بها ولا معنى له وراء ذلك فاذن ايجابها
للمعلول عبارة عن ذلك لا غير واذا كان الامر كذلك فلو كانت مؤثرة في ايجاد المعلول لا يوجد الاخر بل في الحال
فاتصافها بالمؤثرية اما في حال عدمها او في حال وجودها لا جائز ان يكون في حال عدمها والا لكان
المعدوم علة تامة للوجود وبطلانه معلوم بالبديهة ولا جائز ان يكون في حال وجودها لان تاثيرها
في المعلول حينئذ اما حال وجوده او حال عدمه او لا حال وجوده ولا حال عدمه فان كان
حال عدمه لزم الجمع بين الوجود والعدم في الثاني والواحد لان تاثير العلة في المعلول وايجابها له
اذا كان عبارة عن وجوده بها فلو كان التاثير حال عدم المعلول للزم اجتماع وجوده وعدمه
واما وجوده فللتاثير واما عدمه فلانه هو المفروض وان كان تاثيرها فيه لا حال الوجود ولا
حال العدم لزم حصول الواسطة بينهما وهو بين البطلان واذا بطل القسمان تعين ان
تاثير العلة في المعلول حال وجوده والمعنى ان الفاعل يعطيه حال الوجود وجودا ثانيا بل المعنى
ان وجوده في حال اتصافه بالوجود دائما هو بوجود علته هذا ان كانت العلة توجب المعلول
بذاتها واما ما يتوهم من انها تعطيه في الزمان السابق قوة بها يبقى فيما بعد ذلك من الزمان
فهو توهم فاسد لان تلك القوة لها وجود ممكن مفتقر الى المرجح والكلام في بقائها مع انتفاء
المرجح كالكلام فيما عرضت له واما الاضافة الى الزمان فهي تبطل ببطلان ذلك الزمان فان زمان الاول
اذا بطل بطل معه المرجح الذي فرض بحسبه والمعدوم لا ترجح البتة هذا واما الجواب عما تشبثوا
به من المثال الذي استشهدوا به على استغناء المعلول حال بقائه عن علته وهو انا نشاهد
البناء يبقى مع غيبوبة علته او عدمها وهو البناء فبعد تسليم انا لا نسلم ان هذه الصورة بقيت
المعلول بعد عدم العلة فان الذي كان اثر البناء هو تحريك الاجزاء بعضها الى بعض وذلك قد بطل
عند سكونه والذي بقي هو تماسك الاجزاء وليس معلولا للبناء بل ليبس العنصر وذلك لم يعدم
والتماسك المذكور باق وتمام الايضاح ان المعلولات على قسمين منها ما علة وجودها مغايرة
لعلة ثباتها واستمرارها ومنها ما علة وجودها هي بعينها علة ثباتها والبناء المستشهد به هو
من قبيل القسم الاول الذي مثل عليه في الكتاب بالصنم الذي علة وجوده الفاعل وعلة ثباته
يبوسة العنصر الحافظ للشكل واما القسم الثاني فقد مثل عليه بالقالب المشكل للماء فانه مع كونه

علة لوجود ذلك الشكل هو علة لبقائه ايضا فقد بان انه على جميع التقادير لا بد من المرجح في حال البقاء
واذا عدمت علة الوجود فان كانت هي علة الثبات فلا يتصور وجود الشيء مع عدمها وان كانت
علة الثبات غيرها جاز بقاء الشيء موجودا بعد عدم علة وجوده لكن يستحيل بقاؤه مع عدم علة
الثبات التي هي بها قال

التلويح الرابع في ترتب المعلول على العلة والاشارة الى كيفية
العلل التي وصفها النهاية وما لم تجب اعلم ان وجوب المعلول يتعلق بالعلة بحسب جميع الجهات
التي صارت بها علة من وجود ما ينبغي وارتفاع ما لا ينبغي كالحاجة الى المعاون كالمنشار الى مثله
او وقت او مادة او زوال مانع او وجود آلة او ارادة او داع كحاجتك في ارادة الاكل الى الجوع
وكل ما يصير به امر ما علة لغيره بالفعل فله مدخل فاذا وجد الجميع لم يتاخر عنه المعلول واذا انتفى
المعلول فاما لانتفاء علته بجميع اجزائها او لانتفاء جهة هي بها علة فاذا استمر عدم العلة على الطريق
دائما تسرمد عدم المعلول واذا تسرمد وجودها بالفعل تسرمد المعلول والابداع هو ان يكون
وجود شيء عن شيء غير متوقف على غيره اصلا كمادة ووقت وشرط ما وهو غير التكوين المنسوب الى
الى وقت واعلى منهما وكل مسبوق بالعدم غير مبدع لحاجته الى الحضور امر ما مما ذكر اقول
قوله فاذا وجد الجميع لم يتاخر عنه المعلول برهانه انه لو تاخر عنه لكان صدوره عنه
في وقت دون وقت فتخصص احد الوقتين بالصدور ان لم يكن لمخصص زائد على العلة التي فرض
انها مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في العلية كان ذلك ترجيحا لاحد الطرفين المتساويين
من غير مرجح وهو محال وان كان لمخصص زائد عليها كان ذلك المخصص معتبرا في العلية فلا تكون بدونه
مستجمعة كل الامور المعتبرة في عليتها بالفعل وقد كانت فرضت انها مستجمعة لذلك هذا خلف
وقوله واذا انتفى المعلول فاما لانتفاء علته بجميع اجزائها او لانتفاء جهة هي بها علة تبيين ذلك
بان يقال ان الممكن اذا عدم بعد وجوده فلا بد لعدمه من سبب لافتقار كل حادث اليه وذلك السبب
اما ذاته وهو محال لان ما كان ذاته سبب عدمه فلا يوجد والتقدير انه وجد فسبب عدمه اذن
هو غيره وذلك الغير ان كان عدم علته فهو المطلوب وان كان امرا اخر فلا يخلو اما ان يكون وجوديا
او عدميا والاول محال لامتناع وجود ذلك الامر اما ان يختل امر من الامور المعتبرة في العلية او
لا يختل فان لم يختل لزم تخلف المعلول عن علته التامة وقد مر بطلانه وان اختل فذلك هو مطلوبنا
والثاني محال ايضا لان ذلك العدمي ان لم يكن عدم امر له مدخل في علية علة وجود ذلك المعلول
الذي عرض عدمه عاد المحال والا فهو بعينه ما اردنا بيانه ويلخص هذا البيان انه

لا ترجح

ان هو

ملع

والاحداث المادة التصريح

لو انفك عدم المعلول عن عدم علته التامة او الناقصة للزم تخلف وجوده عن وجود علته التامة
وجه الشرطية وبطلان التالي ظاهران مما سبق وقوله فاذا استمر عدم العلة على الطرفين
دائما تسرمد عدم المعلول يريد بالطرفين عدمها ان كانت مركبة بجميع اجزائها او بعض اجزائها
فقط فان عدم بعض اجزاء المجموع يكفي في عدم المجموع من حيث هو مجموع قال واعلم ان الممكن
المتأخر عن العلة الكاملة بالذات انما وجوبه بغيره بعد امكانه لذاته عقلا اذ لو وجب بذاته
او امتنع فلا تعلق بالغير والممكن لا يستحق الوجود بل اقول يستحق العدم لممتنع فلا استحقاق
وجوده باعتبار الامكان قبل استحقاق الوجود بغيره فلا كونه بعد عدمه عقلا على كونه وبلوغ
الحدث الذاتي المتحقق في كل وقت في دائم الوجود بغيره ايضا اذ من ذاته لا يستحق الوجود
ومن غيره يستحق وكل شيء هالك الا وجهه اي جهة الوجوب به اقول مقصوده من
هذا الكلام اثبات الحدث الذاتي للممكنات وتوضيح معنى الحدث الذاتي بان امكان
الممكن لذاته قبل وجوبه بغيره قبلية بالذات فانه لو لم يكن لذاته لما وجب بغيره فلا يتصور
العقل من ملاحظة وجوبه بالغير الا بعد ملاحظة امكانه بالذات والدليل على ذلك
ان الشيء اذا لم يكن ممكنا لذاته فهو اما واجب لذاته او ممتنع لذاته والوجوب والامتناع
كل منهما ينافي التعلق بالغير في الوجود اما في جانب الوجوب فلاستغناء الواجب في وجوده
عن الغير واما في جانب الامتناع فلان الممتنع لا وجود له لا يكون متعلقا فيه بغيره فلا يتحقق
الوجوب بالغير الا بعد الامكان بالذات والممكن لا يستحق الوجود من ذاته اذ لو استحقه من
ذاته لكان واجبا ولا نعني بعدم استحقاقه للوجود استحقاقه للعدم فان الذي يستحق
لذاته العدم هو الممتنع لا الممكن وليس استحقاق العدم لازما لعدم استحقاق الوجود فان
الممكن لا يستحق من ذاته لا الوجود ولا العدم فالمفهوم من لا استحقاقه الوجود غير المفهوم
من استحقاقه العدم وغير ملزوم له فلا استحقاق وجود الممكن باعتبار امكانه قبل استحقاق
وجوده بغيره قبلية بالذات لا بمعنى ان استحقاقه لان يوجد بغيره بعد عدم استحقاقه لان يوجد
بذاته فلا كونه موجودا بعد عدمه بالذات عقلا على كونه موجودا ولا معنى للحدث الذاتي الا العدم لا كونه على
كونه الى بعدم لا وجود الشيء على وجوده بعدما ذاتيا قياسا على انه لا معنى للحدث الزماني الا
لا وجود الشيء ؛ بعدمه على وجوده بعدما زمانيا وهذا الحدث الذاتي يصدق على دائم الوجود بغيره ايضا اذ يصدق
صدق عليه في كل وقت من اوقات وجوده اذ الدائم الوجود بغيره ايضا لا يستحق الوجود من ذاته

ويستحقه من غيره فيتقدم لا كونه على كونه بالذات ولما قرر ذلك استشهد بما ورد في بعض الآيات
وهو كل شيء هالك الا وجهه وفسر وجهه بجهة الوجوب به فيكون المعنى ان كل شيء هالك اي
ليس له من ذاته وجود الا جهة الوجوب بالباري عز وجل فانه عز هالك اذا اعتبارها
حصل لذلك الشيء الوجود وباعتبار ذاته لم يكن مستحقا للوجود وهذا التفسير ان لم يكن معتضدا
بنقل او ما يجري مجراه فهو تحكم ولا يجوز قال فاذا حدث شيء لا محالة يرجح وجوده ولا بد وان يكون
المرجح او جهتها لها مدخل في الترجيح حدثنا اذ لو دام المرجح لدام المرجح والوجود ثم يعود الكلام الى الحادث
المرجح عن مقطع اما ان تتسلسل علل حادثة واقعة معا وقد بطل بالبرهان والضابط او يتسلسل علل
فكل حادث ؛ متعاقبة وبعض هذا ولا يقطع اذ يعود هذا الكلام في اول حادث فلحدوثه اسباب متسلسلة غير النهاية
متعاقبة لا يجمع اصلا اقول المقصود من هذا الكلام بيان انه لا يمكن ان يحدث في الوجود حادث
زماني الا ويتقدمه حوادث متعاقبة بعضها قبل البعض كذلك لا الى بداية وتقريره ان كل حادث فهو
لا ؛ ممكن اذ لو لم يكن ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا الجائز ان يكون واجبا والا لما كان معدوما فلم يكن
حادثا ولا جائز ان يكون ممتنعا والا لما وجد فلم يكن حادثا ايضا واذا كان ممكنا وكل ممكن له مرجح
فالحادث له مرجح وهذا هو معنى قوله فاذا حدث شيء لا محالة يرجح وجوده وهذا المرجح لوجود الحادث
لا يخلو من احد امرين اما ان يكون حادثا او قديما لكنه ليس بقديم فهو اذن حادث اما بجملته او ببعض اجزائه
وانما قلنا انه ليس بقديم لانه لو كان قديما لكان الحادث المرجح به قديما ايضا والا لكان تخصيصه
بالوقت الذي حدث فيه عن ذلك المرجح تخصيصا من غير مخصص ان لم يعتبر بذلك المرجح امر او كان
المرجح يتوقف ترجيحه له على امر منتظر فلا يكون تمام المرجح بدونه ان اعتبر به امر وهذا المعنى
جهة ؛ معنى قوله ولا بد وان يكون المرجح او ما لها مدخل في الترجيح حدث اذ لو دام المرجح لدام المرجح و
الوجود وهذا المرجح الحادث اما بجملته او بجزء لها مدخل من ترجيحه يعود الكلام اليه في انه يحتاج
الى مرجح حادث هذا شانه ولا يزال الكلام كذلك متسلسلا من غير انقطاع الى حادث لا يفتقر
الى مرجح حادث والا لزم المحال المذكور وهذا هو المراد بقوله ثم يعود الكلام الى الحادث المرجح عن مقطع
فلا بد من حوادث مترتبة متسلسلة الى غير النهاية اذ الدور عرفت استحالته فهذه الحوادث
المتسلسلة هكذا اما ان يكون واقعة معا في الزمان او لا يكون كذلك بل على سبيل التعاقب لا جائز
وجود ؛ ان يكون معا لما عرفت من البرهان الدال على استحالة امور غير متناهية مترتبة مجتمعة معا في زمان
واحد فبقي ان يكون تلك الحوادث متعاقبة بعضها قبل البعض غير متناهية الى حادث لا يسبقه

تبارك الله

بخلاف الحال في النفس الانسانية فان ثباتها واستمرارها يعلمه كل احد بالبديهة فهي الى ساعتنا طاهر على
الحقيقة وما عداها الابد في اثبات ثباته من دليل الوجه الثالث المذكر بعد ذلك الى الغرض هو الواجب
وجوده والمعنى منه ان مجموع الممكنات من حيث هو جملة ومجموع امر ثابت ولا يغير الحال في ذلك سواء
كانت احاد تلك الممكنات ثابتة او غير ثابتة وقد عرفت ان كل ممكن ثابت فله علة ثابتة فعلة وجوده
وثباته من حيث هو مجموع وجملة هو الواجب الوجود لذاته لانها جميع العلل الثابتة اليه كما علمت ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الممكنات جملة ومجموعا ثابتة بل المجموع الحاصل من بعضها في كل آن من الآنات غير المجموع
الحاصل من بعضها في الآن الذي قبله والآن الذي بعده فانه مع حدوث كل حادث يحدث مجموع لم يكن فلقائل
ان يدعي في هذه المجموعات ما كان ادعاه في كل واحد من الحوادث فيقول ان كل مجموع منها معلول للمجموع الذي
قبله وهلم جرا من غير حاجة الى الانتهاء الى الواجب لذاته فان ابطل دعواه بما ذكر من ان العلل السابقة يجب ان تكون
موجودة مع المعلول في الزمان فلا يكون المجموع السابق علة لما بعده للاحق بل لا بد من علة لذي مفارقة وان كل واحد
من المجموعات آن وجوده غير آن عدمه فلا بد وان ثبت وان من الممكنات ما يعلم ثباته بالضرورة لم يكن هذا الوجه
مستقلا باثبات المطلوب بل لا بد وان يستعان فيه بوجه اخر مما سبق وقد علم من ذلك ان هذا الوجه متفرع
عليها فتأمل قال سؤال الحادث اذا حصل وله علة ثابتة فنقول انها ليست دائمة والا لدامت
ولكنها حادثة فللنسبة علة حدوث وثبات ثم يعود الكلام الى نسبة النسبة في نسبتها الى علة الثبات
ويتسلسل العلل الثابتة الى غير النهاية جواب فلولا وجود شيء ثباته على سبيل الحدوث متجدد الاتصال مثل
الحركة الدائمة المقربة والمبعدة للعلل للزم السؤال شديدا فالحركة من حيث علة ثبات احادها توجب
حدوث حادث ومن حيث ثبات نوعها مدة ما في الحادث بما استمرار مدة تثبت نسبة الحادث
الى علته الموجبة او المثبتة حتى بأي عدد من نوعها ينقطع النسبة فيعدم الحادث فاثبتت النسبة
بثبات مدة واوجبت الحدوث والبطلان لتجدد اعداد المدة فانظر الى حركة اوجبت النهار لطلوع
الشمس مدة وبقاؤها فوق الارض تثبت نصفها مثلا متجددا اعدادها الى ان قربت من الغروب فبطل حمله
النهار فهو ذي وحده حركة دائمة لا تنصرم وقد علمت انها الدورية وهي نفسانية اقول اما السؤال فظاهر
واما الجواب فمعناه فلولا وجود شيء ثباته على سبيل الحدوث سرمدا ما هو هذا الشيء هي الحدوث
والتجدد ولا مفهوم له وراء ذلك فدوام هذه الماهية وثباتها هو دوام الحدوث وثباته وهو
هي الحركة الدائمة سرمدا انها لو لم تكن دائمة لجاز انقطاعها ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حال لاستحال
بعدها حدوث حادث لانه اذا لم يحدث في حاله ثم يحدث بعدها يفتقر الى حادث وذلك الحادث الى

حادث اخر ان الكلام في ذلك الحادث كالكلام في غيره والى هذا اشار بقوله اما ان يتسلسل على حالة
واقعة معا وقد بطل بالبرهان والضابط او يتسلسل على تعاقب ويتعين هذا ولا يقطع اذ يعود هذا
الكلام في اول حادث وارا د بالضابط ترتبها ووقوعها معا في الزمان واما قوله فكل حادث فللحدوث
اسباب متسلسلة على الاعداد الى غير النهاية متعاقبة لا تجتمع اصلا فهو نتيجة البرهان الذي قرره قال والحادث
من غير الحركات الواقعة دفعة ان لم يبق ما كان وجوده غير آن عدمه وبين الآنين زمان فله ثبات
فلا بد من علة ثبات ولا يتسلسل الى غير نهاية بل ينتهي الى الواجب من الظاهر ان في الوجود اسبابا ثابتة
من الممكنات تثبت او بطلت لها علة ثبات فيبدأ الوجود والثبات للجملة من حيث هي جملة هو الواجب
وجوده اقول هذا الكلام هو جواب عن سؤال وذلك السؤال هو انه اذا امكن وجود علل ومعلولات
من الحوادث غير متناهية واجتمعة فلا حاجة الى الانتهاء الى علة ثابتة هي واجب الوجود وقد اجاب عنه
من وجوه بلى الوجه الاول هو الذي عناه من قوله في كلامه المنقول فينتهي الى الواجب ونوره
ان الحوادث على قسمين منها ما يقع وجوده دفعة ومنها ما لا يقع وجوده دفعة فالاول هو
ما وراء الحركة من الحوادث والثاني هو الحركة كما عرفت في العلم الطبيعي والذي يقع دفعة اما ان يبقى
بعد حدوثه زمانا او لا يبقى لا جائز ان لا يبقى والا لكان آن وجوده اما هو بعينه آن عدمه او
غيره فان كان بعينه لزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في آن واحد وذلك محال وان كان غيره فلا يخلو
اما ان يكون بين آن وجوده وآن عدمه زمان او لا يكون فان لم يكن لزم تتالي الآنات وقد بين
في الطبيعي بطلانه وان كان بين الآنين زمان فلذلك الحادث الواقع دفعة ثبات وبقاء وقد كان بينا الكلام
على انه لا يبقى زمانا فادى ذلك الى انه لا بد وان يبقى وكل ما له من غرض حصوله حصول نقيضه فهو محال
فكون الحادث الواقع دفعة لا يبقى زمانا هو محال واذا كان عدم بقائه محالا فالحق ان له بقاء وثباتا
وكل ثابت لا بد له من علة ثبات فلهذا الحادث المذكور علة ثبات وعلل الثبات مجتمعة اذ لا يثبت الشيء
مع زوال مثبته كما مر ولا يتسلسل تلك العلل الى غير النهاية بسبب اجتماعها كما سبق في ضابط السابق والثاني
فلا بد من انتهائها الى واجب الوجود لذاته فلم يغن عن الحاجة الى الواجب لذاته ما ذكر من العلل الحادثة
الغير المنقطعة الوجه الثاني هو قوله بل من الظاهر ان في الوجود اشياء ثابتة من الممكنات وهذه
الاشياء التي اشار اليها هي مثل الجرم المتحرك والنفس المحركة للافلاك وهيولى العالم العنصري وبعض الانسان
المدركة لذاتها التي تعلم بالضرورة انها باقية وغير متبدلة واعلم ان بعض المتكلمين يدعي ان الجسم لا يبقى
زمانين وكذا العرض وهذه المقالة وان كانت واهية الا ان بطلانها لا يتبين الا بالنظر والاستدلال

وبمجموع الممكنات

المذكورين

والى ان كان ثابتا

حمله

مفتقر الى مثلي فلم يتصور الحدوث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع الاستفهام بلم كما يقال لم
صارت هذه الحبة سنبلة ولم يكن كذلك من قبل مع كونها كانت مدفونة في الارض ايضا
فيقال مثلا لفرط برد الشتاء وعدم القرب من الاعتدال فيقال ولم زال ذلك البرد وحدث
قرب الاعتدال فيقال لحدوث حرارة الهواء فيقال ولم حدث ذلك فيقال لارتفاع الشمس وقربها
من وسط السماء فيقال ولم قربت منه فيقال لانها متحركة طبعا على الدوام فكلما وصلت الى جزء
معروض من السماء فكونها متحركة بالطبع مع الوصول اليه علة للانفصال عنه والوصول الى غيره
ويتمادى الامر كذلك الى غير النهاية كما سيأتي شرح ذلك مفصلا من جميع الحوادث بعد تسلسل اسبابها
الارضية بالاخرة لا محالة الى الحركة السماوية لا يمكن ان يكون الا كذلك وقوله القريبة والبعيدة للعلل
هو كما تجعل الشمس مقابلة لجزء من الارض فيعود فيه من شعاعها عن مقابلته فيزول ذلك التأثير او كما تحدث
استعدادا فيما تقبل الاثار عن المبدأ المفارق فاذا زال ذلك الاستعداد لم تقبل ذلك القابل
عن المفارق اثرا وقوله للزم السؤال شديدا يريد انه لولا وجود الحركة المذكورة لما كان
الى دفع هذا السؤال سبيل بل كان يلزم لزوما شديدا ويمكن ان يقرر ما يلزم من عدم هذه
الحركة على وجوه اخر يلزم احدها ان باثبات الواجب الوجود في معلوله الاول يجب ان يكون دائما ازليا
فيلزم ان يدوم بدوامه معلوله وبدوام معلوله معلول معلوله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة
التامة كما مر ولا ينتهي الامر الى الحوادث العنصرية التي عرفت ذلك بالطلوع بانتهائها ان علة كل واحد من
الحوادث العنصرية لابد وان يكون حادثا فيعود الى علة اخرى كذلك ويلزم جرا فيلزم التسلسل في
امور مترتبة موجودة معا الى لا نهاية وذلك محال كما عرفت وثالثها ان عدم المعلول لا ينفك عن
عدم العلة كما مر فيلزم من عدم الشيء كان عدم علته الموجودة معه ومن عدم علته عدم علة علته
فيلزم عدم واجب الوجود والواجب لذاته يجب ان يكون ممتنع العدم هذا خلف وبوجود الحركة لذاته
المستمرة تندفع هذه الاشكالات كلها اذ بوجود المادة والجسم المتحرك على الدوام تستعد المادة
في كل وقت لحدوث حادث وقد مر على ما مر بيانه مختصرا وما يأتي مفصلا وقوله فالحركة من حيث
عدم ثبات احادها يجب ان يلتئم من ذلك الاحاد المفروضة اذ الحركة متصلة لا جزء لها بالفعل بل الذي
يقع بحسب الفرض كما كان في الجسم الواحد المتصل فيكون المعنى ان الحركة الدائمة على حدوث
الحادث باشخاص ما يعرض اجزاءها وما ذكره بعد ذلك الى قوله واوجبت الحدوث والبطلان
لتجدد اعداد المدة فقد اوضحه بمثال حدوث النهار لطلوع الشمس فانه جعل حركتها فوق الارض

جملة كصنف من نوع الحركة الدورية وحركتها في النصف الآخر من الفلك كصنف آخر منها وجعل قطعها لكل درجة
درجة مثلا كالشخص تحت الصنف والصنفان مع تجدد الاشخاص وتلك المدة الصنفية لبقائها
الى ٣ فوق الارض في المدينة لنسبة ثبات النهار الى علة ثباتها ووجودها وتلك المدة هي مدة
الثبات بعينها بقربه من انعقاد سبب الزوال بما يعرض لها من الاجزاء الشخصية اذ هي
المقتربة الى الغروب المبطل للنهار واذا تأملت هذه الحال في الحركة الدائمة الغير المتوهمة
تحققت حدوث وجودها في حدوث الحادث واندفاع ما اورد من السؤال بها قوله
وقد علمت انها الدورية وهي بعناية تشير الى الهدين المطلوبين علما في العلم الطبيعي ولو لم يكن دورية لعرفت
كما بين في ذلك العلم وكونها بعناية من وجه الحاجة اليه فيما ياتي من البحث واعلم انه ربما عاود
مورد السؤال فاورده على وجه آخر لا يخل بوجود الحركة المذكورة فيقول ان المفارقات بالكلية كالعقول
وبالجملة الازليات لها الى عللها نسبة وللنسبة ثبات بعلتها وللثبات نسبة لقوى وبعلم جرا جملة
ان النسبة اعتبارية فليس لكل نسبة نسبة محوجة الى علة خارجية كما اوضحه القطبي الرابع قال
واعلم ان المباشر للحركة لا يجوز ان يكون عقلا محضا اي مجردا عن المادة بالكلية اذ لابد له من تخيل حدود
جزئية فان الحركة من حد الى حد غير الحركة من حد الى حد والراي الكلي لا ينبعث منه الارادة الجزئية اذ
ليس تخصصه لنفسه بحد اولى من غيره والعقل رايه الكلي متساوي النسبة الى النقط فلا يلزم تعين
نقطة منه ورعاية الاوضاع لابد لها من قوة تخيلية في جسم فلا يمكن التجرد عن المادة وذلك بل المباشر
للحركة نفس اقول قد بين في العلم الطبيعي ان هذه الحركة الدورية ارادية فلا يجوز ان يكون
المباشر لها عقلا محضا اي مجردا عن المادة بالكلية واحترز بقوله بالكلية عن النفس الناطقة فانها
وان كانت مجردة من حيث ذاتها وماهيتها لكونها ليست بجسم ولا حالة في الجسم ليست مجردة بمعنى
عدم الاستكمال بالجسم والتعلق به من جهة التدبير والتصرف وتقرير البرهان على المطلوب ان
كل مباشر للحركة الارادية فلابد له من تخيل حدود جزئية ولا شيء مما هو عقل يتخيل الحدود الجزئية
فلا شيء من المباشر للحركة الارادية بعقل اما الصغرى فبينها بقوله فان الحركة من حد الى حد غير الحركة من حد الى حد
وهذا ربما اورد عليه شك وهو ان المتحرك حركة دورية اوضاعه متشابهة ولا حدود جزئية له بالفعل
وما يعرض فيه من حركة جزئية فيه ليس اولى من غيره وليس حاله كحالنا فان لنا خطوات تعين بها حدود
المسافة فتعين بها التخيل وجوابه ان حدودها تتعين بمقابلة ما تحتها وبالمناسبات الكوكبية من
التربيع والتسديس وما يجري مجراه ولا يتم بيان هذه المقدمة الا بما ياتي فيما بعد واما الكبرى فبيانها ان العقل

اما ان يتخيل الحدود الجزئية عند مباشرته للتحريك او لا يتخيل فان لم يتخيل لم يصح مباشرته للتحريك لوجهين
احدهما انه اذا كان كل مباشر للحركة الارادية لا بد له من تخيلها لزم من صدقه بطريق عكس النقيض صدق ان
كل ما لا يتخيل الحدود الجزئية فلا يباشر الحركة الارادية واذا لم يكن العقل متخيلا لتلك الحدود فلا يكون
مباشر الحركة المذكورة وهو المطلوب وهذا وجه سهل ولم يذكره بل الذي ذكره هو الوجه الثاني في الكتاب
وهو انه متى لم يتخيل العقل حدود الحركات الجزئية لم يتعين له ارادة جزئية للحركة من بعض تلك الحدود الى
بعض لان التصور الكلي لا يصدر عنه فعل جزئي فان نسبة كل كلي الى جميع ما يندرج تحته من الجزئيات واحدة
فليس تخصيصه لبعضه بحركة اولى من غيره فاما ان يقع كلها او لا يقع شيء منها وكل واحد من الامرين محال وهذا معنى ما ذكره
بعد بيان معنى القياس المعلوم فلا يلتئم بعين نقطة منه هذا ان لم يتخيل الحدود الجزئية اما ان تخيلها فقد تبين
في علم النفس الطبيعي انه يفتقر في تخيلها الى قوة تخيلية يكون حالا في الجسم وكل ما هو كذا فليس بعقل لعدم تجرده
عن المادة بالكلية حينئذ وهذا هو المراد بقوله ورعاية الاوضاع لا بد لها من قوة تخيلية في جسم فلا يكون
مجردا عن المادة وذلك وهذا تتمة البرهان على ان مباشر الحركة ليس بعقل ويمكن تقريره في الكتاب على صورة
كبرى قياسية غير هذه وانما ذكرت هذه على حسب ما خطر واعلم انه اذا كان العقل انما يعني به الذات
المجردة عن المادة وعلائقها وتدبيراتها وهو المجرد عنها بالكلية كما ترجم صاحب الكتاب في هذا الموضع لم يحتج
في كونه لا يصح ان يحرك مباشرة من نقطة الى نقطة بارادات جزئية الى اقامة برهان عليه فانه متى حرك كذلك لم يكن
عقلا بالتفسير المذكور بل المباشر للحركة نفس فاعلم انه لما تبين امتناع كونه عقلا تعين ان يكون نفسا
لا محالة قال سؤال الحركات معلولة للارادات الجزئية والارادات الحادثة لا بد ان يكون لها علل
من نوعها فوقها فجعلها نسبت طبقات من الانواع علل ومعلولات لا تتناهى جواب لولا ان النفس المحركة لهذه لها
ارادة كلية تستند اليها الارادات الجزئية للزم هذا الا ان لها ارادة دائمة كلية بازاء حركة دائمة توجب
ارادات جزئية وكل نقطة تفرض وصول المتحرك اليها من ضرورة الارادة الكلية لمطلوب كلي بان يخصص
ارادة جزئية بالتحريك عنها الى الغير والوصول الى كل نقطة مع الارادة الكلية علة لها جزئيات وهو الارادة الكلية
ومتجدد وهو وصول النقطة للحركة منها الى غيرها وهذه الحركة علة للوصول الى نقطة اخرى فلا زالت الحركات علة للوصول
الى النقطة والوصول مع الارادة الكلية موجبا للارادة الجزئية ولا يحتاج الى تسلسل حركة احاط بتلك الحركة الى ...
الدور بل الى عدد اخر من نوعها فلا دور ممتنعا اقول اما تقرير السؤال فهو ان هذه الحركات المعينة بالحدود تستند
الى ارادات جزئية حادثة وهذه الارادات لاجل انها حادثة لا بد وان يكون عللها التامة ايضا حادثة والا لكان
حدوثها في وقت دون ما قبله او ما بعده ترجيحا من غير مرجح ولا بد وان يكون عللها الحادثة موجودة معها في الزمان

الا انه لما ان يحركها الحركة المستديرة لا بد وان تكون مريدا وكلا فهي ارادة فهو اما ... الآن و

الارادة و

بحث كونها كذلك كما عرفت ويكون الكلام في عللها كالكلام فيها فيستدعي طبقات من العلل والمعلولات لذوات
متغيرة مترتبة غير متناهية مجتمعة وقد بين استحالته وقوله ولا بد وان يكون لها علل تستند بالعلل ما هي حادثة
ايضا والا لزم التشكيك وقوله من نوعها وفوقها اشارة الى ان هذه الارادات الحادثة انما فرضت للنفس الفلكية فعلل
تلك الارادات لا يجوز ان يكون لنفس او جسم كذلك الى لا نهاية لما تبين من وجوب تناهي الاجسام فهي اذن لعقل ومرتبة
العقل فوق مرتبة النفس الفلكية اذ هو اقرب الى البارئ جل جلاله في طبقات العلية والمعلولية كما ستعلم
واما تقرير الجواب فكلامه فيه ظاهر الا ان قوله وكل نقطة تفرض وصول المتحرك اليها من ضرورة الارادة الكلية
لمطلوب كلي ثابت يولي ههنا موضع فيه وقوله يخصص ارادة جزئية بالتحريك عنها الى الغير هو محولها
وقد مثل ما ذكره جوابا بمن اراد الذهاب الى الحج فان ارادته الحج لا توجب تحرك رجله بالتخطي الى جهة معينة
ما لم يتجدد له ارادة جزئية للتخطي الى الموضع الذي يتخطى اليه ثم يحدث له بسبب الخطوة تصور لما وراء تلك
الخطوة وينبعث منه ارادة جزئية للخطوة الثانية وانما ينبعث من الارادة الكلية التي تقتضي دوام الحركة
الى الوصول الى المطلوب فيكون الحادث حركة وتصورا وارادة الحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور
الحق مع الارادة الكلية والتصور الحق حدث بالحركة ويكون مثاله مثال من يمشي بسراج في ظلمة لا يظهر له
السراج مثلا الا مقدار خطوة من يديه فيتصور خطوة واحدة بضوء السراج فيحصل له من التصور
والارادة الكلية المحركة ارادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فيحصل الخطوة بعينها وهي موجبة الارادة التي
هي موجبة التصور ثم يكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الاخرى فيتصور ويحدث من الخطوة تصور آخر
ومن التصور ارادة اخرى ومن الارادة خطوة اخرى ومن الخطوة تصور آخر وهكذا على الدوام ولا يمكن ان يكون
حركة جزء الا كذلك فهكذا يمكن ان يكون حركة السماء الا ان حركة السماء غير منقطعة وحركة من اراد الذهاب الى
موضع معين تنقطع عند وصوله اليه ويجب ان تعلم ان كل ممكن حادث فلا بد له من علة مركبة اذ لو كانت كل علة القريبة
والبعيدة بسيطة لكانت بعد بسائطها اما قديمة او حادثة والاول معلوم بطلانه واما الثاني فيلزم
منه الدور او التسلسل فانها لاجل حدوثها تفتقر الى علل متقارنة حادثة لا يصاله وان كانت تلك العلة مركبة فهو
المطلوب وان كانت بسيطة فالكلام في العلة الثانية كالكلام في العلة الاولى وهلم جرا وبهذا يكون لزوم الدور
او التسلسل ظاهرا وحاصله انه لولا تركب العلة من الارادة الكلية والوصول الى كل نقطة ما وجب تجدد
الارادات والحركات الجزئية على الدوام فانه ما كان يلزم من الحركة الى نقطة وجود ارادة جزئية عن تلك النقطة
الى غيرها على تقدير عدم الارادة الكلية واعلم ان النكتة التي يندفع بها هذا التشكيك وكل ما يسلك مسلكه جوابه
كالتسهيل لها هي ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية المستمرة ولا يصير هذه الحركة الى علة حادثة.

لكونها ليس لها ابتداء زماني فهي دائمة باعتبار وبه استغنت عن العلة الحادثة وحادثة باعتبار
وبه كانت مستند الحادثات فان سئلنا عن كيفية استغنائها باعتبار ها الحادث عن حدوث علة مع انا
حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضع هذه القضية هو الماهية من المطالب الجليلة
التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحكم ليس كذا بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها هي
الحدوث والتجدد ما دام كان ذلك الحدوث والتجدد باي عبارة شئت ان تعبر عنه وانما لم يكن مفتقرا الى
ان يكون علة حادثة وحين اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول المتجدد
اما المعلول الذي هو نفسه ماهية التجدد والتغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير
زائدان على كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة الذي يفتقر اليه المعلول
الحادث لا بد ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل
ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ما هيته دائمة هي نفس التغير ولدوامها لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير
صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة ولهذا عرفها صاحب الكتاب بانها هيئة يمتنع
ثباتها لذاتها وهذا من المباحث اللطيفة النافعة جدا وبه يندفع اشكالات كثيرة وافادة تصور هذا
المعنى على هذا الحد من الايضاح مما لم اجده في كلام من تقدم قال سؤال الحكم ان كان علة لحدوث
شيء لا يكون قبل وجودها لامع وجودها اذ لا بد ان يحصل ثم يصير علة وبعد الحصول لا بقاء للحكم زمانا
فلا علية. جواب بعد وجودها بالذات ومع وجودها بالزمان كما يتوهم من حركة الشعاع مع حركة
الشمس او حصوله شيئا فشيئا لحركتها كما يحس حقيقة واذ قد علمت من طريق آخر ان العليات لا انصرام
لها ولا اول فيها فيما في طريق بعينه دوام الحوادث سلسلة متعاقبة اقول معنى السؤال ان الحكم
لا يجوز ان يكون علة لحدوث شيء اذ لو كانت علة لذلك لكان كونها علة بالفعل اما قبل وجودها
او مع وجودها او بعد وجودها والاقسام الثلاثة باطلة فكونها علة لحدوث شيء بالفعل باطل وعلم
انها علة لحدوث كل الحوادث وهذا متناقض اما انها لا يجوز ان يكون علة قبل وجودها فلان الشيء اذا
لم يكن حاصلا في نفسه لا يكون مؤثرا في حصول غيره فحصوله في نفسه متقدم على تحصيله لغيره وهذا اسس
انه لا يجوز ان يكون علة مع وجودها وهذا هو المراد بقوله لا يكون قبل وجودها ولامع وجودها اذ
لا بد ان يحصل ثم يصير علة واما عدم جواز عليتها بعد وجودها فلان الحكم لا بقاء لها بعد حصولها
اذ هي هيئة يمتنع ثباتها لذاتها فلا تثبت زمانا البتة واذا كانت بعد الحصول غير حاصلة وكل ما
ليس بحاصل فهو ليس بعلة للتحصيل فالحكم بعد حصولها لا يكون علة للتحصيل واليه اشار بقوله

وبعد الحصول لا بقاء للحكم زمانا فلا علية. هذا تمام التشكيك على علية الحركة للحدوث واما الجواب عنه
فهو ان هذا القبل والمع والبعد اما ان يراد بها هاهنا كونها بالذات او كونها بالزمان او كونها بمعنى آخر
لكن لا وجه للمعنى الآخر لان عدم توجيه الشك عليه ظاهر فهي اما بالذات او بالزمان فان اريد انها بالذات فالحق هو
القسم الثالث وهو انها تكون علة بعد وجودها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعدوم علة للحصول لوجوب مقارنة
وجود العلة لوجود المعلول في الزمان وان اريد انها بالزمان فالحق هو القسم الثاني وهو انها علة مع وجودها
ولا ينافي ذلك تقدم حصول الشيء في نفسه على تحصيله لغيره لان ذلك التقدم انما يلزم ان يكون تقدما ذاتيا لا تقدما
زمانيا وبهذا يظهر معنى قوله بعد وجودها بالذات ومع وجودها بالزمان ثم اورد لذلك مثالا وهو قوله
كما يتوهم من حركة الشعاع مع حركة الشمس او حصوله شيئا فشيئا لحركتها كما يحس حقيقة فان حركة الشمس علة حركة
شعاعها او حصوله على الوجه المذكور وهي مقارنة لما هو معلولها بالزمان ومتقدمة عليه بالذات ولما
كانت حركة الشعاع متوهمة وكان حصوله بحركة الشمس شيئا فشيئا محسوسا لان الشعاع عرض والعرض مما
لا يجوز عليه ان ينتقل بالحركة ولا ينتقل من محل الى آخر معنى انه انما يحصل من المضيء في المقابل فاذا انتقل
ذلك المضيء توهم انتقال شعاعه والحق انه لا ينتقل بل يحدث في المقابل ثم يعدم ويحدث غيره
فيما يجاوز ذلك المقابل بسبب انتقال المضيء عن مقابلة ذلك الى مقابلة هذا وكذلك الحال في كل مقابل
ما دام المضيء متحركا فهذا هو الحق في نفس الامر واعلم ان هاهنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان كل شعاع
من هذه الاشعة يجب ان يلبث زمانا اذ لو لم يلبث للزم تتالي الآنات وغيره من المحالات والاغلاط
تبعيته للنير فان مقابلة للنير معدة والواهب غيرها ويرجع في تحقيق ذلك الى اصول معرفتها في هذا الشرح
وقوله ثم من طريق بعينه دوام الحوادث مسلسلة متعاقبة يشير به الى احد الطرق الى ما ذكر في هذا
النوع وربما الطرق الاخر ما ذكره في العلم الطبيعي من ان الزمان لا ابتداء له ولا نهاية وقد عرفت تقريره هناك
قال فصل قبل ان كل حادث قبل حدوثه ممكن وليس امكانه نفس العدم فقد يكون العدم مع امتناع
الوجود وليس قدرة القادر عليه اذ يقال هو غير مقدور لانه غير ممكن فهو اذا صحيحا ولو كان المعنى واحدا
لكان تعليل الشيء بنفسه واذا كان محققا امكانه الحادث قبله وليس امرا يقوم بنفسه اذ لو كان كذا لما وصف به
غيره وما اضيف اليه فلا بد له من موضوع فكل حادث مسبوق بمادة وامكان اقول المقصود من هذا الفصل
بيان ان كل حادث يسبقه امكان وجوده وموضوع لذلك الامكان وبرهانه ان كل حادث فهو قبل حدوثه
اما واجب الوجود او ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاولان باطلان اذ الواجب لذاته لا يكون معدوما في حال
من الاحوال فلا يسبق وجوده عدم فلا يكون حادثا والممتنع لذاته لا يوجد ابدا فلا يحدث ايضا فتعين انه قبل حدوثه

ممكن واذا كان كذا فامكانه اما ذاته او امر مغاير لذاته لا سبيل الى ان يكون نفس ذاته لوجوه ثلثة احدها ان
امكانه مشارك للامكان غيره لوقوعه عليهما بمعنى واحد فيكون واقعا على ما يخالف هويته وحقيقته بنفس
المعنى الذي به وقع عليه وذلك يدل على مغايرته له وثانيها انه يعقل الشيء ثم يعقل بعده انه ممكن والتي
لا يعقل بعد تعقل نفسه تماميته وامكانه متغايران وثالثها ان امكان الحادث حاصل قبل وجوده
وماهيته ليست بحاصلة قبل وجودها فماهيته غير امكانه ولاجل ان كون الحادث ليس بواجب ولا ممتنع
قبل حدوثه وكون امكانه ليس نفس ذاته من الامور التي لا يتعذر على ارباب الاذهان الثاقبة تعذر وقوفهم
على ما سلف العلم بها والجزم بصحتها لم يتعرض صاحب الكتاب لذكرهما في هذا البرهان واذا
ثبت مغايرة امكانه لذاته فهذا الامكان اما نفس عدم الحادث او غيره لكنه ليس عدمه بدليل ان
عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده وامكانه لا يجوز ان يكون مع امتناع وجوده ينتج من الشكل الثاني
ان امكانه ليس هو عدمه وفي الكتاب ذكر احدى المقدمتين وهي قولنا قد يكون العدم مع امتناع الوجود
ولم يذكر الاخرى اتكالا على فهمها من القرينة فتعين ان امكانه السابق غير ذاته وغير عدمه فلا يخلو
حينئذ اما ان يكون نفس مقدورية القادر على ذلك الحادث او غيرها ومحال ان يكون نفسها لان المقدورية
عليه تعلل بامكانه في نفسه فان ما ليس بممكن فليس بمقدور فلا بد وان يكون اولا حتى يقدر عليه ولو كان امكانه
نفس مقدوريته لكان قد علل الشيء بنفسه ولكان قولنا انه كذا ليس بمقدور لانه ليس بممكن في قوة قولنا
انه ليس بمقدور لانه ليس بمقدور او انه ليس بممكن لانه ليس بممكن ومن المعلوم ان القول الاول صحيح والثاني
هذر والى هذا اشار بقوله اذ يقال هو غير مقدور لانه غير ممكن هو الاصح ولو كان المعنى واحدا لكان
تعليلا الى نفسه فقد يحصل للحادث امكان قبلي وليس للامكان طبيعة تقوم بذاتها لوجهين اولهما هو قوله
اذ لو كان كذا لما وصف به غيره ومعناه ان ما قام بنفسه فهو مستغن عن المحل فلا يحل فيه ابدا وما لا يحل في
الشيء فلا يكون وصفا له والوجه الآخر هو قوله وما اضيف اليه يريد ان القائم بنفسه ليس انضيافه
الى بعض الاشياء بكونه وصفا له اولى من غيره فيكون اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد دون بعض ترجيحا
من غير مرجح فاما ان يضاف الى الكل وهو محال او لا الى هذا الحادث ولا الى ما سواه وهو ما اراد
واذا كان امكان الحادث صفة غير قائم بنفسه فلا بد له من موضوع يقوم فيه وهو المطلوب واعلم انه
لا يجوز ان يكون موضوع امكان الحادث امرا لا تعلق بالحادث بوجه من الوجوه والا لم يكن ذلك الامكان
امكانا للحادث اولى من كونه امكانا لشيء آخر وقد تقرر ان كل حادث يسبقه مادة وامكان ولم قوة
وجود في هيولى فهو كالنفس اما في مادة كالاعراض او عن مادة كالاجسام المنوعة التي هي مركبة من مادة وصورة

او مع المادة كالنفس الناطقة على تقدير حدوثها وعلى راي من يرى ذلك وقد عرفت ما فيه من البحث فالاعراض
الحادثة تفتقر الى المادة من جهة تقومها بها ومن جهة ان فاعلها اذا كان مما لا يتغير فلا بد من تغير القابل لترجح
وجوده في وقت مخصوص وما هو مع المادة فلا يفتقر اليها الا من الوجه الاخير فقط قال تفصيل
قول الحكماء ان كل حادث يسبقه قوة وجود وموضوع لا يعني به الامكان العقلي لما سبق في القسطاس
اذ الامكان ان كان حادثا عاد الكلام اليه وهكذا الى ان يلزم دوام الوجود اذ لا بد من ان يمكن على ما سبق
ويسبقه امكانه اذ لا يعقل بغير ما لا يمكن اولا وينجر الكلام الى سلسلة موجودة اجزاؤها معا ممتنعة
بل الامكان اعتباري معنى اقول غرضه من هذا الكلام بيان ان المعلم الاول ارسطاطاليس حيث حكم ان كل حادث
يسبقه قوة وجود وموضوع لم يرد بهذه القوة الامكان العقلي وهو الامكان العام الذي هو قسيم الواجب
والممتنع ويدل على انه ما اراد ذلك ان الامكان بهذا المعنى هو من الامور الاعتبارية كما بين في القسطاس الثاني
واذا كان كذا فلا يحتاج الى موضوع يقوم فيه انما كان يحتاج الى ذلك لو كان موجودا في الاعيان والى بيان
كون الامكان المذكور اعتباريا اشار بقوله لما سبق في القسطاس واما ما ذكره بعد ذلك فهو معارضة
لما احتج به على وجوب سبق المادة والامكان على الحادث وتقريره ايضا ان الامكان العقلي اعتباري ووجه تقريره
ان الامكان الذي ادعيتم سبقه على الحادث اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا فله امكان سابق
وموضوع لان الدال على ذلك كان هو الحدوث وقد وجد في جميع الحوادث كانت هي نفس الامكان او غيره
واذا كان كذا فموضوع ذلك الامكان اما موضوع الحادث الذي هذا الامكان امكانه او موضوع امر آخر لا جائز
ان يكون امرا آخر لان حامل امكان الحادث هو بعينه حامل ذلك الحادث اذا كان ذلك الحادث مفتقرا الى
حامل اذ لو لم يكن كذلك لما كان لذلك الموضوع تعلق بالحادث فلا اولوية في كون ذلك الامكان امكانا له كما سبق
فالموضوع الذي هو حامل امكان الامكان هو حامل الامكان وحينئذ نعود الكلام الى الامكان الثاني في انه
اما حادث او قديم والقديم سنتكلم عليه والحادث يسبقه في موضوعه امكان آخر كذلك ويلزم اجتماع امكانات لا نهاية لها في ذلك
محال لان هذه الامكانات لا بد وان تتمايز بعضها عن البعض وليس الامتياز بنفس الطبيعة الامكانية
لانها لا تختلف ولا بالموضوع لانه واحد ولا بالزمان لانه متصل فلا يخلو جزء من الاجزاء المفروضة فيه من حصول
امكان فلا يحصل بين امكانين منها فصل من الزمان فيكون حكم حصول الامكانات فيه على هذا التقدير
حكم حصول امكان واحد في جميع الآنات المفروضة من غير فرق ولا اختلاف ما بين امكاناته اما اولا فلانها
امكانات متشاركة في الطبيعة والكلام في اختلافها كالكلام في اختلاف هذه واما ثانيا فلانها معدومة
حال وجود امكاناتها التي تقع عليها وما لا ذات له لا يمكن تشخصه بشيء ولا يكفي ان يقال انا اذا عقلنا

تلك الامور الغير المتناهية بعد اضافة امكاناتها اليها لان تعقل الامتياز في الاعيان تابع لنفس ذلك الامتياز
وليس كلامنا الا في الامتياز العيني وايضا فانه لا يمكننا تحصيل امور غير متناهية العدد بالفعل في
الذهن متمايزة مفصلة لنقع اليها اضافة الامكانات واخطارنا لها بالبال غير متناهية على سبيل الاجمال
مطلقا لا متمايزة الاعداد الغير المتناهية بالفعل فان نسبة هذا الاجمال الى الكل سواء وما يحمل فان الامكانات
لا تمتاز الا باختلاف ما هي امكانات له فاذا تعذر هنا امتيازها من هذا الوجه وجدنا امتنع امتيازها
فامتنع تعددها فبطل حصولها في موضوع واحد سواء كان ذلك الحصول معا او على التعاقب كما بينت
فبهذا ابطل ان الامكان السابق على الحادث حادث وصاحب الكتاب لم يزد في ابطاله على قوله اذ
الامكان لو كان حادثا عاد الكلام اليه وهذا فيما نظر لي ليس بشيء لان الخصم جاز ان يلتزم ان قبل كل امكان امكانا
اخر الى اول له ثم يعود الكلام الى ان نرجع فيه الى ما بينته ولهذا تكلفت تقرير ابطال هذا القسم
على هذا الوجه ولم اقنع بما ابطله به في الكتاب واما ان كان امكان الحادث السابق عليه قديما فلا بد
لذلك الامكان من امكان اخر كما سبق تقريره في القسطاس ولا بد ولا يكون امكانه سابقا عليه لا يمكن
علمت ان كل ما حصل وهو ممكن في ذاته فان وجوبه بغيره وكونه ممكنا في ذاته قبل وجوبه بغيره ودليل ذلك
موقوف اذ لا يصح بالغير ما لا يمكن اولا واذا كان لذلك الامكان القديم امكان اخر قديم انجر الكلام
الى امكانات غير متناهية لما ترتيب مع وجودها معا وذلك محال وهو المراد من قوله ونجز الكلام الى
سلسلة موجودة اجزاؤها معا ممتنع واذا كان سبق الامكان على الحادث بطل احد الامرين اما حدوث
ذلك الامكان او قدمه وكان كل واحد منهما باطلا فمسبوقية الحادث بالامكان باطل فكان هذا الدليل
معارضا لدليل اثبات تلك المسبوقية ولا طريق الى دفع المعارضة بين الدليلين الا بان يكون الامكان
الحقيقي من الامور الاعتبارية التي لا توجد الا في الاذهان فقط ولما كان تعارض الادلة محالا لكون
الحق لا يكون في النقيض ونقيضها وكان دفعه لا يتم مع القول بان الامكان الذي هو قسيم الوجوب
والامتناع من الموجودات العينية مع انه قد سبق انه ليس بعدم صرف لا جرم تعين كونه اعتباريا
ذهنيا واذا تقرر هذا فقوله بل الامكان اعتباري ذهني اشارة الى دفع هذا التعارض وتقرير
لكون الامكان المذكور اعتباريا على الوجه الذي سلف ذكره في القسطاس السابق **قال**
سؤال هو ممكن في الاعيان **جواب** اي هو محكوم عليه ذهنا انه ممكن في الاذهان ومحكوم عليه ذهنا
انه ممكن في الاعيان والحكم الذهني على الشيء قد يكون على انه في الذهن وعلى انه في العين ومطلقا وليس
المحمول ذهني يحسب ومنه ذهني يطابق العيني والامكان ونحوه من قبيل الاول ثم الامكان يضاف

بالقوة ولا اضافة الى المعدوم **اقول** اراد السؤال المنافي على حكمه بان الامكان المقابل للوجوب والامتناع
ذهني وليس بعيني وتقريره انا حكمنا على الموجودات الممكنة انها ممكنة في الاعيان ونحن نجد تفرقة
بين هذا الحكم وبين حكمنا بانها ممكنة في الاذهان وليس ذلك الا لان الممكن العيني امكانه في الاعيان لا في
الاذهان بحسب اذ لو لم يكن الامر كذا لما كان بين الحكمين فرق ثم ان الممكن ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان
اما واجبا او ممتنعا فالمحكوم عليه بانه ممكن ضروري وجوده او عدمه واجاب عنه بانه لا يلزم من صحة حكمنا
عليه انه ممكن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان بل هو محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان
ممكن ومحكوم عليه ايضا في الذهن انه ممكن فالامكان صفة ذهنية تضيفها الذهن تارة الى ما في الذهن
وتارة الى ما في العين وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى الذهن والعين وهذا كما ان الامتناع
ليس له صورة في الاعيان ومع هذا يصح قولنا ان كذا ممتنع الوجود في الاعيان وليس اذا لم يكن الامتناع
حاصلا في الاعيان يلزم ان يكون الممتنع واجبا او ممكنا فيها فالصفات على قسمين صفات لها وجود في الذهن
والعين كالحركة والسواد وصفات لا وجود لها الا في الذهن ووجودها العيني نفس وجودها الذهني
كالنوعية المحمولة على الانسانية والجزئية المحمولة على زيد فان هذه ليس لها صورة في الاعيان قائمة بزيد او الانسان
وكذا الشيئية وما يجري مجراها من المعقولات الثواني ولا يمنع من عدم كونها عينية صحة قولنا زيد جزئي
في الاعيان اعني في الخارج ومطابقة ما في الذهن لما في الخارج انما يلزم فيما له ذات عينية اما الاعتبارات
فلا هوية عينية لها والامكان ومقابلاه اعني الوجوب والامتناع حكمها في امتناع وقوع هوياتها عينا
بل انها اعتبارية فلا يلزم من لا كون الامكان في الاعيان ان يكون الشيء الممكن واجبا او ممتنعا هذا هو تقرير الجواب
المذكور والامكان ونحوه من قبيل الاول واما قوله ثم الامكان يضاف بالقوة ولا اضافة الى المعدوم
فيريد ان الامكان لا يعدو ان يكون امكانا لشيء اذ لا يعقل الا كذلك وهو بالقوة يضاف الى الشيء الذي هو امكانه
وذلك الشيء قد يكون معدوما كما يقال يمكن في غد وقوع المطر بل كل حادث فان امكانه السابق عليه
يضاف الى ذلك الحال كون ذلك الحادث معدوما ولو كان الامكان من الموجودات العينية لما امكن اضافته الا
الى امر موجود فان الموجود لا يصح اضافته الى المعدوم ويلزم من ذلك بطريق عكس النقيض ان كل ما صحت اضافته
الى المعدوم فليس بموجود فالامكان ليس بموجود **قال** **سؤال** اي انه اذا عقل يضاف الامكان اليه
جواب ما عقل من الصورة نفسها لا يقع وما يقع هو غيرها ثم ان كان الامكان لكل واحد واحد من جزئي
نوع مكيف امتازت في العدم حتى تمتاز امكان كل واحد ولي عدة يعرض امكانه موجودا اسبق على الامكان
المعقول ورآه **اقول** لما منع اضافة الموجود الى المعدوم اورد عليه هذا السؤال وهو ان الاضافة المذكورة

جائزة ووجه جوازها ان الامكان السابق على الحادث مضاف الى ما نعقل من ذلك الحادث اعني انا اذا
تصورنا وجدنا في الموضوع امكانا مضافا الى ذلك المتصور في الذهن واما تقرير جوابه فمن وجهين الاول
ان الاضافة حينئذ اما ان تكون الى نفس ما في الذهن او الى امر يطابقه ما في الذهن فان كان الى نفسه
فهو محال لان ما في اذهاننا بعينه لا يقع خارج الذهن فان العرض يمتنع انتقاله كما عرفت فلو اتصف
به الامكان لكان الممكن الوجود في الاعيان ممتنع الوجود في الاعيان هذا خلف والى هذا اشار بقوله
ما يعقل من الصورة نفسها لا يقع سرمدا انه لا يقع في الخارج لاستحالة نقله من الذهن الى الخارج فيمتنع وجوده
عينا فلا يكون ممكنا وان كان اضافة الامكان الى امر يطابقه ما في الذهن فليست الاضافة الى الصورة الذهنية
من الحادث والسائل انما اضافه اليها وهو خلف ايضا وهذا هو معنى قوله وما يقع هو غيرها اي ما يقع في الاعيان
وهو الحادث الذي يطابقه الصورة الذهنية ان كانت اضافة الامكان اليه فهو غير الصورة التي
حكم السائل ان الامكان يضاف اليها فلم يصدق ما ادعاه في سواله ومع هذا فان ما يطابق ما في الذهن معدوم
فكيف اضافته الى المعدوم وهو ما هو منه الوجه الثاني انا اثبتنا ان كل حادث يسبقه امكان ومعنى
هذه القضية على ما عرفت في المنطق هو ان كل واحد واحد مما يصدق عليه انه حادث مع ما في الشرائط التي
عرفتها مما يصدق عليه انه يسبقه امكان فالامكان السابق هو امكان لكل واحد من جزئيات الانواع
الحادثة وجزئيات الانواع غير متمايزة في العدم حتى يمتاز امكان كل واحد منها عن امكان الآخر فان
امتياز امكاناتها تبع لامتيازها في انفسها وقد علمت ان جزئيات الكلي لا نهاية لها فاي عدد منها
فرضت امكانه موجودا في الموضوع فما وراء ذلك الفرض من الجزئيات المعقولة الغير المتناهية بقي
على الامكان ايضا اذ لو لم يكن لبعضها امكان في ذلك الموضوع لكان من الحوادث ما لا يسبقه امكان
وليس الامر كذا كما بين وبهذا يظهر معنى قوله واي عدد تفرض امكانه موجودا في المادة فان وراء
ذلك العدد عددا منها معقولا غير متناه بقي امكانه ايضا حاصلا في المادة وهو المفهوم من كونه
متوقفا على الامكان وبعض هذا المقام تقرير لم يذكر في التلويحات وهو ان هذا يلزم منه وجود امكانات
غير متناهية مجتمعة في موضوع واحد وهذه الامكانات سواء كانت مترتبة او متكافئة فاجتماعها
في المادة الواحدة على تقدير انها امور موجودة في الاعيان محال اما ان كانت مترتبة
فظاهر واما ان كانت متكافئة فاذا قطعنا المادة الحاملة لها بنصفين فاما ان يكون ما يحمل كل واحد
من النصفين منها بعد القطع متناهيا او غير متناه وغير المتناهي اما عين ما كان قبل القطع او غيره وذلك
الغير اما حادث او غير حادث فالاقسام اربع وكلها باطلة اما القسم الاول وهو ان يكون ما في كل واحد

يعني ان الامكان ... ورا ذلك ونقرره بان ... عدد ومتناهي في جزئيات ... ذكر النوع بوصف الحادث موجود ا ه

من نصفي المادة بعد قطعها متناهيا فلان هذا يقتضي ان يكون ما في المجموع متناهيا ايضا لان اضافة المتناهي
الى المتناهي لا يحصل منه اللاتناهي فيتناهى الامكانات في المادة الواحدة وقد فرضت غير متناهية هذا خلف
فان لم يكن المتناهي الا ما في احد النصفين فقط فبطلانه بين مما بيناه في الاول واما القسم الثاني وهو
ان يكون ما في كل واحد من النصفين غير متناه وهو عين ما كان قبل القطع في كليهما فلان ذلك يلزم منه انتقال الاعراض
من الكل الى البعض وقد مر ما يدل على بطلانه وحلول الحال الواحد في المحلين او الواحدة في اكثر من محل واحد وهو معلوم البطلان
بالبديهة فان كان النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه بلزوم انتقال الاعراض دون الذي بعده واما القسم
وهو ان يكون ما في كل واحد من النصفين امكانات غير متناهية هي مغايرة لما كان في كليهما قبل القطع وهي
مع ذلك حادثة فلان الامكانات ايضا من الحوادث فيسبقها امكانات اخرى ثم نعود الكلام اليها
فان كانت حادثة يحتاج ايضا الى امكانات فلا يحصل للفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبلها في حال القطع كذا كذا
طبقات غير متناهية والموقوف في حال واحد على ما لا يتناهى مترتبا سلسلة وتأخر يستحيل وقوعه ثم
هذه الاشياء التي هذه الامكانات الحادثة امكاناتها قبل حدوث هذه الامكانات كانت ممتنعة
مادام ليس له امكان في الاعيان يجب ان يكون ممتنعا على ما يلزم من مذهب القائلين بان الامكان له وجود
عيني واما القسم الرابع وهو ان يكون الامر كذلك الا انها غير حادثة بل يكون ما في النصف بعضا من الذي في
الكل فلان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فبعد كل قطع يحصل ما حصل في القطع السابق عليه فقبل القطع يجب
ان يكون الامكانات متمايزة في المحال لانها بحسب هذا الفرض غير حادثة فلا بد بعد القطع من بقاء عدد منها في
جزء من الجسم وعدد آخر في جزء آخر منه لانها لا تنتقل وقد فرضت غير حادثة فاذا كانت متمايزة المحال وهي
غير متناهية العدد بالفعل وفي الجسم محال غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات فيلزم اما
اجزاء لا تتجزى وقد مر ما يدل على ابطالها او يكون المحال التي في الجسم المتميزة بالامكانات الحاصلة فيها لكل واحد
منها مقدار مع المقدار المتناهي مقادير غير متناهية محصورة بين حاصرين مع ان الكلام يعود الى كل واحد من
تلك المقادير بحسب امكان قسمته وجميع هذا محال فبهذا تم هذا الوجه المذكور في الكتاب وهو
مما استفيد اكثره من المصنف لا سيما من كتاب المشارع والمطارحات **قال** سؤال هو امكان النوع جواب
النوع الكلي ممتنع الوقوع وانما ماهيته ان يكون الشخص بنفسه غير ممكن حصول الوقوع **اقول** لما ابطل ان يكون الامكان في الهيولى
لآحاد الجزئيات الحادثة للانواع سأل سائل ثم لا يجوز ان يكون ذلك الامكان لنوع تلك الجزئيات لا لآحادها والنوع
من حيث هو نوع شيء واحد فلا يلزم اجتماع امكانات غير متناهية في الهيولى ولا عدم امتياز الامكانات فيها لعدم امتياز
آحاد جزئيات النوع في العدم ولا اضافة الموجود الى المعدوم الوهمي واجاب عن ذلك بوجهين احدهما ان النوع الكلي

والكلي يمتنع وقوعه في الاعيان فلا يصح اضافة امكان الوقوع في الاعيان اليه والا لكان مما له امكان الوجود ممتنع الوجود
وهو الطبيعة النوعية من حيث هي طبيعة نوعية وكان مما هو ممكن الوجود ليس له امكان في الاعيان وهو حرمان الحوادث
وبطلان ذلك ظاهر واليه اشار بقوله النوع الكلي ممتنع الوقوع نبه على امتناع وقوعه بذكر كونه كليا فانه قد تبين
بيان ان الكلي لا يوجد في الاعيان من حيث هو كلي وبما بينهما من تحمله وايضا يلزم ان يكون الشخصي نفسه غير ممكن قبل الوقوع
ويتضح معناه ومقصوده بان نفرض حادثا جزئيا فذلك الجزئي بعينه اما ان يكون ممكنا قبل الوقوع من حيث هو هذا
المعين او لا يكون فان منع امكان هذا من جهة كونه هذا يلزم ان يكون هذا قبل حدوثه ممتنعا على طريقة السائل وان كان ممكنا
من حيث هو هذا فامكانه غير امكان غيره من حيث هو ذلك والامكان هو غيره وعلى هذا حال جميع الجزئيات الغير المتناهية
واذا كان هذا ممكنا من حيث انه هذا المعين وكان من حيث هو كذلك ليس نفس الماهية النوعية فالامكان لهذا ولسائر
الجزئيات الداخلة تحت النوع لا للنوع المطلق فثبت ان الشخص الحادث لا بد وان يكون قبل وقوعه ممكنا ولو كان
السؤال حقا لزم ان لا يكون ممكنا قبل حدوثه لكن قد ثبت امكانه قبل ذلك فما ذكره السائل باطل قال سؤال
نقل عن المعلم انه يجوز ان يكون للامكان امكان الى غير النهاية جواب ليس هذا كلامي اذ ليس تحا(?) عنه اخذان العدد
المرتب الموجود معا يجب تناهيه فلا يعني به ذلك وعلمت ان للذهن ان يحكم الى غير النهاية اقول قد كان يبين امتناع
وجود الامكان الحقيقي في الاعيان في القسطاس وفي غيره بانه لو كان موجودا لكان له امكان اخر وكذلك الامكان
امكان ايضا ويلزم جر الى غير النهاية والتالي باطل فالمقدم مثله فهذا السؤال انما هو على بطلان التالي بان ارسطاطاليس
الذي هو المعلم الاول جوز ان يكون لكل امكان امكان اخر كذلك الى ما لا نهاية له واذا كان ذلك جائزا اجاب(?) نفس الامر
او عند المعلم الاول لم يكن المقدم وهو وجود الامكان باطلا عنده واذا لم يكن عنده باطلا فلم جعلتم انه لا يتحقق(?) الامكان
السابق على الحادث الامكان الحقيقي هذا معنى تقرير الايراد واما جوابه فتقريره ان تجويز المعلم ان يكون للامكان
امكان الى غير النهاية على ما نقل عنه مما يبين(?) صحة كلام صاحب الكتاب انه ليس للامكان الحقيقي وجود عيني وانه
ليس مراد المعلم من الامكان السابق على الحادث ذلك الامكان لا انه مما ينقض كلامه ويبطله ووجه بيانه
لصحة كلامه ان من قواعد المعلم الاول عنده ان كل عدد له ترتيب اما وضعي او طبيعي وآحاده موجودة معا فانه
يجب تناهيه كما هو مبين في ضابط ما يجب فيه التناهي وما لا يجب وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض
ان كل عدد لا يجب تناهيه فهو ليس بذي ترتيب واحاده موجودة معا واذا كان الامر كذا فآحاد الامكانات
المترتبة الغير المتناهية لو كانت موجودة لكان وجودها معا لان الامكان الحقيقي لكل امكان حقيقي لا بد وان يكون
مقارنا له لكن وجودها معا مع كونها مترتبة غير متناهية باطل فكونها موجودة وهو الامر الملزوم لذلك باطل ايضا
فكما نقل عن المعلم من جواز امكانات غير متناهية يدل على ان الامكان الحقيقي غير موجود عنده واذا لم يكن موجودا

فلا يستدعي موضوعا موجودا وقد كان حكم ان الامكان الذي يسبق الحادث يستدعي وجود موضوع فلا يكون
امكان الحادث السابق عليه هو الامكان الحقيقي عند المعلم والا لزم التخلف في كلامه وهو مما لا يخفى على ذلك الاولى
على ما هو المشهور عنه واذا عرفت هذا فقوله فلا نعني به ذلك يريد فلا نعني بالامكان السابق على
الحادث الذي يستدعي وجود مادة تحصل فيها ذلك الامكان الحقيقي الذي لا وجود له في الاعيان لئلا يكون مستدعيا قبل
الحادث ما يوجد فيه وقوله وقد علمت ان للذهن ان يحكم الى غير النهاية معناه انه لما بين من قبل ان الامكان الحقيقي
من الامور الذهنية وكان حصول ما لا يتناهى بالفعل على سبيل التفصيل محالا استشعر ان يتوهم من ذلك ان الامكان
المذكور لا حصول له في الذهن ايضا فيكون عدما محضا فازال هذا التوهم بما علم من قبل ونبه ههنا على وجه التذكر وهو
ان الذهن له ان يمكن(?) ان يحكم بما لا يتناهى وقد مر في هذا الشرح سابقا كيفية حكمه بذلك لا على الوجه الممتنع المذكور قال
سؤال فما نعني بالامكان ههنا جواب الامكان القريب وهو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء ثمة
اذ الفاعل اذا لم يتغير فالحادث حدوثه انما يكون لاستعداد المادة كما سيأتي بعد سؤال انما اراد به
الامكان الحقيقي ليعلل بان ما لا يتناهى غير معدود لانه غير ممكن ولا شك انه مراد الحقيقي جواب البرهان
صدنا عن ذلك والتأثير فيما لم يستحق ايضا غير معدود كالعدد والحوادث في ما انجر فيجوز التعليل على
هذا الطريق ايضا والاستعداد من الكيف ونحوه اذ لا نعني به الا مزاج او حال يستدعي وجوده وجود شيء
بعد فيقال ذلك استعداد هذا ههنا سؤال والاستعدادات ايضا تترتب الى غير النهاية جواب
الاستعدادات القريبة لا تنتهي مجتمعة الى غير النهاية فلا يتم والحوادث متسلسلة كما سبق اقول انه حيث ابطل
لم يكن مراد ارسطاطاليس بالامكان السابق على الحادث الذي لا بد له من مادة توجد فيها الامكان الحقيقي سأل
بعد ذلك عن معنى ذلك الامكان المحكوم بسبقه واستدعائه ما يحل فيه وهذا هو السؤال الاول من هذه الثلاثة
الاخيرة وجوابه ان ذلك الامكان هو الامكان القريب وهو الاستعداد التام والفرق بينه وبين الحقيقي ان الحقيقي
ليس فيه قرب وبعد ولا يتصف من حيث هو برجحان وجود الشيء على عدمه كما علمت واما الامكان الاستعدادي
فهو ترجح جانب الوجود على جانب العدم ودليل ذلك ان الفاعل اذا لم يكن قابلا للتغير او كان قابلا لذلك
الا انه لم يتغير فما صدر عنه من الحوادث في وقت دون ما قبله وما بعده انما هو لاستعداد حصل للاشياء القابلة
لماهية الشيء كما في الاعراض او للصور والنفوس كما في النفوس الانسانية على تعدد حدوثها وسيأتي لاستعداد
المواد مزيد تقرير فيما سيأتي واذا عرفت هذا فقوله وهو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء
ثمة يشير بذلك الى ما ذكرناه من الفرق بين هذا الامكان والامكان الحقيقي وقوله لاستعداد المادة
ولم يقل لاستعداد القابل للحادث او المادة القابلة له لما نبهت عليه ان من المواد المستعدة ما لا يكون

قابل للشيء الذي رجح ذلك الاستعداد له حدوثه بل يكون قابلا لتصرف ذلك الشيء فيها ويديرها ايابا
وما يجعله لتعلقه بها ضربا من التعلق غير الحلول فيها وكونها محلا له قابلا له واما السؤال الذي بعد هذا
فتقريره ان المعلم الاول انما اراد بالامكان السابق على كل واحد من الحوادث الامكان الحقيقي
والدليل عليه انه في البرهان الذي برهن على سبق الامكان للحادث استعمل في بعض مقدماته تعليل
كون الشيء مقدورا ومعذورا بهذا الامكان لصحة قولنا ان كذا غير مقدور لانه غير ممكن كما سبق بيانه
هناك ولا شك ان الامكان الذي علل به صحة المقدورية هو الحقيقي اذ ما عداه من الحروف والاصباغ
ينافيها وهذا يدل على ان الحقيقي هو الذي قصد المعلم ان يبرهن على سبقه للحادث لا الامكان
الاستعدادي واجاب عنه بطريقين الاول منهما ان البرهان الذي الفناه على ان الامكان الحقيقي
لا وجود له في الاعيان صدنا عن انا نحكم بان الامكان الذي يستدعي قبل وجود الحادث موضوعا
موجودا هو الامكان الحقيقي فان العدميات الاعتبارية لا تستدعي وجود موضوع في الخارج تحقيقه
الا بدليل منفصل غير مجرد ما استدلا به وهو كونها لا تقوم بذاتها فانه لا يدل على ذلك في الامور
الاعتبارية بل هذا هو الذي يجب ان نفهمه من قوله البرهان صدنا عن ذلك ولا نفهم منه انه صدنا
عن ان نجوز ان يسبق على الحادث امكان حقيقي له موضوع موجود فان هذا لم يمنع منه برهان
بل الامكان الحقيقي سابق على الحادث جميعه والامكان اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
وهما باطلان وكونه اعتباريا لا ينافي ان يوصف به امر موجود ولولا ذلك لما حمل الامكان المذكور
على شيء من الموجودات العينية لكن استدعاء الامر الاعتباري من حيث هو امر اعتباري لان يكون له
محل عيني غير لازم ولا يتعين فيما نحن فيه الطريق الثاني ان المقدورية كما انها بالامكان الحقيقي كذلك تعليقه
هو ايضا بالامكان الاستعدادي فان المادة اذا لم تستعد لوجود شيء لم يكن للفاعل قدرة على ايجاده
وقد تمثل في الكتاب على ذلك بايجاد الحيوة في مادة الحجر فان الحجر لما لم يكن صالحا لقبول
الحيوة لم يمكن ايجادها فيه وهو هو بحاله وعلى هذا يجوز تعليل المقدورية بالامكان الاستعدادي
كما يقال ان كذا غير مقدور عليه لانه لم يحصل الاستعداد لوجوده فليس تعليل مقدورية الشيء بالامكان
دليلا على انه الامكان الحقيقي لان الامكان الاستعدادي قد تعلل به المقدورية ايضا انتهى ذكر
بعد ان تحرر ذلك ان الاستعداد منه ما هو من مقولة الكيف ومنه ما هو من غيرها وغير الكيف وهو
الذي اشار اليه بقوله ونحوه وهو مثل الحركة المعدة لحصول السخونة في محلها وهي يعرف الاستعداد
بقوله اذ لا نعني به الامتزاج او حال يستدعي وجوده وحدوث شيء بعد فيقال ذلك استعداد مثلا بينها

يريد ان ذلك المزاج او الحال هو استعداد لهذا الوجود الذي للشيء ههنا اي في هذا المحل الذي للمزاج او الحال
المذكورين واما السؤال الاخير فتوجيهه انكم انما منعتم ان يكون الامكان المستدعي لوجود موضوع قبل
الحادث هو الحقيقي لاجل تسلسل الامكانات الحقيقية الى غير النهاية الدال ذلك على عدمها في الخارج
والاستعدادات ايضا مترتبة الى غير النهاية فان دل عدم النهاية في الامكانات الحقيقية على منع استدعاء
الامكان الحقيقي للموضوع المذكور فليدل عدم نهاية الاستعدادات على منع استدعاء الامكان الاستعدادي له
وان لم يدل ههنا على المنع من ذلك فلا يدل هناك ايضا فلم اوجبتم منعه في الامكان الحقيقي ولم توجبوه
في الامكان الاستعدادي بل الواجب التسوية بين الصورتين اما في المنع فلا يصح لكم اثبات عدم الاستعداد
والحاجة الى المادة موجودة واما في عدم المنع فلا يكون لقولكم ان المعلم الاول لم يعن بالامكان هناك
الامكان الحقيقي مستند والجواب عن ذلك هو ان الامكان الحقيقي لو كان موجودا وتسلسل الى غير النهاية
لكانت احاد تلك السلسلة موجودة معا وذلك محال كما سبق بيانه واما الامكان الاستعدادي اذا تسلسلت
احاده الى غير النهاية فكل واحد منها سابق على الاخر لان الاستعداد التام وهو القريب لا يبقى عند حصول
المستعد له بخلاف الامكان فان امكان الشيء حاصل مع الشيء فالامكان حاصل مع الامكان وقد مر
ايضاح ذلك فهذا هو الفرق بين الصورتين واذا تقرر الفرق فتسلسل الامكانات يدل على عدم
الامكان في الخارج وتسلسل الاستعدادات لا يدل على عدم الاستعداد في الخارج فاندفعت
المعارضة والايراد والى اندفاع ذلك اشار بقوله فلا تصغ الى القدح بترتب الاستعدادات الى غير
النهاية في كون الاستعداد موجودا مستدعيا لموضوع موجود واما قوله والحوادث متسلسلة
كما سبق تشير بذلك الى ما سلف بيانه من كون كل حادث مسبوقا بحادث لا الى اول متسلسلة
غير متناهية على التعاقب فكذا حال سلسلة الاستعدادات الغير المتناهية فان ذلك غير محال بل هو
واجب في الحوادث كما مر مبرهنا عليه من قبل قال التلويح الخامس في كيفية ابداع الواحد من جميع الوجوه
وان الواحد لم يصدر عنه شيء بعد ان لم يكن فان ان صدر عنه شيئان حروف فاقتضاء الجيمية ليس بعينه اقتضاء
الباثية فيكون هيهنا لابد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين وان اقتضاء الجيم يحمل عليه لا الاقتضاء الثاني بالعكس
المعدول وان كان المحمول اعم فيكون جهة واحدة اقتضى أ وما اقتضاه فلابد للفاعل شيئين من حيثيتين
وان كانتا من لوازمه عاد الكلام الى ما هي يعني الى حيثيتين في ذاته متركب فمبدأ الاثنين بلا واسطة منقسم
وواجب الوجود لا يصدر عنه الا واحد اقول قد عرفت اقسام الواحد وعرفت الواحد الحقيقي و
غير الحقيقي فالمدعى هنا ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو حقيقي اكثر من معلول واحد

بيان
والواحد لا يصدر عنه
الا واحد
حيثيتين
هذا محال

وان جاز صدور اكثر من ذلك عنه باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الآلات والقوابل وما يجري مجراها
وتبين من ذلك ان كل ما كان علة لشيئين فهو مركب الجسم وان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون الصادر
الاول عنه الا امرا واحدا اما ان الواحد الحقيقي لا يكون مصدرا لشيئين فقد برهن عليه من وجهين احدهما
انه لو جاز صدور الشيئين عن الواحد الحقيقي وليكونا ح و ت مثلا لما كان واحدا حقيقيا والثاني ظاهر
البطلان فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الاثنينية كما عرفت لا تتصور الا باختلاف اما بالجسم واما
بالشدة والضعف واما بالعرض وبدون ذلك لا يمكن جمعها والعرض نفسه لا بد وان يكون حصة عن جسم
من الاشياء فما يصدر عنه يكون احاديا وانما العرض الذي اختلفا فيه فعددهما على كل تقدير من الصادر قدة
لا بد وان يصدر عنه مختلفان اما بالجسم واما بالكمال والنقص واذا ثبت اختلاف الحقيقي ثبت اختلاف
الاقتضاء الدال على اختلاف جهة الاقتضاء فانا نعلم بديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها
وجب تساويها في جميع ما لها فما كانت تكون اشياء كما علمت والتي نسبتها الى علتها الموجبة واحدة
فلا يقتضي لكون الواحد منها من العلة ما ليس للآخر فما يكون واحد منها عن الآخر ونحن انما نتكثر افعالنا لتكثر
ارادتنا واغراضنا ومادة واحدة وباعتبار واحد لا يحصل عنا الا شيء واحد ولا يصلح بكثرة الجهات فيها وبهذا
يتضح معنى قوله فاقتضاء الجيم ليس بعين اقتضاء الباء فيكون الجيم من الباء بعينها لعدم الاختلاف المكثر
لسبب اتحاد الاقتضاء وهذا ليس صدق الشرطية المذكورة البرهان الثاني هو قوله وايضا اقتضاء
الجيم يحمل عليه لا اقتضاء الباء بالايجاب الحلول وان كان المحمول اعم فيكون جسم واحد اقتضى ب وما اقتضاه
هذا محال ومعنى ذلك ان فعال اقتضاء جيم هو لا اقتضاء با فهذه قضية معدولة لان حرف السلب فيها
مأخوذ عن الرابط مربوطها باقتضاء الجيم هو موضوع القضية وسلب اقتضاء الباء هو محمولها وهذا المحمول
اعم من الموضوع اذ كل ما هو اقتضاء جيم فهو غير اقتضاء با وليس كل ما هو غير اقتضاء با فهو اقتضاء جيم بل
جاز ان يكون اقتضاء جيم اخرى غير الجيمية فلو اقتضى الواحد جيما واحدا جيما وبا لكان بحكم الواحد
قد صدق عليه اقتضاء با ولا اقتضاء با فيصدق النقيضان على شيء واحد ويكون من الجهة التي اقتضى با لم يقتض با
واستحالة ذلك معلومة بالضرورة وبالجملة اذا حمل على احد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر فهو مباين
متغايران اذ لو كان المفهوم منهما واحدا لكان حمل سلب الشيء على نفسه وتغاير المفهوم يدل
على تغاير الحقيقة واذا كانا متغايرين فالشيء الموصوف بهما ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء واحد
موصوف بصفتين متغايرتين فلا يكون واحدا حقيقيا ونحن كلامنا في الواحد الحقيقي ولو اقتصر
بيان هذا المطلوب على هذا القدر لكفى وانما اتى بما اتى لزيادة الايضاح وكان الحكم بان الواحد الحقيقي

ملا اي لو كان اقتضاء
هذا هو اقتضاء ذاك
لكان هذا هو ذاك
فتكون ؟

من حيث هو كذلك لا يجب الاشياء واحدا بالعدد وبين الوضوح فيكفي فيه مجرد التنبيه عليه وقد عورض
هذا البرهان وما قبله بان الثاني الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا بشجر والمفهوم
من احد السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد وكذا لا يقبل الواحد الا واحدا
ولا يوصف الا بشيء واحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء واتصاف الشيء بالشيء امور لا تلزم الواحد
من حيث هو واحد بل بعد الى تحقق امور اخرى كالمسلوب والمقبول والوصف ولا يعرض هذا بان الصدور
لا يعقل الا بصادر وما صدر عنه اذ لا نعني بالصدور ههنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان معا
بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة منه ومن العلة هذا بيان امتناع
مصدرية الواحد الحقيقي لاثنين واما بيان ان فاعل الشيئين لا بد وان يكون منقسما في ذاته فلان الحيثيتين المختلفتين
المفهوم اللتين باعتبارهما صدر جسم وما المذكوران عن العلة الواحدة اما ان يكونا لازمين لتلك العلة او مقومين لها
او الواحدة منهما مقوما والآخر لازما والاجزاء لازم منهما تركب العلة المذكورة وهو مطلوبنا ولوضوحه لم يذكره
في الكتاب وكونهما لازمين يعود الكلام في انهما لا يصدران عن الماهية الواحدة الا من حيثيتين مختلفتين ايضا
فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال كما علمت او ينتهي الى حيثيتين هما من مقومات ما صدر عنه
الشيئان فيكون مركبا فكل ما هو مبدأ الاثنين معا من غير ان يكون للواحد منهما تقدم على الآخر فيكون حاصلا
بوسط فهو منقسم الجسم مركب وانما قيد بعدم الوسائط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد
الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض ومن هذا تبين صحة قوله والواجب الوجود لا يصدر عنه الا واحد ومعناه
انه لا يصدر عنه من غير واسطة اكثر من ذلك لانا اذا لم نعتبر عدم الوسائط فكل الممكنات صادرة عنه بعضها
بغير واسطة وهو معلوله الاول فقط والباقي بواسطة او وسائط وبيان صحة الدعوى هو بعكس
من الشكل الثاني هكذا واجب الوجود ليس بمنقسم وكل ما يصدر عنه اكثر من واحد فهو منقسم فواجب الوجود
لا يصدر عنه اكثر من واحد والمقدمتان قد سبق بيانهما فنتيجتهما صادقة وهو المطلوب قال دعامة
عرشية اذا كان الممكن منه الاخس والاشرف ووجد الاخس فيدل على ان الاشرف وجد اولا
لانه اذا اقتضى واجب الوجود الاخس فلا جهة له اخرى يقتضي الاشرف والممكن الذي لا يلزم من فرضه محال
محال فاذا انفرض الممكن الاشرف فيستدعي ان يقتضي جهة تعقل اشرف مما عقل واجب الوجود وهو محال
اقول انما عنونه بالدعامة لكثرة ما يبنى عليه من المسائل المهمة كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد
الحقيقي لا يصدر منه ما ليس بواحد ولهذا اخره عنه واذا عرفت هذا فقوله اذا كان الممكن منه
الاخس والاشرف ووجد الاخس هو مقدم متصلة موجبة وقوله فيدل على ان الاشرف وجد اولا

هو مالها وهذه المتصلة مقدمة من مقاييس استثنائي والاستثناء لعين المقدم ليستلزم عين التالي ولم يقع
بالمقدمة الاستثنائية لدلالة الوجه عليها وما ذكره بعد ذلك هو لبيان صحة هذه الشرطية وتقريره
ان الممكن الاخس اذا وجد كما فرض في مقدم المتصلة فهو لا محالة من معلولات واجب الوجود اما بواسطة
او بغير واسطة فان كان بواسطة معلول آخر للواجب فذلك المعلول هو علة هذا الاخس والعلة اشرف
من المعلول ومتقدمة عليه بالذات واذا كان كذا فقد حصل قبل ذلك الممكن الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب
وان كان الاخس معلولا للواجب بغير واسطة فلا يخلو اما ان يجوز صدور الاشرف عنه او لا يجوز والاول
باطل لانه لو جاز ذلك فان لم يكن بواسطة فقد صدر عن الواجب لذاته شيئان هما الاشرف والاخس من غير
واسطة وذلك محال لما سبق لهذا البحث من فروع ان الامر الوحداني اثره واحد وان كان بواسطة
يقتضي ان يكون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة فاذا
صدر الاشرف بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة فيكون قد صدر الاشرف عن الاخس
وهو غير جائز بخلاف عكسه والثاني وهو ان لا يجوز ان يصدر عنه الاشرف باطل ايضا لانا
نتكلم على تقدير ان الاشرف ~~باطل ايضا لانا نتكلم على تقدير ان الاشرف~~ ممكن كما هو مفروض في المقدم
ايضا وكل ممكن فلا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال بل ان لزم ذلك فلاسباب اخر غير ذاته واما
من حيث هو فلا يلزم ذلك الشيء والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر واذا فرض وقوع الممكن الاشرف
ولم يمكن وقوعه بواجب الوجود لان كلامنا الان مبني عليه ولا بشيء من معلولاته لاستحالة صدور الاشرف
عن الاخس فلا محالة ان وقوعه يستدعي جهة اشرف مما عليها واجب الوجود ومحال تصور جهة
اشرف من واجب الوجود واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس وعدم وجود الاشرف
قبله بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهو ما اردنا بيانه ويحصل مما ذكرنا
فقد بان انه كلما اثر من الواجب فلا اشرف من امكانه سواء كان بغير واسطة او بواسطة كل في مرتبته ولا يعقل اشرف
مما يقتضيه وينتهي الى سلسلة امكانه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف
اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من اسباب العلل والمعلولات من غير ان يصدر
عن الاخس اشرف بل على العكس من ذلك وبعض المقدمات المستعملة في هذا التقرير لم نذكرها في الكتاب
لوضوح بطلانها بعد الوقوف على ما سلف وما لم اذكر برهانه ههنا فانما لم اذكره لكونه مذكورا فيما سبق قال
والشيئان احدهما يقتضي الاشرف لذاته دون اعتبار شرط اخر والثاني الاخس فلا شك ان الاول اتم وقد وجد
الاجسام والماديات والمادية المجردة عن المادة غير ممتنع والا لما امكن النفس فما وجدت والمجرد بالكلية اشرف منها

الاخس

يجب لها ملكات فائدة عليك بها فان لها منافع عظيمة واستعمالها في بقاء النفس فانه غير ممتنع وهو الاشرف
والافلاك يتحرك لامر علوي لا للمتابعة وحب الاشرف والسعادة والخير مكن فوق الشقاوة والشر يجب
فاذا اثبتت امكان ما اثبت سبيله وشرفه فيكون قد وجب لهم علمت ان النفوس كثيرة وواجب الوجود واحد
والجسم لا يوجدهما ولا بعضها بعضا اذ لا اولوية في طبيعة نوع ان يوجد بعض اشخاص المساوية بعضا من العكس
فهي اذن من جهة مما ذكرناه اقول ان هذا الكلام مشتمل على عدة فوائد متفرعة على القاعدة المذكورة منها
قوله والشيئان احدهما يقتضي الاشرف لذاته دون اعتبار شرط اخر والثاني الاخس فلا شك ان
الاول اتم وعدم اعتباره للشرط الزائد فائدته ان لا يكون شرف المعلول انما جاء من الذات
المقتضية باعتباره ونحن نعلم قطعا ان الفاعلين اذا استويا في الشرف ولا يتوقف فعلاهما على غيرهما
فانه يمتنع ان يقتضي احدهما فعلا اخس من فعل الاخر اما اذا توقف فعل كل واحد منهما او احدهما فقط على
الغير جاز ان يكون شرف المعلول او خسته باعتبار ذلك الغير فلا يلزم من اختلاف معلوليهما بالشرف
والخسة مع تساويهما في نفسهما محال ومنها ان الجوهر العقلي وهو المجرد بالكلية اشرف من النفس التي
لها تعلق بالمادة والجوهر المجرد ممكن اذ لو لم يكن ممكنا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت فهو ممكن
والنفس اشرف من الاجسام وما يحل فيها من الصور والاعراض وهي التي يعبر عنها بالماديات فالممكنات
على ثلثة اقسام مترتبة بالخسة والشرف فاخسها هي الاجسام والماديات وقد وجدت وانما
كانت اخس من النفس لكونها لا حيوة لها لذاتها واوسطها هي النفس فانها اشرف من الجسم لما علمت
واخس من العقل لكونها مفتقرة الى الاستكمال دونه واشرفها هو العقل واذا علمت هذا
فامكان المجرد المفتقر الى الاستكمال وهو النفس دليل على امكان المجرد الغير المفتقر الى ذلك وهو
العقل بالكلية ممكن فاذا وجد الاخسان وهما الجسم والنفس وجب وجود الاشرف وهو العقل بناء
على القاعدة المذكورة ومنها ان النفس لا تعدم لان بقاءها غير ممتنع اذ لو كان ممتنعا لكان امتناعه
اما لذاتها وهو محال والا لكانت ممتنعة لعدم نفسها ولو اوجب الشيء عدم نفسه بعد ثبوته لما وجد
والنفس من الموجودات الثابتة فلا يمتنع استمرار ثباتها لذاتها واذا لم يمتنع دوام وجودها لذاتها فدوامها
مع قطع النظر عما سواها ممكن واذا كان هو الممكن الاشرف فيجب بقاؤها على الاصل السابق واما لغيرها فهو
غير ضار بعد ثبوت كون بقائها ممكنا لذاتها كما سيعرف وبهذا يظهر معنى قوله واستعمالها في بقاء النفس فانه
غير ممتنع وهو الاشرف وربما قيل على هذا ان النفوس التي في هذا العالم واقعة تحت تأثير الحركات وقد بينتم
بعد هذا ان طريق الامكان الاشرف لا تطرد الا فيما لا يقع تحت الحركة وجوابه ان علل النفوس المثبتة لها

غير واقعة تحت الحركة فدوام وجود النفس بدوام وجودها على طريقة الامكان الاشرف وان كان ذلك مبينًا من غير هذا
الطريق وايضاح هذا الجواب ان النفس وان دخلت تحت الحركة من جهة حدوثها لو كان حقا من جهة استكمالها
بواسطة البدن فهي غير داخلة تحتها من جهة بقائها ودوام وجودها الا ان ذلك معلول لما هو اعلى من الحركة
ولعله انما بين في هذا الموضع من الكتاب ان النفوس معلولة العقل المجرد لاجل التنبيه على هذا ومنها
ان حركة الافلاك لامر علوي اشرف منها حركتها لما تحتها والامور الدائمة لا تحصل الا على اشرف ما يتصور
ان يكون عليه ومنها قوله والسعادة والخير ممكن فوق الشقاوة والشر فيجب ان يريد بذلك ان الشقاوة
والشر الموجودين في الامور الواقعة تحت الحركة لما وجدا وكان وجود السعادة والخير اشرف منهما وهو
ممكن فيما هو فوق الحركة وفي الامور الدائمة وجب ان يوجد ايضا ولما بنيته على هذه الفوائد ذكر طريقا آخر
في اثبات وجود العقل وهو ان النفوس ممكنة الوجود لاحتياجها في استكمالها الى غيرها فلها علة ولا تخلو
اما ان يكون علتها القريبة هي الواجب لذاته او غيره لا جائز ان يكون هو لما علمت ان النفوس كثيرة ودونها لوجه
واحد يشير بذلك الى انها لا تكون معلولة للواجب بغير واسطة اذ الواجب لذاته كما سبق لا يصدر عنه
بلا واسطة اكثر من معلول واحد فيجب ان تكون علتها القريبة غير الواجب وذلك الغير اما جسم او غير جسم والغير الجسم
اما جوهر او عرض والعرض انما يفعل بواسطة الجوهر والجواهر التي هي غير الاجسام اما نفس او عقل
وافتقار العرض في فاعليته الى الجوهر كما سيعلم لم يتعرض له في الكتاب فعلة النفوس المذكورة اما جسم
او نفس او عقل اما كونها جسما فمحال لان النفس اشرف من الجسم والشيء لا يوجد ما هو اشرف منه
وعليه نبه بقوله والجسم لا يوجدها واما كون علتها نفسا فهو المراد بقوله ولا بعضها بعضا اذ لا اولوية في طبع نوع
ان توجد بعض اشخاصه المتساوية بعضا من العكس ومعناه ولا يوجد بعض النفوس بعضا لان النفوس اشخاص
تحت نوع واحد وليس كون هذا الشخص موجدا لذلك الشخص من هذه النفوس اولى من عكسه وهو ان يكون
ذلك موجدا لهذا لتساويهما في الطبيعة النوعية وفي هذا نظر وهو ان عدم الاولوية لا يصح الا اذا وقع التساوي
في الكمال والنقص الذاتيين ايضا وهو لا يسلم في النفوس فالاولى ان يقال في هذا القسم انه لو اوجد بعضها بعضا وهذا؛
فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون علته القريبة نفسا لاستحالة الدور والتسلسل ولاجتماع الامتناع ان يوجد الاخس
الاشرف ولا الواجب لذاتها لما سيعلم فلم يبق ان يكون علته القريبة الا العقل فيثبت وجوده لان وجود المعلول دليل
على وجود العلة قال فصل والامكان الاشرف طريقته انما تنظر في امور يلحظ نفس ماهيتها ولا يوجب
عدمها امر آخر بخلاف ما يقع تحت الحركات والامزجة والاسباب المختلفة فقد يصير الممكن منها مستحيلا باعتبار
امر اتفاقي ومثل هذا لا يوجد فيها ماهيات معقولة هي فوق الحركات والاتفاقات فان ماهياتها ان امكنت

من حيث هي لا تمنعها خارجيات دونها واذا لم يجمع الامكان الاشرف مع الغير فيجب الاشرف ويمنع الانقص ما ملنا
والاشبه فرضه الى جهة اشرف ويلحقه الوجود اقول كانه اجاب بهذا عن سؤال مقدر وهو انه لو وجب
الممكن الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له لكنا نجد ذلك حاصلا في اكثر
اشخاص الناس فليس الممكن الاشرف واجبا الا حصول كمال هذا الشخص له اشرف من لا حصوله فكان
يجب ان يحصل له بناء على قاعدة الامكان الاشرف ان كانت صحيحة وما ذكره في هذا الفصل هو
الجواب عن هذا وتقريره انا لم ندع اطراد طريقة الامكان الاشرف في كل الامور الممكنة لذواتها بل
طريقته انما تنظر في امور يلحظ نفس ماهيتها ولا يوجب عدمها امر لغير اي لا يوجب امر يكون مقدما لها
بل يكون دائمة الوجود بدوام عللها وهذه بخلاف ما يقع تحت الحركات والامزجة والاسباب المختلفة
كما هو الحال في الكائنات التي في عالم الكون والفساد فانها لا تستمر ولا تدوم بل تعدم بامور مقدمة من الحركات
السماوية ومصاكة اسباب طبيعية ايضا تابعة للسماويات وكثير من الامور الواقعة تحت الحركة الدائمة
هي ممكنة لذواتها ثم تصير ممتنعة لغيرها والممنوع عما هو اشرف له واكمل ما مانع له عن كمال الممكن شيء
من هذا القبيل ولهذا جاز ان يعطى المبدأ الواحد شريفا وخسيسا لا لذاته بل لاستعداد القابل معنا
باسباب من الحوادث لا سابع موله ما عسى ان امر اتفاقي لم يعرها الاتفاقي ما يقع دون مرجح بل يعني به كل
ما يلحق ماهيته لا لذاتها مما يختلف به اشخاصها مما يختص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد
بعير الى اسباب خارجية ويجب ان تكون غير متناهية كما علمت ومثل هذا الامر وهو ان يمنع لغيره ما هو ممكن
بحسب ذاته لا يوجد فيما يتعلق بالماهيات التي هي فوق الحركات والاتفاقات بالمعنى المذكور فان
ماهيات هذه الامور المعقولة اذا كانت ممكنة من حيث هي فلا تمنعها امور خارجية لان تلك الامور
الخارجية اما عللها او معلولاتها او لا عللها ولا معلولاتها والاقسام باطلة لان علتها لا مدخل لها في علية التي يكون
سببا لعدمه كما عرفت فاذن امتناعها معلول بعللها فاذا كانت هذه الماهيات متقدمة على الحركات والاتفاقات
المذكورة فلا يمكن ان يكون لتلك الحركات والاتفاقات مدخل في عليتها والا لم يكن متقدمة عليها وهو خلاف ما فرض
في قوله هي فوق الحركات والاتفاقات فانه يريد بالفوقية العلية التامة او ما له مدخل فيها وقد عرفت ان العلة
سواء كانت تامة او ناقصة فانها متقدمة على المعلول ولذا استلزم الحركات لا تتعلق بعلية هذه الماهيات
فعللها التامة يجب ان يكون ثابتة مستمرة وكل ما كان كذلك فهو لا يعدم ولا يمتنع وجوده بسبب من الاسباب
الخارجية وقوله لا تمنعها خارجيات دونها اراد انها لا يمنع عما هو دونها من الحركات اذ العلة لا تمنع باستتباع
معلولها بل الذي يصح هو عكس ذلك وهذه الماهيات عرضت فوق الحركات يعني تقدمها لعليتها ما عليها

فلا يمتنع بما فات امتنعت فانما يكون امتناعها بامتناع عللها لما علمت من استحالة امتناعها بمعلولاتها او بما لا يكون
علة ولا معلولا لها ما الامور الدائمة ولوازم الكليات الطبيعية متقدمة على الاتفاقيات معللة بما مباينات بائنة فلو
تقاعدت عنها عن كمالها لكان ذلك لنقص في علتها لا محالة وهذه الامور الدائمة لا تمنعها عن الحصول على اشرف
ما يكون عليه اتفاق او حادث غريب او امر اتفاقي وبالجملة كل ما هو خارج عن عالم الاتفاقات فلا مانع له
عما هو اكمل لماهيته فيجب ان تعتقد في كل ما هو متقدم على الحركات ما هو اشرف له واكرم بعد امكانه في نفسه
وقوله واذا لم يجتمع الامكان الاشرف مع الاخس يريد بعدم اجتماعهما ان لا يصدر الاخس عن العلة
الواحدة مع امكان صدور الاشرف عنها ولا يوجد الاشرف والاخس عنها معا من جهة واحدة وقوله
فيجب الاشرف ويمتنع الاخس بما ملنا والا لما يعرض الى جهة اشرف من جهة الوجود مما سابه ظاهر مما سبق

قال فصل وواجب الوجود لا يصدر عن شيء بعد ان لم يكن فانه ان كان المرجح هو نفسه او على ما اخذ من
صفاته وهو دائم فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول وان لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي
من فعله او عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام اليه ولا ينقطع من واجب الوجود لا شيخ لم اراده وحال كل ما
تجدد حال ما لاجله التجدد في استدعاء مرجح حادث وليس قبل التجمع وقت يتوقع على الفعل والانتظار — جميع الوجود
في العدم المحض حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل عنه فلم يحصل منه شيء بعد ان لم يكن
لتغير ذاته ولتسلسل الحوادث الى غير النهاية فعلى دائم اقول مقصوده من هذا الكلام دوام وجود المبدا — فيها — ولهو محال
الاول وانه لم يتعطل عن الفعل والمقصود من ذلك ان كل ما لاجله كان صانع العالم سبحانه وتعالى مؤثرا فيه مثل — بيان
وقت وزوال مانع ووجود شرط وحصول اراده وكل ما يفرضه الصفاتية كالاشعرية ومن يحذو
حذوهم اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ازليا وجب ان يكون العالم ازليا لما علمت من وجوب ترتب المعلول
على العلة التامة وان لم يكن ازليا فهو حادث وكل حادث يفتقر الى مرجح فان لم يكن ذلك المرجح حادثا
لم يكن المرجح به حادثا وهو خلاف ما فرض وان كان حادثا عاد الكلام في كيفية احداثه فيلزم وجود — الموجب
حوادث متعاقبة لا اول لها كما عرفت وذلك هو المطلوب وبالجملة فالمؤلف لذاته ينتهي اليه سلسلة الممكنات
ولا بد ان يكون علة تامة لوجودها ومتى كان كذلك حصل المطلوب لاستحالة وجود العلة التامة مع عدم وجوب
الاثر بها وانصافها بانه في معلوله الاول لا بد ان يكون تأثيره ازليا لان المعلول الاول اما ان يصدر عنه
بتوسط او يمتنع والثاني باطل ببعض الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب
وما يلزمها وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف على غيره دام ولوازمها امتنع
صدوره لامتناع وجود معلول لغير قبل المعلول الاول واذا عرفت هذا فقوله وواجب الوجود لا يصدر

عنه شيء بعد ان لم يكن ينبغي ان يقيد هذا الصدور بعدم الواسطة والا انتقضت هذه الدعوى بكل واحد
من الحوادث فانها صادرة عنه بعد ان لم يكن ولكن بواسطة الحركة الدائمة وغيرها كما مر ومراده انه لا يؤثر
في العالم بعد ان لم يكن مؤثرا في شيء غيره ويعبر العلماء عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وقوله
فان كان المرجح هو نفسه او على ما اخذ من صفاته وهو دائم فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول
فهذا هو القسم الاول من قسمي البرهان المذكور وهو ان البارى تعالى وكل ما له مدخل في مؤثريته
في العالم ان كان ازليا وجب ازلية العالم واشار بما اخذ من صفاته الى الصفات التي يذكرها الاشعرية
ويدعون قدمها كالقدرة الزائدة والعلم الزائد وغير ذلك فان هذه وان كان القول بها على الوجه الذي
يذكرونه باطلا فان ثبوتها للباري جل جلاله لا يقدح فيما نحن فيه كما ظهر العموم انه اذا فعل بالارادة اندفع البرهان عنهم
فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة ولم يتوقف الامر على غيرها يدوم الترجيح بدوامها وقوله وان لم يفعل ثم فعل
فلا بد من حدوث ما ينبغي من فعله او عدم ما لا ينبغي هذه القضية تعكس نقيض ما قبلها فانه اذا صدق كلما كان
المرجح دائما فالترجيح دائم صدق كلما لم يكن الترجيح دائما فالمرجح ليس بدائم ومن المعلوم ان المرجح اذا لم يفعل ثم فعل
فترجيحه غير دائم وان المرجح اذا توقف فعله على حدوث امر او عدم امر فلا يصح لكل المرجح من حيث هو مرجح
دائما وحدوث ما ينبغي كوجود شرط الايجاد وعدم ما لا ينبغي كزوال المانع عن الفعل وقوله ويعود الكلام
اليه ولا ينقطع هذا اشارة الى القسم الثاني من قسمي البرهان وهو انه ان لم يكن كل ما لاجله كان مؤثرا في العالم
ازليا بل كان شيء منه حادثا لزم وجود حوادث متعاقبة غير متناهية عند حادث لا ينقطع غيره ولفظ اليه ضميرها
عائد الى احد الحادثين لا بعينه وهما وجود ما ينبغي وجوده ليتم الفعل وعدم ما لا ينبغي وجوده وعند هذا
تم برهان ازلية جود الباري عز سلطانه ويعبر عنه على الفساد الذي ذكره انه كلما صدقت المتصلة
الاولى صدق عكس نقيضها وهي المتصلة الثانية لكن المتصلة الاولى صادقة فالثانية صادقة ثم نضم الى الثانية
متصلة اخرى على هيئة الشكل الاول فينتج ما يلزم منه حصول المطلوب وملخص هذا البرهان انه
كلما كان المرجح لوجود العالم هو الواجب وحده او هو مع ما اخذ من صفاته دائما فالعالم ازلي وكلما لم يكن
العالم ازليا فمرجحه المذكور ليس بدائم بل لا بد من حدوث ما له مدخل في مرجحيته لكن المقدم وهو
المتصلة الاولى حق فالتالي وهو المتصلة الثانية حق فاذا ضممنا اليها وكلما كان بعض ما له مدخل في الترجيح
حادثا عاد الكلام في ذلك الحادث فلزم حوادث لا بداية لها في الازل انتج المتصلتان كلما لم يكن العالم
ازليا كانت الحوادث غير متناهية في الازل فلازم من عدم ازلية العالم ازليته وكل ما يلزم من عدمه وجوده فعدمه
باطل فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو ما قصد ان يبين هو بست المقدمات على هذا النحو مطابق

لترتيبها في الكتاب واذا تم البرهان ههنا فما ذكره بعد ذلك انما هو للايضاح لا للتتميم وقوله ومن الجهلة
لا شك ان ارادته انما خصص الارادة بالذكر دون باقي ما يذكر من صفاته لانها هي التي ظن جمهور ارباب علم الكلام
ان برهان ازليته بعد السند الاول يندفع بها ولهم في مفهوم ارادته تعالى اختلافات كثيرة ولهم اختلاف ايضا في
قدمها وحدوثها والقائلون بحدوثها منهم من جعلها قائمة بذات الله تعالى وهم الكرامية ومنهم من ادعى انها
حادثة لا في محل وهو مذهب بعض المعتزلة كابي علي الجبائي وابي هاشم ولده والقاضي عبد الجبار بن احمد
ولولا ان استقصاء البحث في ذلك يخرج عن غرض شرح الكتاب لذكرناه وتكلمت عليه ووجه دفعهم للبرهان بالارادة
هو قولهم ان الله سبحانه وتعالى اراد احداث العالم حين حدث ولم يتعلق ارادته باحداثه في وقت اخر وليس لاحد
ان يسأل عن سبب تخصيصها باحد الوقتين لان تلك الارادة لعينها وماهيتها اقتضت التعلق باحداثه
في ذلك الوقت ولوازم الماهيات لا تعلل بغير تلك الماهيات وسائر الكلام على هذا وقوله وحال الكل فيما يتجدد
حال ما لاجله تجدد في استدعائه مرجحا حادثا نبه بذلك على ان كل ما يدعى من الامور التي لاجلها حدث
العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة
او اي شيء كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كالكلام في حدوث العالم نفسه
واستدعائه لذلك فلا يعتق تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد لا يستدعي حادثا اخر وقوله
وليس قبل جميع الوجود وقت يتوقع فيه العقل فاعلم ان من المتكلمين من حكى عن الحكماء انهم يقولون ان
ليس صدور العالم عن الباري في وقت اولى من وقت اخر اما قبله او بعده والذي حكى عنهم فقد شهر به النقل
فان جميع الممكنات لا يسعها الا ذات الواجب لذاته والوقت من جملة الممكنات وهو مقدار الحركة
المستدعية لموضوع متحرك فلا يتقدم على جميع الموجودات الممكنة والا لكان متقدما على نفسه وكذا
الحركة وموضوعها وذلك محال وقوله ولا انتظار في العدم الصرف حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء
او ما لشيء ان يحصل عنه فاعلم انه اذا لم يكن قبل حدوث العالم وقت ولا شيء من الموجودات الممكنة من ان حدوثه
لا يتصور الا بسبق امر ما عليه فذلك الامر اما موجود او معدوم فان كان موجودا فاما واجب او ممكن لا جائز
ان يكون ممكنا لان كلامنا فيما يسبق كل الموجودات الممكنة فبقي اما الواجب او المعدوم وكل واحد منهما لا يجوز
ان يكون مرجحا لحدوث العالم اما المعدوم فلما ذكره في هذا الموضع من عدم الاولوية في العدم البحت واما
الواجب فلقوله فلو حصل منه شيء بعد ان لم يكن لتعدد دائم وتسلسل الحوادث فيكون غير متناه وهو محال وبرهان هذا القول
قد سبق وبين استحالة كونه محلا للحوادث من وجهين الوجه الاول انه لو كان محلا لها للزم في ذاته الكمال
جهة ما عليه وجهة ما يليه وبرهن على امتناعهما فيه الوجه الثاني لو حلت الحوادث فيه فالحادث الذي يثبت
انه

اخر

وكذا

وجب ان لا يعلمه غيرا ابدا
فان كان مبطل وجوده
ايضا ذاته

ومن علة اخرى لبطلانه حادثته

ذماناً ثم يبطل ان كان موجبه ذاته فما كان يحصل فلابد من علة لحدوثه حادثة ايضا وعلة الحدوث لا تنحل
عن الحدوث وعلى البطلان لا تتخلى عنه ايضا وقد عرفت ان هذا يؤدي الى ثبوت حركة لا تنتهي اذ لا يصح
حدوث الحادث الا بها وقد بين في مباحث الحركة ان الحركة التي لا تنتهي هي الوضعية لا غير فمحل هذه الحركة ان كان في ذاته تعالى وجب
ان يكون واجب الوجود جسما متحركا وقد ابطل ذلك وان كان محلها غيره فذلك الغير معلول له لاستحالة ما بين
انه لا واجب لذاته غيره فيلزم من ذلك ان يكون منفعلا عما هو معلول له انفعالا دائما واستنكف اصحاب الرد ذلك تعالى
وبهذا اندفع ما اعترض به بعضهم على برهان ازلية العالم وهو تجويز ان يكون اله العالم جل وعلا مريدا بارادة حادثة
لا اول لها وانه لم يزل كذلك حتى حدثت ارادة موجبة لحدوث هذا العالم وعلى هذا فلا يلزم من تسلسل الحوادث لا الى بداية
ان يكون عالم الاجسام والنفوس والعقول حادثا وقوله فيفعل دائما هو النتيجة بالسبب الى قصدها قال
سؤال يلزمكم ان يكون الحوادث غير متناهية وذلك محال لان كل واحد مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوق العدم
وايضا كل واحد دخل في الوجود فيكون الكل قد دخل فانحصر في الوجود هذا المحال جواب هذا هو الحكم على الكل
بما على كل واحد وذلك لا يجوز فان كل ممكن غير الحكم جائز وقوعه دفعة ولا كذلك الجميع وكل واحد من الضدين
ممكن في محل والكل معا غير ممكن مع ان المعدوم لا اول له اقول ان من المتكلمين من قرر وجوب مسبوقية مجموع
الحوادث الماضية بالعدم لوجوب مسبوقية كل واحد منها به بطريقين غير مبنيين على ان الحكم على الكل هو
الحكم على كل واحد الطريق الاول هو انه اذا كان كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فلنفرض هذه
الحوادث هي حركات للفلك فحينئذ يكون كل واحد من تلك الحركات مسبوقا بعدم لا اول له وتلك العدمات
السابقة على كل واحد من هذه الوجودات مجتمعة في الازل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات شيء من الوجودات
في الازل واما ان لا يحصل مع مجموع تلك العدمات شيء من الوجودات في الازل او لا يحصل فان حصل لزم ان يكون
السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان لم يحصل فلمجموع الوجودات بداية وهو المطلوب الطريق الثاني
هو انه اما ان يقال حصل في الازل شيء من هذه الحركات والوجودات او لا يقال انه حصل في الازل شيء منها
فان حصل شيء منها في الازل فان كان مسبوقا بغيره فهو محال لان الازلي لا يكون مسبوقا بالغير وان لم يسبق بغيره فهو اول
الحوادث فلا يكون غير متناهية وهو مطلوبنا وان لم يحصل شيء من الحوادث في الازل فلمجموعها بداية وهو ما اردنا
بيانه ولهم في تقرير ذلك طرق اخر لم اذكرها لكونها مما لا يخفى فسادها على من وقف على الاصول السالفة
والذين قرروا هذا السؤال بالبناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فكأنهم اشتغلوا في بيان ذلك بايراد مثال
وهو انه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون الكل اسود والتمسك بهذا في غاية ما يكون من الركاكة
وهو منقوض بالمثالين المذكورين في الجواب احدهما قوله كل ممكن غير الحكم جائز وقوعه دفعة ولا كذلك الجميع

مجموع

باسره يحتمل في الازل
انما الترتيب في الوجود
لانه العدمات فاذن
جميع العدمات
والحوادث

سرمدي ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة لان منها ما لا يتعلق الا على الترتيب الزماني كما عرفت وما نهما قوله
وكل واحد من الضدين ممكن في محل والكل ممتنع ممكن سرمدا الكل واحد منهما ممكن حصوله في محله في وقت ما ومجموعهما
لا يمكن ان يحصل فيه في ذلك الوقت بعينه واما قوله مع ان المعدوم لا اكل له فهو تقرير لجواب السوال من وجه اخر
وذلك التوجيه هو ان الحوادث الماضية لا كل مجموعي لها في حال من الاحوال حتى يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم
او غير مسبوق او منحصرا في الوجود او غير منحصر بل هي ابدا معدومة والموجود من السلسلة في كل وقت ليس الا
واحدا منها فقط واذا كان الكل المذكور لا وجود له في الخارج فلا يمكن ان يحكم عليه بحكم خارجي البتة فما ذكره
هذا السائل يبتني على كل مجموعي لشيء يستحيل ان يكون له كل وذلك الشيء هو الحوادث الماضية والحركات
واذ قد عرفت ما اجاب به في الكتاب فلنذكر ما يصلح جوابا لو قرر السؤال على الطريق المذكور
اما الاول منهما فجوابه انه ان عني بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له انه غير مسبوق بحكم ما فهو
ممنوع اذ عدم كل حركة فهو مسبوق بحكم اخرى الى غير النهاية وان عني بذلك سبق كل واحد من الحوادث بعدم
غير مسبوق بذلك الحادث بعينه فلا يلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لا معنى لكون الشيء ازليا الا
عدم مسبوقيته بالغير ولا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث ما اصلا لان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم واما الثاني فجوابه انا اذا املنا كل واحد من الحوادث او كل واحد من الحركات
فاما ان يوخذ المسمى وهو المشترك بين جميع الافراد داخلا فيه او لا يوخذ فان اخذ اخترنا انه حصل
في الازل شيء من الحركات مثلا وهو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه لم يسبق غيره ان يكون اول الحركات مع انا لا نلزم ذلك
انا لو كان له اول وان لم يوخذ المسمى في ذلك اخترنا انه لم يحصل شيء منها في الازل ولا يلزم من ذلك ان المجموعها
بداية بل الحق ان كل واحد من الحركات مسبوق بحركة اخرى لا الى نهاية ومسمى الحركة محفوظ ازلا وابدا
بتواسط تعاقب جزئياتها قال سوال كل واحد يلزم ان يتوقف على ما لا يتناهى وهذا محال
جواب التوقف انما يقال في اشياء ما حصلت بعد ويكون بين منها بعد شيء وما فرضتم في المستقبل
موقوفا على غيره فيه وجدت بينك وبينها حوادث متناهية وهكذا دائما وان عنيت بهذا التوقف
ان الواحد لا يوجد الا بعد ما لا يتناهى فذلك نفس محل النزاع سوال كل آن حاضر هو آخر ما تقدم
فهو نهايته جواب الكلام في بدايته فانه ابدا انما يوجد الان مبداه ولا نهاية له من جانب الاخر سوال
ناخذ جميع الحركات الماضية ونجمعها ونزيد عليها من المستقبل سنة فمعها اكثر من الماخوذ دونها فما هي المتناهي
وما زاد على المتناهي متناه فهو متناه جواب فرض الحركات المتعاقبة معا محال ولم يلزم انهام الا باحاله
الجميع فكيف يعرض الممتنع بجمع توجداه فالكل لعدمه اولا سوال فما ذكرتم اثبات المساواة بين المتناهي

والمعلول لانه كما يلزم من رفع العلة رفع المعلول يلزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة جواب ليس هذا اللزوم
وذلك على وتيرة واحدة فان المثلث يوجب مساواته في نفسه ارتفاع الزوايا دون العكس بل يلزم من تسليم
ارتفاع زواياه ان يكون المثلث عدا ربع او لا لزوما استدلاليا وهكذا في جميع العلل الكاملة والمعلولات
اقول يريد بالسوال الاول من هذه الاربعة المذكورة في هذا الكلام انه لو كانت الحوادث في الازل غير متناهية
لكان وجود كل واحد منها موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له والتالي باطل فالمقدم مثله وجوابه ان يستفسر
عن هذا التوقف فان اريد به ما يطلق عليه في العرف وهو انه اذا قيل ان كذا يتوقف على كذا ان الشيئين صفا
معا بالعدم المتوقف والمتوقف عليه والاخير منهما لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المتقدم او لا منعنا الشرطية
فانه على هذا لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير موقوف على وجود ما لا يتناهى و يتوقف على
ما لا يتناهى وظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في القدم لا يصح وقوعه وليس في الماضي حالة كان
فيها الخير المتناهي الذي يتوقف عليه الحادث معدوما ما حصل لم حصل الحادث الذي يتوقف وجوده
عليه بعد حصوله فلا يتوقف شيء من الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية على ما لا يتناهى اذا فسر التوقف بهذا المعنى
واذا عرفت هذا فنقول وما فرضتم في المستقبل موقوفا على غيره فيه وجدت بينك وبينها حوادث
متناهية وهكذا دائما معناه ان التوقف اذا كان لا يقال الا على اشياء ما حصلت بعد على حسب
ما عناه موجودها من حيث انها لم تحصل انما تكون في المستقبل وعلى هذا التقدير فكل ما يفرض من
الحوادث المستقبلة موقوفا على غيره في المستقبل وجدت بينك وبين الحادث المتوقف حوادث متناهية
بالضرورة لا على ما قيل في الشرطية انها لا نهاية لها وهكذا دائما يكون حال ما يفرض من الحوادث في المستقبل
ومن اول كلامه في الجواب الى هاهنا هو على تقدير ان السائل قصد بالتوقف هذا المعنى العرفي فان اريد
بالتوقف لا هذا المعنى بل اراد به كون الشيء المتوقف لا يقع الا بعد وجود حوادث الى الماضي وهو
المراد بقوله ان الواحد لا يوجد الا بعد ما لا يتناهى فهذا هو مذهب الحكيم فان عنده ان كل حادث الا وسبقه حوادث
لا بداية لها دائما لا الى اخر وهو على الا كذا وهو بعينه قولهم فذلك نفس محل النزاع واذا كان توقف الحادث على ما لا نهاية
له عين المتنازع فيه هل يصح او لا يصح وكان الحكيم مذهبه انه يصح فاستعمال المنع من صحة التوقف المذكور
مقدمة في ابطال صحته كما فعل في استثناء التالي الشرطية المستعمل في السوال هو المصادرة على المطلوب
وهو مغالطة قد عرفتها في المنطق فحاصل الجواب انه ان عني بالتوقف المعنى العرفي منعنا الشرطية وان
عني به المعنى الاخر سلمناها ومنعنا الاستثناء واما تقرير السوال الذي يلوح هذا فهو ان الحوادث
الماضية لها اخر وكل ما له اخر فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية اما الصغرى فلانه كل ان حاضر

هو لغو ما مضى اشارة الى سابقها واما الكبرى فنقول هو نهايته اشارة اليها وهي بينه بدايتها وجوابه انا لا نسلم
ان الان اخر بمعنى انه ليس بعده شي اخر والصغرى ممنوعة وهذا لم يذكر في الكتاب وبعد تسليم ذلك فالنهاية
المذكورة في الكبرى ان قصد بها ما هي في جانب بداية الحوادث واولها فالكبرى ممنوعة ايضا وان عني بها النهاية
التي في الجانب الاخر كانت النتيجة ان الحوادث الماضية متناهية من جهة اخرها ولا يلزم من ذلك ان تكون
متناهية من جهة اولها حتى يكون لها بداية ليس قبلها حادث وليس الكلام في تناهيها من جهة اخرها
بل من جهة اولها وهو المراد بقوله الكلام في بدايته وما ذكره في تتمة الجواب فهو لبيان ان النهاية التي
من احد الجانبين لا تدل على نهايته من الجانب المقابل له واما السؤال الذي ذكره بعد هذا فحاصله يرجع الى
استعمال طريقة التطبيق المبرهن بها على تناهي الابعاد وتناهي العلل والمعلولات وغيرهما من الامور
المترتبة الموجودة احادها معا وتقريره انا اذا فرضنا الحركات الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن عام
اول الى الازل ايضا جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من الثانية بمقدار سنة واحدة فاذا اطبقنا بالوهم
الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل جزء من افراد احدى
الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تقصر الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر كان الشي
مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية من جانب
الازل وليس الزائد عليها الا بقدر العدد المتناهي والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون
متناهيا لا محالة فالكل من جانب الازل متناه وهو المطلوب وتمام الايضاح في تقرير ذلك قد مر
وجوابه ان الحركات لا كل لها لامتناع اجتماعها فيكون فرضها مجتمعة فرضا لامر محال وهو معنى قوله
فرض الحركات المتعاقبة معا محال ونهاية هذه الحركات في الماضي انما لم يلزم بسبب ان الحركات المذكورة
يستحيل اجتماعها وذلك هو المراد بقوله ولم يلزم النهاية لاستحالة الجمع اي لم يمكن عدم لزومها الا
بسبب هذه الاستحالة واما قوله فكيف نفرض الممتنع لمنع وجود ما يمكن وجوده اولا فمعناه
انه كيف يصح فرض وقوع اجتماع الحركات الذي هو ممتنع في نفسه لمنع وجود ذلك الاجتماع المستحيل
اللانهاية التي كان امكانها في الحركات بعدم اجتماع الحركات الذي هو وجه لها فهذا اشارة الى المنع من جهة
امتناعه ويصح له المنع بفرض صحة ما هو صحيح في نفسه واما سؤال المساواة بين الباري والخلق فهو
من قبيل التشنيع وتقريره انه لو كان الباري عز وعلا علة تامة لوجود العالم بحيث يلزم من دوامه تعالى دوام
العالم على الوجه الذي قررتموه لكان يلزم من فرض عدمه عدم العالم ومن فرض عدم العالم عدمه اذ هذا هو حال
العلل الكاملة مع معلولاتها فان ارتفاع كل واحد من العلة التامة والمعلول لازم عن ارتفاع الاخر كالشمس

وشعاعها وحركة الخاتم بحركة اليد كما عرفت فيقع المساواة المذكورة ولا يتم هذه الحجة الا بابطال
ما في هذه الشرطية وكانهم اشتغلوا في ابطالها بما فيها من الشناعة وكونها مخالفة للمشهور لا غير وجوابه
ان التلازمين ليسا على وتيرة واحدة فان عدم المعلول لموجبه هو ارتفاع العلة وليس الموجب لعدم العلة
ارتفاع المعلول بل يستدل بارتفاع المعلول على ان العلة قد كانت ارتفعت اولا حتى اوجب ارتفاعها ارتفاعه
وقد تمثل على ذلك بالمثلث العلمي وزواياه المعلولة وكلامه في ذلك واضح وعلى المثلث وزواياه يقاس حال
كل علة تامة ومعلولها في لزوم عدم كل واحد منهما لعدم الاخر اذ في لزوم فرض عدمه لفرض عدم الاخر كانت العلة
مما لا يجوز عدمها **قال** سؤال كل واحد من النفوس الناطقة حادث في وقت اذ سلموا حدوثها بحدوث البدن
ما لكل من المفارقات منها يكون حادثا اذ هو معلول الاحاد **جواب** بلى كل احادها مجموع متناه او غيره
فبحدوث كل جزء اخر يحدث مجموع اخر ذلك المجموع من حيث هو هو لم يكن قبله وكل وقت يحصل من مفارقات النفوس
شي يحدث باعتباره مجموع اخر اذ المجموع الذي اخذ فيه الشي غير الذي لم يوخذ فيه ذلك الشي وكل وقت
لها مجموع اخر حادث بل وحال مجموع الموجودات وقدمها ماخوذا مع حادثها ايضا كذا فلا يدل هذا في
النفوس على نهايتها ولا على سبق العدم على نوعها هذه اقوى خيالات المعطلة الذين عطلوا الله تعالى
عن جوده **اقول** ان هذا السؤال لم اجده في كلام احد من فرق المتكلمين وقد نسبه في بعض كتبه الى من هو الذي
اورده نيابة عنهم وتقريره انكم اعترفتم بان النفوس الناطقة الانسانية حادثة بحدوث البدن الصالح
لتدبيرها واعترفتم ايضا بانها لا تنعدم بعد مفارقة البدن فكل ما حدث منها فيما مضى فهو باق وكلها باقية فلها
مجموع وكل موجود فلا يخلو اما ان يكون مجموعها حادثا او غير حادث لا جائز ان يكون غير حادث لان المجموع
معلول الاحاد واحاد النفوس باعترافكم حادثة واذا كانت العلة حادثة فالمعلول لا بد وان يكون حادثا
فمجموع النفوس الذي هو معلول احادها الحادثة هو حادث ايضا وفرض لا كذلك هذا خلف فثبت
ان مجموع النفوس حادث وكلما كان الامر كذا فللحوادث بداية لكن المقدم حق على ما تبين ايضا والشرطية
بينة بانه اذا لم يكن للحوادث نهاية في الماضي فاشخاص الناس الحادثة لا تتناهى في الماضي ايضا
فنفوسها الناطقة لا تنتهي الى نفس ليس قبلها نفس اخرى فلا يكون مجموعها حادثا فكلما لم يكن الحوادث متناهية
في الازل لم يكن مجموع النفوس حادثا وعكس نقيض هذه القضية هو الشرطية المذكورة التي من صدق مقدمها
فلزم صدق تاليها وهو ان الحوادث لها بداية وذلك هو المطلوب هذا هو محصول من السؤال المذكور
وقوله كل واحد من النفوس الناطقة حادث في وقت يجب ان يقيد هذه النفوس بالانسانية والا
انتقضت الدعوى بنفوس الافلاك فانها ناطقة ايضا كما بين المصنف ومع هذا فهو يعترف بانها حادثة

وتركه التقييد المذكور انما هو لدلالة القرينة عليه ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال من وجوه والذي ذكره في المحاكمات
منها و
موجه واحد وحاصله انه سلم ان المجموع الموجود الذي اخذ من احاد النفوس الناطقة حادث ولم يسلم
مع ذلك ان للحوادث الماضية بداية وذلك لان كل احاد لها مجموع سواء كان ذلك المجموع متناهيا
او غير متناه فانه اذا اضيف اليه واحد اخر حادث صار ذلك المجموع باضافة هذا الواحد مجموعا
الذي و
اخر غير الذي كان اذ المجموع كان لم يكن هذا الواحد جزءا منه والذي هذا جزء منه مغاير لما ليس بجزء
منه وذلك المجموع الذي هذا الواحد جزء منه من حيث هو هذا المجموع لم يكن قبل حدوث هذا الجزء
محال با وخذ مجموعا من احاد النفوس هذه الحال فان كل وقت يحصل من التي مجموع اخر غير ذلك
المجموع الذي كان حاصلا اذ المجموع الذي اخذ فيه الشيء المضاف غير المجموع الذي لم يوخذ فيه
ذلك الشيء فكل وقت يكون للنفوس المفارقة للابدان مجموع اخر حادث حدوثا زمانيا ولا يحصل ذلك
بالنفوس بل وحال بجموع الموجودات قديمها ماخوذا مع حادثها ايضا كذا فان بحدوث موجود واحد
يبدل مجموع الموجودات الحاصل بمجموع اخر غيره فلا تدل هذا في النفوس على نهايتها ولا على
سبق العدم على نوعها فانه لا يلزم من حدوث مجموع كل وقت ان يكون وقت ما كان من النفوس
في ذلك الوقت شيء واقع اصلا بل كل مجموع منها يوجد وقت من الاوقات ما كان ذلك المجموع
بعينه موجودا فيه والوقت الذي لا يوجد فيه ذلك هو الوقت الذي ما كان الواحد الذي حصل بحدوثه
ذلك المجموع حاصلا فيه ولا يلزم من ذلك نهاية اعداد النفوس ايضا وعدم لزومه ظاهر فهذا هو
تقرير الجواب المذكور في الكتاب ملخصا وبسطا واما باقي الوجوه التي تصلح جوابا لذلك ولم يذكر
ولم يذكرها فمنها احدها انا لا نسلم حدوث النفس الانسانية وقد عرفت ما في ذلك من البحث
وثانيها ان النفوس الباقية بعد مفارقة الابدان ليس لها كل ومجموع حقيقي لعدم ارتباط بعضها
بالبعض في نفس الامر وكون الذهن لا يمكنه حصرها وعدها وثالثها انه لا يلزم من كون النفوس الناطقة
الماضية متناهية العدد وانه كان زمان في الماضي لم يوجد فيه نفس نطقية ان يكون حوادث العالم
باسرها كذلك ولا يلزم من حدوث نوع الانسان انقطاع كل الحوادث عند بداية نوع الحادث عقلا
ان يكون الحوادث غير متناهية في الازل ومع هذا يأتي دور يحدث فيه من الحيوانات ما لم يكن قط
ولا يكون بعده ابدا وجاز ان يكون الانسان من قبيل ما حدث نوعه بعد ان لم يكن الا ان يدل دليل
خارج عما في هذا السؤال على امتناعه وقد عارض المتكلمون عدم نهاية الحوادث في الازل بطريق
النفوس الانسانية ايضا من وجهين غير ما في الكتاب الوجه الاول هو انه لو كانت الحوادث والاسام

في الازل لكانت النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية غير متناهية وهي موجودة معا بناء على ما صح
من كونها لا تعدم كما ستعلم ثم ابطلوا هذا التالي باستعمال برهان التطبيق في تلك النفوس والبرهان
ببطلانه ببطلان التعلم والجواب عن هذا منع الشرطية كما عرفت ومنع بطلان التالي لعدم الترتب
في النفوس وقد علمت ان طريقة التطبيق في اثبات التناهي لا يتم بدونه وبدون وجود الاحاد معا
والنفوس المذكورة وان كانت موجودة معا الا انه لا ترتيب فيها الوجه الثاني هو ان النفوس المذكورة
لها عدد وكل ماله عدد فهو اما زوج او فرد فالنفوس المفارقة للابدان اما زوج او فرد
فان كانت زوجا فهي منقسمة بمتساويين فلها نصف ونصفها اقل من كلها وكل ما كان اقل من غيره
فهو متناه فنصفها متناه فاذا انضم اليه النصف الاخر المساوي ايضا صار مجموعها وهو الكل
متناهيا وان كانت فردا فبنقصان واحد يصير زوجا متناهيا وباضافة الواحد اليه يكون
متناهيا ايضا لا محالة واذا ثبت انها متناهية على التقديرين فقد ثبت تناهيها ويلزم منه ان للحوادث الماضية
بداية كما مر والجواب عنه انا لا نسلم ان للنفوس المذكورة عددا فان العدد انما يكون لما وجد
بالفعل من الاعيان وكل ما لا يعلم العدد بالفعل ليس بمعدود فلا عدد لها عينيا ولا ذهنيا لامتناع
احاطة الذهن على تفصيلها وتعديدها فلا يوصف بزوجية ولا فردية ولا بقلة ولا كثرة ولا مساواة
ولا تفاوت ولا يزداد عددها بانضمام عدد اليها ولا جملة لها بوجه اما في الاعيان فلعدم الارتباط
واما في الاذهان فلعدم التصور والاكتناه سلمنا ان لها عددا لكنا لا نسلم انه اما زوج او فرد ولئن
سلم ذلك ان لو كان متناهيا فان الانقسام الى الزوج والفرد من لوازم العدد المتناهي لا من لوازم مطلق
العدد فلو اثبتنا تناهيها بانها اما زوج واما فرد ولا ثبت ذلك الا اذا ثبت انها متناهية لكان
مصادرة على المطلوب سلمنا ان لها عددا هو اما زوج او فرد لكن لم قلتم ان كل ما هو اقل من غيره فهو
متناه فان الالوف المضاعفة الى لا نهاية اقل مما فيها من المئات الغير المتناهية ايضا ومعدومات الله تعالى
اقل من معلوماته لدخول الممتنعات في معلوماته دون معدوماته مع ان كل واحد منهما غير متناه واذا سلمنا
ذلك كله فلا يلزم من تناهي النفوس تناهي الحوادث الماضية كما عرفت ذلك مما مضى وقوله هذه اقوى
خيالات المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده يحتمل ان يكون اشارة الى كل ما ذكره في هذا الكتاب
من شبههم ويحتمل ان يكون اشارة الى الشبهة الاخيرة فقط قال المورد الثاني في المباحث المتعلقة بالغايات
والترتيب وحال جميع الموجودات وفيه بحث الاول في الغني الغني المطلق هو الذي لا يتعلق
بغيره في ذاته ولا في صفاته اللازمة من كمال له والفقير ما يتوقف منه على غيره ما ذكرنا والملك الحق هو الذي ليس لأحد...

وله ذات كل شيء والغني المطلق لا يستغني عنه شيء اذ لو استغنى عنه شيء وكان فقره الى الغني اولى
له وعند الاستغناء اسنى فما هو الاولى عن الغني فهو عديم كمال ما بعد ولو كان في الوجود غني لا يستغنى
عنه غيره وهذا تنبيه على وحدانية الواحد جل جلاله **اقول** احترز بالمطلق عما يكون غنيا من وجه
دون وجه واحترز في تعريف الغني بقوله من كمال له عن الاضافات المحضة فانها متعلقة بغيرها فالغني
هو الذي لا يتعلق بشيء خارج عنه في امور تلزم في ذاته وفي هيئات متمكنة منه كالشكل وفي هيئات كمالات
للشيء في نفسه هي مبادي اضافة له الى غيره كالعلم والقدرة وحاصل الغني يرجع الى وجوب الوجود من
جميع الجهات وحاصل الفقر يرجع الى امكان الوجود او ما يصححه الامكان وما ذكره في تعريف
الملك الحق لو اقتصر منه على انه له ذات كل شيء لكفى فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشيء اذ لو كان
ذاته لشيء لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا والذي بين به ان الغني المطلق لا يستغني عنه شيء تقريره
انا لو فرضنا ان الغني المطلق استغنى عنه شيء من الاشياء لكان فقر ذلك الشيء الى الغني وعدم استغنائه
عنه اولى للغني من لا فقره اليه ومن استغنائه واذا استغنى ذلك الشيء عن الغني ولم يفتقر اليه فقد استغنى عنه ع
عن الغني بما هو الاولى له وكل ما استغنى عنه ذلك فهو عديم كمال لا محالة فلو استغنى عن الغني شيء لكان الغني
عديم كمال وكل عديم كمال له فهو مفتقر في تحصيل كماله المفقود الى الغير فيلزم على تقدير استغناء شيء عن الغني
المطلق ان لا يكون الغني المطلق غنيا مطلقا لافتقاره في تحصيل كماله اما له الى شيء خارج هذا خلف
واذا تقرر هذا فلو كان في الوجود غني مطلق لوجب ان لا يستغني عنه غيره وعلى هذا فكل غني مطلق
فهو ملك مطلق وقوله وهذا تنبيه على وحدانية الواحد وحده انما كان تنبيها على ذلك لان كل ما هو
واجب الوجود فهو غني مطلق فلو كان في الوجود واجبان لكانا غنيين مطلقين وكان كل واحد منهما
مستغنيا عن الاخر وقد بينا ان كل ما استغنى عنه شيء فليس بغني مطلق فلا يكون واحد منهما غنيا مطلقا
على تقدير انهما غنيان مطلقان وهو ظاهر البطلان واعلم ان للمنازع له ان لا يسلم ان فقر شيء ما الى
الغني اولى بالغني من لا فقره فان هذه الدعوى ليست بينة بذاتها بل تفتقر بيانها الى برهان فالاولى اليه ع
ان لا نعول في اثبات وحدانية الواحد تعالى على هذه الطريقة بل يرجع فيه الى ما سبق من البيان
قال فصل والجود افادة ما ينبغي لا لعوض فالمعطي لما لا ينبغي ليس بجواد او لما ينبغي طالبا
لعوض كان غنيا او مدحا وثناء او اظهار قدرة وفضيلة او تخلصا عن قبح فكل هذا عوض وهو ما
افاد استفاد شيئا فهو معامل لا جواد ومن كان الاولى به فعل ما فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فهو عادم الكمال
المطلق لا محالة فهو محتاج الى غيره وكل مريد ومختار لا بد وان يختار احد طرفي النقيض اذ لو استوى
الطرفان

بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا يقع والشيء اذا كان خيرا في نفسه مثلا ما لم يكن احب واولى بالاضافة
الى المختار لا يختاره فالوجود البحت الواجبي لا كمال خارج عنه وكل ما يحقق كمالا بتحقيقه تحققه هو
الحق الذي وراءه كل كمال لا يفتقر الى شيء والعالي لا غرض له في السافل **اقول** اذا كان الجمهور في
تعريف معنى الجود هو الامور الثلثة التي ذكرها وهي اصل الافادة وكون ما يفيده مما ينبغي للمستفيد اي
يكون مبتغى عنده مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه وان لا يكون ما يفيده لعوض من الاعواض التي
ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره فاذا فقد واحد من الثلثة المعتبرة لم يتحقق معنى الجود ولهذا كان
المعطي لما لا ينبغي ليس بجواد وكذا المعطي لما ينبغي طالبا للعوض والمقصود نفي الغرض عن الباري تعالى فانه من هذا الفصل ع
لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته لكنه كامل بذاته فلا يفعل على وجه الاستكمال وكل من يفعل بالارادة
والاختيار فهو مستكمل بفعله فالباري جل وعلا فعله اعلى من ان يكون بارادة اللهم الا ان يعني بها غير ما هو معنى
بها هيهنا كما يقال الارادة عبارة عن كون الفاعل عالما بما يفعله وبفيضانه عنه والواجب لذاته كما يعلم
عالم بافعاله وبكونها فائضة عنه وفيضانها عنه غير مناف لذاته حتى يكون كارها فهو اذن
راض بصدور ما يصدر منه وهذا هو معنى ارادته واما الارادة بمعنى القصد المؤدي الى
الغرض والاستكمال فهو منزه عنه وليس للقائل ان يقول واي بعد في ان يكون له قصد كما لنا
مع العلم ويكون قصده افاضة الخير على الغير لانا نجيب بان من قصد الاحسان الى
الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه
متساويين فان كان الاول ففعل ذلك الاحسان حصل له تلك الاولوية فيلزم ان يكون ناقصا لذاته
وان كان الثاني امتنع ان يرجح الفعل على الترك لان الرجحان والاستواء ضدان فاجتماعهما بين البطلان
ومقاصد الفاظ الكتاب لا تخفى بعد الوقوف على هذه المباحث وقوله والعالي لا غرض له
في السافل فاعلم انه لما ذكر ما يدل على نفي الغرض عن واجب الوجود لذاته مطلقا نبه بعد ذلك
على ان هذا الدليل يدل على نفي الغرض ايضا عن كل عال ولكن لا مطلقا بل بالنسبة الى ما هو بالقياس
اليه سافل من حيث هو سافل وذلك عال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به والمستكمل
من حيث هو مستكمل ناقص مما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فيصير السافل عاليا والعالي سافلا
وذلك محال والمراد بالعالي هيهنا ما كان اقرب في مرتبة العلية والمعلولية الى واجب الوجود والسافل
ما كان ابعد فيها منه ويلزم من ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت ذلك
من قاعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فيلزم ان الراعي اخس من الغنم

غيره لا لاجل نفسه كما انا قد نقصد منفعة غيرنا لا للغرض بل نريد افاضة الخير عليه ع

مستكملا بغيره ع

والمعلم من المتعلم و النبي من الامة قلت الاحتراز بقولي من حيث هذا ساقط وذلك على تخلص
من هذا الايراد وامثاله فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان و الراعي من
حيث انسانيته هو اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا حراسته للغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة
وعلى هذا فقس الحال في المعلم المنسوب الى المتعلم و النبي المنسوب الى امته قال سوال يجوز ان تخصص
الارادة احد الطرفين لا لغرض بل لان من خاصيتها ان ترجح احد المثلين جواب لو اختارت الاخر ايضا
حصلت خاصيتها فالنسبة امكانية و المرجح الارادي دائر معه السؤال فان كان من خاصية الارادة المطلقة
تعيين هذا الطرف مثلا بعينه فكان كل ارادة بجميعها ذلك وليس كذا فلا بد لكل ارادة من داع مرجح اقول
لما حكم بان كل مريد ومختار لا بد وان يرجح احد طرفي المقدور بالنسبة اليه وبين ذلك بانه ان لم يترجح عنده
فنسبته اليه امكانية والممكن بدون المرجح لا يقع اورد هذا السؤال على ذلك الحكم وتقريره انه يجوز
ان تخصص الارادة احد الطرفين المتساويين بالوقوع دون الطرف الاخر من غير حصول اولوية لذلك
الطرف الواقع بالنسبة الى الفاعل بل لمجرد الارادة فان من خاصيتها ترجيح احد المثلين من غير حاجة الى
مرجح ومخصص و انما يكفي مؤنة ذلك التخصيص و الترجيح كونها ارادة فقط فان التخصيص المذكور
من لوازمها ولوازم الماهيات لا تعلل فسقط سؤال اللمية ولا يلزم ان يكون الفاعل بالقصد والارادة
مستكملا بفعله والجواب ان الترجيح من غير مرجح امر ممتنع في ذاته فيستحيل حصول ماهية
من شانها هذا الترجيح فالارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليها على السواء لا ترجح احد الجانبين
الا بمرجح وما ذكرتم من ان خاصيتها ترجيح احد المثلين فليس بشيء فانها لو اختارت الجانب الاخر
المساوي لهذا الجانب كانت الخاصية تحصل ايضا فلا تخرج نسبتها الى الجانبين بهذه الخاصية
لو كانت الخاصية حقة عن كونها نسبة امكانية تحوج الى مرجح و المرجح الارادي دائر معه السؤال
اي انه لا ترجح احد الطرفين الا باولوية عائدة الى الفاعل فان قيل ان الارادة تخصص احدهما من غير هذه
الاولوية قلنا ان تخصيص الارادة لذلك الواحد لا بد له من مرجح ولا بد وان يكون ذلك المرجح اولى بالفاعل
فلا يزال السؤال مع ذلك المرجح الارادي دائرا ثم ان المريد لا يريد اي شيء كان بل لا بد و ان يكون ارادته مضافة
الى شيء فتخصص به ولم يحصل تلك الارادة مضافة اليه الا لاجل الاولوية العائدة الى الفاعل فلا تحصل الارادة المخصصة
باحد الطرفين الا بعد المرجح فالمرجح متقدم على الارادة ونحن نعلم من انفسنا انا اذا علمنا او ظننا بان الفعل
الفلاني يشتمل على المصلحة الفلانية ترتب على هذا العلم او الظن ارادة ذلك الفعل بعينه فلم تكن الارادة
ارادة لا لشيء مخصص ثم خصصت نفسها بكونها ارادة لهذا الشيء المخصوص فان كان من ادعى ان الارادة

مخصصة لاحد طرفي المقدور لذاتها مراده ان من خاصية الارادة المطلقة وهي الارادة من حيث هي ارادة لا من حيث
هي هذه المعينة تعيين هذا الطرف مثلا بعينه دون الطرف الاخر من طرفي نقيض الشيء كالقيام و اللاقيام
لكان كل ارادة بجميعها ان يكون معينة لذلك الطرف و التالي باطل فالمقدم مثله فليست الارادة من حيث هي ارادة
مرجحة لاحد الجانبين المتساويين من غير مرجح بل لا بد لكل ارادة من داع مرجح احدهما وذلك الداعي هو كالعلم والظن
المذكورين و كالمجموع المرجح لارادة الاكل على ارادة تركه اذا لم يكن المجموع المذكور معارضا بامر اخر كالمرض المقتضي
للحمية او الصوم او عدم حضور الطعام الحلال وما يجري مجرى ذلك وبهذا يندفع ما تمسك به من جوز تخصيص الارادة على
برهان ان الواجب لذاته لا يفعل لغرض وغاية اللهم الا ان يعني بالغاية ما ينتهي اليه الفعل او اثرا ما يسمى
فعل الفاعل وليس لمن يعتقد هذا الحكم بانه خلق طبقات العين لاجل الابصار و الرجل للمشي مثلا
لان الاولوية في حصول منفعة الغير يعود اليه لا محالة كما علمت فيتوقف كماله على غيره وقد يتوهم انه
فعل ذلك لانه جواد ولا يلزم من ذلك استكماله بالغير ومن خطاه فان جوده ان لم يحصل الا بهذا الاشياء
ففعل ليحصل له الجود فانه ان لم يكن اولى به لم يجز ان يفعل لحصولها وان كانت اولى به فقد تعلق كماله بغيره
وان كان جوادا دون هذه فماذا اقتضى جوده ان يفعل شيئا لمصلحة شيء اخر على انه لزم الشيء
لا على مصلحته ثم لزم من لزومه ان يكون صالحا لمصالح الاخر فهذا ليس لعلة غائية بل هو انتهاء
الفعل الى مصلحة. وهذا غير منكر وان تصور ذلك الغرض او حصول وجود الشيء لاجله لزم ان مصلحة
الغير جعلته اي الواجب فاعلا للشيء وتلك المصلحة لا بد ان يكون اولى بالواجب الا لم يترجح
عنده وقوعها على لا وقوعها فيتوقف الاولى به على غيره واذا كان جوده امانع لحصول الغير
عنه و الغاية هي التي تجعله فاعلا فالغاية علة فاعليته و فاعليته علة جوده فالغاية
علة لجوده الذي هو اولى به فيتوقف كماله على الغير الذي هو الغاية وليس الجود هو الذي
حصل اولا ثم اقتضى حصول كذا لمصلحة كذا بل الجود فعله و اضافته الى حصول الفعل عنه بالغاية
التي هي علة للفاعلية فهي علة للجود وهي التي جعلته جوادا بالفعل فما صح ان الجود كان مبدأ للغاية
غير متوقف عليها بوجه من الوجوه ونحن اذا علمنا دارا فليس غايتنا من ذلك حصول صورة
الدار في مواد مخصوصة لها بل الغاية هي كمال او لذة للفاعل ولكان المعلول الاول لواجب الوجود
علته الغائية هي المعلول الثاني له لكون وجود الاول مؤديا الى وجود الثاني لكان كل ما بعد عن واجب الوجود
في مرتبة العلية و المعلولية فهو اشرف فان الغاية الاقصى لا تحصل الا بعد جميع ما يبتنى عليه حصولها فوجب
ان يكون عالم الكون و الفساد اشرف من السماويات و السماويات اشرف من العقول فلا تعلة غاية لواجب الوجود

في فعله ولكن ذاته ذات لا يحصل منها الا الشيء الاعلى اتم الوجوه كما عرفت من قاعدة الامكان الاشرف ومع
انه ليس له غاية هو غاية جميع الموجودات فانها بحسب كمالاتها الذاتية الاولية لا تزال طالبة لكمالاتها
الثواني فهي متشبهة بكمالاته بحسب ما يتصور في حقها ويكون لائقا بها ولكل نوع من انواع المفارقات عقولها
ونفوسها والجسمانيات اثيريها وعنصريها كمال وعشق لذلك الكمال ولا بد من حصول الشوق الى الكمال
اذا فقد عما يتصور وجوده منه اما ارادي ان كان لما له شعور واما طبيعي ان كان لما ليس له ذلك
وفي هذا الكتاب عدة مواضع معروفة تنبه منها انه لولا العشق والشوق اليه لما تكون كائن ولا احدث
حادث ولا تحرك متحرك ولا حصل في عالمنا هذا النظام البديع والتأليف اللطيف والترتيب العجيب
قال اللوح الثاني في الحركات السمائية واذ هي ارادية فلو كان غرضها شيئا واقعا ما طلبته بالحركة او مطلوبا
جزئيا دفعيا لوقفت ان نالته او قنطت ان كان مما لا ينال فلها مطلب كلي فيلزمها ارادة كلية موجبة لعلم كلي
دال على نفس ناطقة مبطلة للجمود من جحدها فيها وعلمت ان الارادة الجزئية مضبوطة بارادة كلية مما سلف ايضا
ومن طرق كل مطلبها بالارادة اما امر حيواني او عقلي والمطلب الحيواني جلب نافع حيواني او دفع ضار
واذ ليست بنمو ولا سكون وتنفسد فلا نمو لها ولا مضاد لها مزاحما لمكانها فلا جلب ولا انتقام
فلا شهوة ولا غضب فهو اذن امر كلي عقلي موجب لنفس ناطقة اقول ان هذا الكلام اشتمل على ثلاثة براهين
مثبتة للاجرام السمائية نفسا ناطقة محركة لها اما البرهان الاول فانه قد تبين ان الحركة الدورية للافلاك
ارادية فالمطلوب بتلك الحركة الارادية اما نفس تلك الحركة او غيرها لا جائز ان يكون هو نفسها لان الحركة
ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وهي وسيلة الى الغير لا تطلب لذاتها بل لغيرها
ولا لبعضها الجسم الفلكي ولا النفس المحركة له لذاتيهما لان الثاني لا يعني الغير الثابت كما مر
ولوضوح هذا لم يذكره في اللمحات فالمطلوب بتلك الحركة امر خارج عن الحركة ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الامر حاصلا او غير حاصل فان كان حاصلا فطلبه بالحركة هو تحصيل الحاصل وهو محال وهذا
هو المراد بقوله فلو كان غرضها شيئا واقعا ما طلبته بالحركة وان لم يكن حاصلا فلا بد وان يكون اما
جزئيا او كليا لكنه ليس بجزئي فهو اذن كلي واما حكمنا بانه غير جزئي لانه لو كان المطلوب بهذه الحركة لو كان
جزئيا لما كانت دائمة لكنها دائمة كما سيجيء فليس المطلوب بها جزئيا وبيان الشرطية ان الجزئي اذا وقع
فلا بد وان يكون الوقوع بنعم دفعة لما بينا ان كل الحوادث غير الحركة هي كذا وعليه نبه بقوله او مطلوبا
جزئيا دفعيا واذا كان كذا فهذا الجزئي ان وقع وقتا ما لزم وقوف الحركة لفرضنا اياه دفعي الوقوع
فلا يبقى الحركة مستمرة لكونه وصلها لم يستكمل ولو لم يقف الحركة والحالة هذه لكانت تحصيلا للحاصل وهو

لوقفت ان نالته اشارة الى هذا القسم وان لم يقع ابدا وكان المحرك لطلبه فهو طالب للمحال ولا بد ودوام
مثل هذا الطلب ابد الدهر اذ لا يتصور الياس عن حصوله اما هذا شأنه فيقف الحركة ايضا ولا تستمر
واليه اشار بقوله او قنطت ان كان مما لا ينال وهذه مقدمة حدسية وربما وقع التوقف
فيها لبعض الاشخاص واذا لزم وقوفها على التقديرين لم يكن دائمة فيصدق المتصلة المذكورة ولقائل
ان يقول لا نسلم انه اذا وقع الجزئي يقف الحركة بل جاز ان يتحرك طلبا لجزئي آخر وهلم جرا فلا يتم
هذه الا بابطال ذلك وربما امكنك ان تحل هذا من نفسك ان كنت مستحضرا للاصول السالفة الحجة
فتعين ان المطلوب بالحركة المذكورة هو امر كلي فيلزم للافلاك ارادة كلية موجبة لعلم كلي وقد علمت
في مباحث النفس من العلم الطبيعي ان العلم الكلي لا يكون الا لنفس ناطقة فللافلاك نفس ناطقة وهو
المطلوب من هذا البحث وقوله مبطلة للجمود من جحدها فيها تشير بذلك الى ان من الناس
من جحد النفس الناطقة ولكن لا مطلقا بل جحدها في الافلاك واعترف بها في الابدان الانسانية وجعل
المحرك للاجرام الفلكية نفوسا حيوانية منطبعة فيها غير مجردة في ذواتها عن المادة على حسب اعتقادهم
في النفوس المحركة لابدان الحيوانات غير الانسان البرهان الثاني هو قوله وعلمت ايضا
ان الارادة الجزئية مضبوطة بارادة كلية فيما سلف وهذا اشارة الى ما بيّنه من كون الارادة الكلية
لولاها ما وجب تجدد الارادات الجزئية التي ينبعث منها الحركات وهو في المورد الذي قبل هذا
في لوح ترتب المعلول على العلة والاشارة الى كيفية العلل التي وجب بها انتهاء ما لم يجب واذا
ثبت الارادة الكلية لزمت النفس الناطقة كما مر البرهان الثالث هو ان التحريك الارادي اما
ان يصدر عن تصور حسي او تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي فالداعي اليه اما جذب ملائم
او دفع منافٍ فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافي هو الداعي
الغضبي والاغراض الحيوانية لما هي حيوانية لا تخرج عن هذين ومن هذا يظهر المراد من قوله
مطلبها بالارادة اما امر حيواني او عقلي والمطلوب الحيواني جلب نافع حيواني او دفع ضار واذا
ثبت هذا فلا يجوز ان يكون مطلبها امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا او غضبيا لان الشهوة والغضب
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس واذ ليس الاجرام الافلاك
بنمو ولا سكون وتنفسد فلا نمو لها ولا مضاد لها مزاحما لمكانها فان النمو لا بد له من غذاء وتغذ يرجع
الى الكون والفساد وكل هذه يرجع الى الحركة المستقيمة على جوهر الفلك والمضاد المزاحم المنعة
للمكان ايضا لا يتصور من جهة الا بقبول الحركة المستقيمة وبانتفاء التغذي والنمو وصحة الانفصال بها
اي الافلاك

لوكان
ايضا

والانفصال عنها ينبغي لن يكون طلبها امرا شهوانيا وما سفاء المزاحم لها وتعزو اتصالها وفساد
صورها ينبغي ان يكون طلبها غضبيا فقوله فلاجلب تريد بذلك جلب الملائم الذي هو الداعي
الشهواني وقوله ولا انتقام تريد به الداعي الغضبي واذا انتفى الداعيان المذكوران صح قوله
فلا شهوة ولا غضب واذا كان مطلبها الارادي لا يخرج عن الحيواني والعقلي ولم يكن الحيواني لخروج
عن الشهواني والغضبي وكانا منتفيين عن الافلاك بما تقرر تعين ان يكون مطلبها بالارادة امرا
عقليا واذا كان عقليا فلا بد وان يكون كليا مستدعيا لادراك كلي بعضي لن يكون صادرا عن نفس
ناطقة كما سنو وهو المراد بقوله فهو اذن امر كلي عقلي موجب لنفس ناطقة ثبته يكون الامر كليا على
استدعائه للادراك الكلي بواسطته يحصل ما اردنا بيانه في هذا الموضع ويجب ان تعلم الذي؛
ان هذا لا يصلح برهانا على اثبات نفس ناطقة لكل فلك الا اذا ثبت امتناع الحركة المستقيمة
على كل واحد من الافلاك لان ذلك احد المقدمات المستعملة فيه وفي امتناعها على غير الفلك المحدد
نظر وقد نبهت عليه في المباحث الطبيعية قال وليس غرضها مظنونا من الثناء والمدح فان الحركات؛
عرفت انها واجبة الدوام فيبنى على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا وايضا هو الامكان
الاشرف وهذا العالم احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك لاجلها والحدس الصحيح ظ لاجلها
يحكم بهذا دون حاجة الى برهان محركها لمعشوق اما لنيل ذاته او للتشبه بصفة ذهبية وكان
على ما سبق من الوقفة او تشبه تجددي وهو متعين والمتشبه به ليس بجرم فلكي والا كانت
الحركات متفقة وليست وظن ان الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة ولا يستقيم فان الاوضاع
للجسم الكري متساوية من حيث اقتضاء الطبع والميل المستدير وليس المتشبه به نفسا فلكيا
والا تشابهت التحريكات ولا واحد والا انتقض فالمتشبه به ذوات عقلية هي بالفعل
من جميع الوجوه فتتشبه بها النفوس حتى لا يبقى شيء منها بالقوة اقول مقصوده هنا ان يبين ان غرض
الافلاك من حركاتها الدورية الدائمة هو التشبه بذوات مجردة بالكلية من العقول المفارقة في الخروج
ما بالقوة منها الى الفعل مثلت لعقولني طالب هذا المطلوب وتقرير هذا البيان ان غرض تحريك الافلاك
من التحريك المذكور اما ان يكون غرضا مظنونا كالثناء والمدح او لا يكون فان لم يكن فاما ان لاجل
ما تحت الافلاك او لا لاجل ما تحتها وما ليس لما تحتها فاما لامر غير معشوق للمتحرك او معشوق له
وذلك المعشوق اما ذات او صفة وعلى التقدير ما ان ينال او لا ينال فان لم ينل فاما ان لا ينال
ما يشبهه ايضا او ينال ما يشبهه ونيل الشبيه اما دفعة او لا دفعة واذا لم يكن دفعة فالمتشبه به

اما الواجب لذاته او غيره وذلك الغير اما جوهر او عرض وكل واحد منهما حيث لم يكن تحت الافلاك
ولا متعلقا بذلك فهو اما جرم فلكي او نفس فلكي او عقل مجرد او عرض متعلق باحد هذه الثلثة فان كان
عقلا فاما ان يكون واحدا او اكثر والاقسام كلها باطلة ما عدا القسم الاخير منها وهو المطلوب
فيحتاج الآن الى ابطال تتمة القسم لبعض القسم الذي هو الحق واذا تقرر هذا فالمصنف ابطل
كون غرضها مظنونا بوجهين احدهما قوله فان الحركات عرفت انها واجبة الدوام فيبنى على امر واجب
الدوام وليس المظنون كذا وثانيهما قوله وايضا هو الامكان الاشرف يريد ان تحريكها لا لغرض مظنون
هو الاشرف لها ومع ذلك يمكن فيجب لها على ما علمت وابطل كونها متحركة لاجل ما تحتها بقوله
وهذا العالم احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك لاجلها والحدس الصحيح يحكم بهذا لاجلها
دون حاجة الى برهان ويشير بهذا العالم الى عالم الكون والفساد وهو العالم العنصري فانه
قد بين في علم الهيئة انه ليس لمجموعه بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل ولا الى واحد من الافلاك
فضلا عن مجموعها والمراد بحقارته هذا وكونه خسيسا بالنسبة الى تلك الاجرام الشريفة السماوية
الآمنة من الفساد ومما يوجب الحدس بان حركتها ليست لاجل هذه العنصريات انه لو كان غرضها
نفع السافل لما اندرست الفضائل في الازمنة المتطاولة ولما انغرست الملل الكافرة والامم
الجاهلية ولما انبعثت الاعتقادات الفاسدة والامور الخارجة عن السياسات الواجبة ثم
ان نفعها للسافل لا بد وان يقع منه اولوية عائدة اليها وكيف يستكمل العلة بمعلولها ويخرج كمالها كما علمت؛
من القوة الى الفعل بما هو خرج منها اليه واما ابطال كون تحريكها لامر غير معشوق فلم يذكره في الكتاب
وبيانه ان من الظاهر ان كل محرك ارادي فهو انما يطلب المراد ويختار حصوله على لا حصوله وكل مطلوب
ومختار فهو محبوب ودوام الحركة يدل على فرط الطلب الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة
هي العشق فلا بد وان يكون التحريك الذي لها لاجل معشوق ومختار وبهذا يصح قوله محركها لمعشوق
واما ابطال ان ينال المعشوق فلانه ان كان ذاتا فنيلها لا يكون الا دفعة ولو كان كذا لكان اذا انيلت
وقفت الحركة وان كان صفة فلا يتصور نيلها بذاتها الا اذا انتقلت من محلها الى ذات العاشق الطالب
لها بالحركة وقد عرفت ان الانتقال على الاعراض محال فان لم ينتقل من بعضها ما يحصل ما عالمها في المنتقل
هي بل شبيهها فهو الذي نيل واما ابطال ان لا ينال المعشوق ولا ما شبهه فلانه لو كان كذلك
لكان المتحرك بالارادة حركة دائمة طالبا للمحال ولا يتصور ذلك في المريد بالارادة الكلية فضلا جوهر
بجوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية واما ابطال نيل شبيهه دفعة فلما يلزم من انقطاع الحركة

عند نيله وقوله وكان على ما سبق من الوقفة اشارة الى لزوم وقوف الحركة عن هذا القسم وعن قسم نيل المعشوق اذا كان ذاتا ولم يعرض لنيله اذا كان صفة لكون ذلك لا يتصور امكانه الا مع امكان اشتغال الاعراض الذي بين استحالته واما ابطال ان المتشبه به جرم فلكي معدول على بقوله والا كانت الحركات متفقة وليست ومعناه انه لو كان كل جرم فلكي يتشبه بجرم آخر فلكي للزم ان يكون حركات الافلاك كلها متفقة الجهة ولا يكون بعضها الى جهة مخالفة لها لكنها ليست متفقة في جهة الحركة فليس يتشبه بجرم فلكي فان قيل لا نسلم انه يلزم اتفاقها في جهات حركاتها على تقدير تشبه بعضها ببعض وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن طبع كل واحد منها مانعا عن موافقته في الجهة قلنا ان المصنف قد اشار الى هذا السؤال وجوابه بقوله وظن ان الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة ولا يستقيم فان الاوضاع للجرم الكري متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة والميل المستدير ويلزم الفاحص ان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكان الثقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وحدة كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ولا يجوز ان يكون نفوس الافلاك تقتضي طبعها ان تريد جهة معينة او وضعا معينا الا ان يكون لها غرض في الحركة يحصل بذلك فان الارادة تتبع الغرض لا ان الغرض يتبع الارادة فلا يختلف اذن جهات الحركة فيما نحن فيه الا باختلاف اغراض المتحرك او المحركات وبهذا بعينه يظهر ابطال ان يكون المتشبه به نفسا فلكيا واليه اشار بقوله وليس المتشبه به نفسا فلكيا والا تشابهت الحركات وتتضح من كونه ليس بجرم فلكي ولا نفس فلكي انه ليس بعرض فيهما ولم يصرح به في الكتاب واما ابطال كونه ليس هو الواجب لذاته ولا عقلا واحدا فقد اندرج في تحليله ولا شيء واحد والا اتفقت يريد بذلك اتفاق الحركات في جهاتها ايضا لان المطلوب متى كان واحدا كان الطلب المخالف واحدا وبما يعرف ما سبق فلم يبق من الاقسام الا ان يكون تشبه الافلاك بحركاتها الارادية الدائمة الدورية بعقول كثيرة او باعراض في تلك العقول واذا كان باعراضها فالتشبه بها ايضا فمالها من الاعراض فعلى كلا التقديرين فالتشبه لا يخرج عن كونه بعقول متكثرة وهو المطلوب وربما امكنك بعد لو توقفت على هذا ان ترد هذه الحجة الى وجه اخص من الذي قد قرر وقوله فالمتشبه به ذوات عقلية هي بالفعل من جميع الوجوه لانها لو لم تكن كذلك لكانت بالقوة من وجه ما ولامكن خروجها فيه الى الفعل

والبعض الى جهة

هذا هو الموعود بالتحقيق والله اعلم بالصواب في الوجوه

الا بواسطة حركات فلكية فيكون من الامور الداخلة تحت الحركات مستكملة بالاجرام الفلكية متعلقة بها فيكون نفوسا فلكية لا عقولا مجردة بالكلية هذا خلف فان فرضت عدم خروجها من ذلك الى الفعل لزم ان يكون فاقدة لبعض كمالاتها فقدا دائما مع امكانه لها والا لم يكن كمالا بالنسبة اليها وفاعلة الامكان الاشرف وقد عرفت انها منافية لذلك وقوله فتتشبهت بها النفوس حتى لا يبقى فيها بالقوة بحسب ان الفهم من ذلك ان النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات التي لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانه لو كان كذا لصارت عقلا مجردا بالكلية ولم يكن محركة للفلك فيبطل حركته وقد عرفت ان ذلك محال بل المراد منه انها تقصد بالتشبه المذكور لغرابة كمالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها دفعة بل على التدريج متقيسة من معشوقاتها العقلية المذكورة يتشبهها المذكور كمالات متوالية وكل نفس من هذه النفوس يتشعب عنها عاشا لان معشوقها العقلي حركته وتلك الحركة تعد لتحصيل كمال تشرق عليها فكل اشراق يتبعه حركة يستدعي لاشراق آخر هكذا من غير انقطاع ولا وقفة في حركاتها المعدة لتحصيل كمالاتها على التوالي قال والنفس اذا كانت في امر سعيها هيئات بدنية كالمناجي مع نفسه بامور عقلية يتحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه وجرم الفلك في جميع الاوضاع الا انما بالفعل لا الاوضاع اذ لو دامت على وضع واحد لدامت الباقيات على القوة المحضة ولا يمكنها الجمع معا بين الكل والقاصر عن استيفاء ذات يسعى في استيفاء نوعها فاخرجت الى الفعل بما امكنها من التعاقب الراشح للخير متعاقبا على السافل متواصل في قصدها التشبه بالعالي الدائم في بقاء نوع ما لم يدم ذاته بل بحده اقول لما بين ان حركة السما للتشبه بالمعقول ذكر هاهنا كيفية انبعاث الحركة عما ينال النفس الفلكية من التعقل وشبه ذلك بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيئات كالمناجي مع نفسه بامور عقلية يتحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا ما يوجد طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن متناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية والاشراقات تنفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات المناسبة وكما ان القوة الحاكمة في الانسان لا تتعطل عند امعان نفسه في الافكار بل تمثل منها من الصور ما يحاكي ما ادركته النفس بفكرها من الامور المعقولة نوعا من المحاكاة وتتبع ذلك انفعال بدنه من تلك الصور كذلك يجوز ان يعرض لجرم الفلك انفعال حسي تابع لانفعال يحصل في صورة تجري منه مجرى القوة الحاكمة فيما ينبعث ذلك عنها عما حصل لنفسه الناطقة من تصور الكمالات

شيء؟

منه؟

العقلية؟

المستفادة من مبادئها المفارقة من حصولها فيها بالفعل وجسم الفلك لا يمكن ان يعرض فيه
وانه لا استحالة الحكم المستقيمة عليه ولا في كيفياته وصورته النوعية والا لافتقر الى حركات
افلاك اخر فيكون كلامنا في تلك الافلاك الاخر الاخرى غيرها فلا يمكن ان يتغير الا وضعه فقط بالحكم
المستدير دون غيرها فهو في كل ما عدا الوضع بالفعل وفي الوضع محتاجا بالقوة واذا كان كذا
فكماله من حيث جسميته ان يخرج كل وضع فيه بالقوة الى الفعل وفي الحالة الواحدة لا يمكن ان يحصل
من الاوضاع الا على وضع واحد فلو دامت الافلاك على وضع واحد من اوضاعها لدامت الباقيات
من الاوضاع على القوة العدمية وهذا دليل على ان الافلاك لا ينفك الشيء عن كونها بالقوة في اوضاع
كثيرة هي ما عدا الوضع الحاصل لها في تلك الحال ولا يمكنها ان يجمع في الحالة الواحدة بين كل الاوضاع
الممكنة لها واذا لم يمكن استمرارها على وضع واحد لئلا يبقى ما عداه بالقوة ولا جمعها بين كل الاوضاع
معا فهي عاجزة عن استبقاء وضع لشخصه والعاجز عن استبقاء ذات بشخصها يسعى في استبقاء
نوعها بتعاقب اشخاص ذلك النوع فلهذا اخرجت الافلاك اوضاعها الى الفعل بما يمكن من
تعاقب اشخاصها وليس كل وضع لها يمكن خروجه الى الفعل اذ لو خرج كلها الى الفعل لما دام دورانها
على قطبين بل يتبين انه يمتنع سائر حركاتها عليهما اوضاع بالقوة ابدا ولو تحركت على قطبين لعرض
لزم عوق الحكم الدال على انها حركة واستئناف اخرى وذلك يستدعي وجود افلاك اخر
يحركها على الدوام وهي التي يحصل كلامنا فيها ولعل قوله بما امكنها اشارة الى هذا الذي
قررته من كون ليس كل وضع لها يخرج الى الفعل وبتمامه وقد ظن جماعة من اكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا
الى ان حركات الافلاك لمجرد تخريج الاوضاع من القوة الى الفعل لئلا يبقى في الفلك شيء بالقوة ويشنعوا
عليهم بان الواحد منا لو اخذ يسعى في زوايا الدار قائلا ان مقصودي ان يخرج اوضاعه التي بالقوة
الى الفعل لعد جاهلا مجنونا فكذا الفلك ولم يذهب الحكماء الى ان حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا
للكمالات اللائقة بها فمنها ما هو بحسب جسميته من حيث هو جسم وهو تخريج الاوضاع المذكورة لئلا
ليس فيه بالقوة غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه ولكن ذكر هو الاوضاع بل امر اخر كما علمت
وذلك الامر يلزمه الحكم المخصوصة لاوضاع الفلك بالتعاقب على الوجه الذي نبهت عليه وتعاقب
هذه الاوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي لان بحسب اختلاف اوضاع الاجرام النيرة
يختلف اثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الاثار من التحولات في عالم الكون والفساد
ما استخبر بحمله من العلم الطبيعي اذ لا سبيل لنا الى الاحاطة بتفصيله ونفع السافل لم يكن هو

جسمها ظ نفسها

المقصود الاول من حركات الافلاك كما بين وانما هو تابع ولازم والمتأصل في قصدها هو التشبه بالعالي
على الوجه المذكور في الكتاب وهو ظاهر مما مر **قال** وظن ان المتشبه به واحد ولكن جهة
الافلاك بين مطلبها ونفع السافل عند استواء الجهات كالشخص المتحير المخير لطريق ساواه غيره
لنفع محتاج ولم يعلم انه لو صح هذا لصح ان يقال ساوى الحكم السكون واختار به لنفع السافل فلما
لم يطلب بالاصل لتعاليها عليه لم يطلب تخصيص الجهة مع انه يجوز ان يكون لكل معشوق خاص والجميع
معشوق واحد وهو الاول فتشابهت الحركات في دوريتها لمطلب متشابه واختلفت في
الجهات لاختلاف معشوقات خاصة ونسبة كل عقل معشوق الى النفس الفلكية كنسبة العقل
الفعال الى نفوسنا والعقول لا تنال التروح من محض الوجود الحق الا بوسط علته وما ينال
الافلاك من اللذة الوافرة والانوار اللامعة من الافق الاعلى كثيرا ما يقع للمكاشفين من اهل المواجيد
وقد حكاها الحكيمان العظيمان المعلم الاول والالهي افلاطن عن نفسيهما وكذا من قبلهما وبعض الاسلاميين — الاول ظ
ايضا من الصوفية فالعقول بعدد الحركات وقد اخذ المتأخرون بعدد كليات الافلاك وكان
على رأي المعلم الاول بعدد حركات الكرات كلها كلية وجزئية وهو الامكان الاشرف وكانت اكثر
من خمسين اذ لكل كرة نوع كما ستعرف ولها حركة تخالف غيرها وهي مباينة الذات عن غيرها تستحق — حركة ظ
نفسا وحينئذ لا بد لها من عقل وقد لوحنا الى شيء من هذا في كتاب مؤنس الحكماء المسمى بالمشارع
والمطارحات **اقول** لما حكم بانه لا يجوز ان يكون الافلاك طالبة بحركاتها التشبه بشيء واحد
بل كل فلك تتشبه بغير ما تتشبه به الاخر محتجا بانه لو لم يكن الامر كذا لاتفقت حركاتها في
الجهة وهي مختلفة فيها اورد على ذلك هنا ايرادا ظن بعض الناس موافقه للواقع في نفس الامر
وهو ان المتشبه به واحد ولكن جهة الافلاك باختلاف جهات الحركات بين مطلبها
ونفع السافل لاستواء الجهات بالنسبة اليها وتحصيل غرضها بكل واحد منها وقد مثل حالها
في ذلك بحال الشخص المخير اذا اراد ان يمضي الى موضع لقضاء وطر وكان الى ذلك الموضع طريقان
متساويان بالنسبة الى مقصده واحد الطريقين مختص بايصال نفع الى مستحق دون الاخر فالحكم خيرته — مختار ظ
توجب ان يختار طريقا ساواه غيره من الطرق لاجل نفع شخص محتاج فكان مجرد النفع
المذكور هو المرجح لاحد الطريقين على الاخر وجوابه ان هذا الظان انما ذهب الى هذا
لكونه غفل او لم يعلم انه لو صح ان يطلب الفلك بجهة حركته نفع السافل لجاز ان يطلب باصل حركته
ذلك وكان يصح ان يقال ان حركته مساوية لسكونه وانما اختار الحكم على السكون لنفع السافل

فلما لم يجز ان يطلب الافلاك نفع ما تحتها باصل حركتها لتعاليها على ما تحتها كما عرفت لم يجز
ان يطلب ذلك بتخصيص جهة حركتها فسقط الايراد وقوله فالعقول بعدد الحركات وقد اخذ
المتاخرون بعدد كليات الافلاك فاعلم ان الذي يعتقده ارباب علم الهيئة هو تسعة افلاك
الفلك المحيط وفلك الثوابت وسبعة افلاك للكواكب السبع السيارات فهذه هي الافلاك الكلية (السبعة)
واما الافلاك الجزئية فهي التي تنفصل الكلية اليها كالممثل وفلك التدوير والخارج المركز
كما هو مشروح ومبين في الكتب المختصة بهذا الفن والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب
من خمسين مما فوقها واذا علمت هذا فمن اخذ عدد العقول بعدد الافلاك الكلية جعل كل فلك كل
كحيوان واحد له نفس واحدة وجعل الافلاك الجزئية كالاعضاء لذلك الحيوان ومن ذهب الى
هذا الراي لم يظهر له من العقول اكثر من تسعة وما ذكره بعد ذلك فهذا مع ما سلف ليس
معصوما منه واما ما احال به على كتاب بعوانيس الحقائق فلم ار ان اطول بتفسيره وكان
هذا الشرح لا يخلو عن شبهات والله عليم قال فصل وكل قوة في جسم هي متناهية اي يجب
ان يتناهى فعلها واعلم ان قوى الرامين يتفاوت بشدة او مدة او عدة وان استوى العرض من
يتفاوت بالاخر فالقوة في الجسم اللازم انقسامها بانقسام حاملها اذا فرض ان جزءها
يحرك كل الحامل مثلا وكلها كلها معا او ان القوتين في شيئين متساويين يحركانهما في مسافة
عن مبدا محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت والا فقوة الجزء على ما قوي عليه
الكل هذا محال والتفاوت اذا لم يقع في الوسط فانما يقع في الطرف فيسقط بحركات الجزء
متناهية ويزيد عليها بحركات الكل على نسبتها وما زاد على المتناهي بما يناسبه فهو متناه هذا
يحصل ما اردنا من القوى أقول هذا استيناف كلام اخر في اثبات العقول وحاصله ان حركات
الافلاك غير متناهية لما مر والقوى المتعلقة بالاجسام افلاكا كانت او غيرها يجب ان يكون ما يصدر
عنها من الافعال على سبيل البداية متناهيا وان جاز ان يكون على سبيل الوساطة غير متناه
فلا بد وان يكون القوى الفلكية مستمدة من العقول والمقصود ههنا بيان ان القوى الجسمانية
متناهية وقد قدم على ذلك مقدمتين المقدمة الاولى هي قوله وكل قوة في جسم هي متناهية اي يجب
ان يتناهى فعلها ويجب ان يفهم من كونها في جسم لا الحلول فيه بل التعلق به مطلقا فان النفوس الناطقة
داخلة في هذا الحكم وليست حالة في الجسم ويحتمل انه استعمل العقلية تجوزا او انه قصر الحكم في هذا
الموضع على القوى الحالة ليحكم بعد ذلك على غيرها وقيل تناهيها يتناهى فعلها لان النهاية واللانهاية

التي هي مقابلة لها مقابلة العدم للملكة لا مقابلة السلب للايجاب هما من خواص الكم لذاته ويلحقان كل ما له
او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فالقوى لما لم يكن كما بالذات فاذا قيل انها متناهية او غير متناهية
لم نقل ذلك بحسب ذواتها بل بحسب امور لغيرها متعلقة بها والمنوع من ذلك انها يحيث يصدر عنها
اعمال متناهية او غير متناهية المقدمة الثانية ان تفاوت اعمال القوة اما بحسب شدة او
مدة او عدة اما الذي بحسب الشدة كراميين يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
فالقوة التي زمان فعلها اقل اشد من القوى التي زمان فعلها اكثر والذي بحسب المدة كالرامين
اذا اختلفت ازمنة حركات سهامهم في الهواء فالتي زمانها اطول اقوى من التي زمانها اقصر والذي
بحسب العدة كما يختلف عدد رميهما فالتي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها
عدد اقل واقوى الراميين هي استوى مع الرامي الآخر في امرين من هذه الثلاثة فانه لا بد
وان يفاوته في الثالث منها فان ساواه في الشدة والمدة فاوته في العدة وان ساواه في
الشدة والعدة فاوته في المدة وان ساواه في المدة والعدة فاوته في الشدة ولو لم يفاوته
في الثالث للزم ان يساويه في الكل فلا يكون متفاوتا له البتة اذ لا رابع يقع به المفاوتة وهو
محال وذلك ظاهر واذ تقررت هاتان المقدمتان فاعلم ان القوة الجسمانية لما ان يكون حالة
في الجسم او لا يكون حالة فيه وعلى التقديرين يلزم تناهيها وقد ابتدا في الكتاب ببيان تخصيص
تناهي القوة الحالة فيه وتقرير البرهان على ذلك هو ان القوة اذا كانت حالة في الجسم يجب
ان تنقسم بانقسام حاملها كما عرفت فيكون في كل جزء من الجسم شيء منها فللقوة جزء ما يقع حصوله
مستقلا فلنفرض ان جزء القوة يحرك كل الجسم الحامل لها مثلا وان كل القوة يحرك كل ذلك الجسم
ايضا او نفرض ان القوة التي هي جزء والقوة التي هي كل حالان في جسمين متساويين يحركانهما في مسافة
عن مبدا محدود وانه استوى فعلاهما في الشدة والعدة وما يحتمل فيها وراء المدة فلا بد وان يظهر
بين القوتين تفاوت في المدة والا فقوة جزء القوة على ما قوي عليه كلها فلا يكون الجزء جزءا ولا
الكل كلا هذا خلف وهذا التفاوت في المدة اما ان يقع في الوسط او في الطرف لا جائز
ان يقع في الوسط لانا فرضنا المبدا معا مع عدم الاختلاف في شدة التحريك وضعفها فالتفاوت
انما يقع في الطرف فلو جاز ان يحرك كل القوة بحركات غير متناهية في المدة لكان بعضها ان يحرك بحركات
غير متناهية ايضا لزم ان لا يظهر التفاوت بينهما اصلا وقد بين انه لا بد من التفاوت وان جزء يحرك بحركات
متناهية فيجب ان يكون بحركات كل القوة تزيد عليها بنسبة ما زادت هي على القوة التي هي جزءها

فان فرضنا القوه التي هي الكل عشرة امثال القوه التي هي الجزء مثلا وجب ان يكون تحريكاتها ايضا
عشرة امثال تحريكاتها وعلى هذا فاس باقي النسب وما زاد على المتناهي بما يناسب كما سيطوف
التحريكات المتناهية الصادرة عن الجزء عشر امثالها فذلك لا محاله يكون متناهيا ايضا ويمكن
ان يختصر هذا البرهان بان القوه الحالة في الجسم لو حركت جسما من مبدا معين الى لا نهاية فالقوه
التي في نصف ذلك الجسم اما ان تقوى على تحريك ذلك الجسم بعينه او مثله على قدر تساوي القوس
فما عدا المبدا الى غير النهاية او لا تقوى فان قويت لزم مساواة الجزء للكل او الزيادة على غير المتناهي
في المبدا مع النقصان في المبدا وذلك محال وان لم تقو فتحريكها متناه ويحرك القوه التي في
النصف الاخر متناه ايضا فتحريك كل القوه متناه وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وهذا
مع اختصاره هو اوضح من التقرير الاول وانما اوردنا الاول لتصحيح الفاظ الكتاب وقوله
هذا يخص ما انطبع من القوى يشير الى ان هذا البرهان لا يتمشى الا في القوى الحالة في الاجسام
المنطبعة فيها المنقسمة بانقسامها واما القوى المجردة وهي النفوس الناطقة فالذي بعد هذا
هو برهان تناهي تحريكاتها قال طريق اخر عرشي ويعم جميع النفوس ان القوة الغير المتناهية
لو حركت جسما بكل قوتها مسافة وحركته اخرى متناهية فلزمانيهما بالضرورة نسبة وكذا لسرعتي
حركتيهما وبطوئهما فنسبة تاثير الغير المتناهي الى تاثير المتناهي اثره نسبة متناهي الى التاثير
المتناهية هذا خلف اقول لما بين وجوب تناهي حركات القوه الحالة في الجسم ذكر بعد ذلك محال
برهانا يدل على وجوب تناهي كل قوه جسمانية سواء كانت حالة في الجسم او لم تكن حالة فيه وهو معنى قوله حركات ؟
ويعم جميع النفوس اي المنطبعة كما يقال في النفس الحيوانية والغير المنطبعة كالنفس الناطقة وتقرير
هذا البرهان هو انا نفرض جسما واحدا حركته القوه الغير المتناهية لو جاز وجودها بكل قوتها
مسافة محدودة وحركته ايضا لذلك الجسم بعينه في تلك المسافة بعينها قوة اخرى متناهية فقطع ذلك
الجسم لتلك المسافة بكل واحدة من القوتين اما في زمان او لا في زمان والثاني ظاهر البطلان
فتعين انه لا بد وان يكون في زمان ولا شك ان قطع الجسم لها بالقوه الغير المتناهية في زمان اقصر
من الزمان الذي يقطعها بالقوة المتناهية والا لم يظهر التفاوت بين القوتين بالضرورة فيكون لكل واحد
من الزمانين نسبة الى الاخر ومن المعلوم ان نسبة احدى الحركتين الى الاخرى في السرعة والبطوء
كنسبة زماني الحركتين فالتي زمانها اقصر هي اسرع والتي زمانها اطول هي ابطا واذا كان نسبة القوه
الى القوه كنسبة الزمان الى الزمان وكانت نسبة الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه فنسبة القوه الى القوه

هي كذلك ايضا والا لكان نسبة تاثير ما تاثيره غير متناه الى تاثير ما تاثيره متناه نسبة ما تاثيره متناه
الى ما تاثيره متناه ايضا واستحالة ذلك معلومة بالبديهة واذا كان نسبة كل واحد من القوتين الى
الاخرى نسبة متناه الى المتناهي فالقوه التي فرضت غير متناهية هي متناهية وذلك هو المطلوب ولتوضيح
هذا البرهان بان يفرض الجسم قطع بالحركة عن قوه متناهية مسافة هي فرسخ في ساعة مثلا فقطعه
لتلك المسافة بقوه غير متناهية ان لم يكن في زمان فقد عرفت بطلانه وان كان في زمان فهو اقل من
الساعة لا محالة ولنفرضه عشرها فيكون النسبة احد الزمانين الى الاخر نسبة الواحد الى العشرة
كذلك نسبة احدى القوتين الى الاخرى لان تفاوت الزمان على حسب تفاوت القوه فكل واحد منهما متناهية
وفرضت احداهما غير متناهية هذا خلف وفي قوله بكل قوتها فائدة فان الذي يحرك بالارادة وله
تمييز قد لا يبلغ في تشديد التحرك محافظة على بقاء قوته كالانسان الذي يمسك عن بعض تاثير قوته حتى
يناسب القوه المتناهية وان كان شيئا في نفسها غير متناهية فلا يتم البرهان المذكور فلهذا احتاج
الى فرض ان يكون القوه الغير المتناهية تحركه بكل قوتها لا بعضها على وجه الامساك وترك الامعان في
الفعل كما مر والا لم يتمش ما قصد من البرهان واعلم ان هذا البرهان اذا قطع النظر عما سواه
فانه لا يفيد الا امتناع وجود قوتين جسمانيتين متناهية وغير متناهية اما لو ادعى مدع ان كل القوى
غير متناهية لم يكن هذا البرهان بمجرده مبطلا لدعواه والمصنف قد بين في هذا الكتاب وجود
قوى متناهية وباثباتها تبين منه استحالة وجود قوه جسمانية غير متناهية مطلقا وكذا اذا ضم
اليه ما قيل في الطريقة المستفادة من كتاب المقاومات المذكورة في اول الطبيعي لاثبات ان
الحكم العلكم اراديه قال وقد ذكر من طريق اخر وهو ان نفرض قوه تحرك جسما عن مبدا مفروض
حركات لا تتناهى ويتحرك بمثل تلك القوه اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدا ايضا ويأخذ مع تحريكاته
الاول بتلة وعدة فيتفاوت الامر بالضرورة والا استوت العدد على قليل الممانع وكثيره هذا
محال فكان التفاوت في الاخر على ما سبق اقول تقرير هذا الطريق ظاهر وهو مختص بالقوى
المباشرة لتحريك الاجسام بالقسر سواء كان تعلقها بالجسم تعلق الحلول او تعلقا اخر غيره واعلم ان
التفاوت في الحركات كما انه في الطبيعية بسبب الفواعل لا القوابل لعدم المعاوقة في الجسم الذي له
تلك الطبيعة ولكون الجسم من حيث هو جسم غير مقتض للتحريك ولا مانع منه بل كبيره وصغيره اذا فرضا
مجردين عن القوه التي تحلها كانا متساويين في قبول التحريك كذلك في القسرية انما هو بسبب القوابل
لا غير فلهذا فرض التحرك عن قوه واحدة ومن مبدا واحد جسمين احدهما اكبر واكثر ميلا والاخر اصغر

عن شدة الحركة لينصرف كمال القوة الى دوام التحريك فصاحب الكتاب لما كان برهانه هذا عاما لكل القوى لان من جملتها ارادة وتمييز يجوز منه معهما ان يمسك ؟

واقل ميلا ومن المعلوم ان المراد بذلك الميل هو الميل الممانع للقوة المحركة لا الموافق لها المساعد
قال سؤال للمنازع ان يقول القوة غير متناهية والممانعة الجرمية تتفاوت اذن نحو غير متناهية
وجودها وعدمها سوآء جواب صحيح ماقلت والحجة من كتب المتاخرين سؤال اما قيل ان النفس
التي لنا غير متناهية القوة جواب لا نطول فان البرهان هو المعتمد فاذا انتهى قوى النفوس
الفلكية التي هي اقوى منا فكيف حال قوانا وهي ايضا ناطقة انما قيل في الاقناعيات ان انفسنا
تقدر على الفعل الغير المتناهي فاذا علمت ان لها ذلك من العقل الفعال فهي القابل والقبول للاثار
الغير المتناهية والتاثير على سبيل التوسط في الجسم وقواه انما الممتنع هو التاثير الاستقلالي ثم لو كان يتصور؟
لانفسنا القوة الغير المتناهية ما منعها القوى الهيولانية عن عالمها وما انحصر تاثيرها في بدن واحد
وما انحبست في علائق الاجرام فاذا كانت الحركات غير متناهية والتاثير للمحرك متناه فلا بد ان يكون
المبدأ العقلي لا يزال يفيض منه الانوار والتشويقات على النفس الفلكية ممدا لها بالقوة الغير المتناهية
والنور والشوق والعشق الغير المتناهي فيضه منه عليها اقول حاصل السؤال الاول منع
من حكمه باستحالة استوآء القدر على قليل التمانع وكثيره الذي جعل لازما من عدم تفاوت الملء
في تحريك الجسم الكبير والصغير المفروضين ووجه المنع من ذلك هو ان القوة اذا كانت غير متناهية
لا تظهر عندها ممانعة الكبير الزائدة على ممانعة الصغير ولا تؤثر تلك الزيادة في تلك القوة والتي
اذا عظم جدا لا تؤثر فيه التفاوت ما بين صغير وصغير آخر فتفاوت الزيادة في ممانعة
احد الجسمين وجودها وعدمها متساويان بالنسبة الى القوة الغير المتناهية فلا يكون استوآء
القدر على قليل التمانع وكثيره والحالة هذه محالا فلا يتم الحجة على المطلوب الذي قصد اثباته
بها وصاحب الكتاب اعترف لصحة هذا السؤال وذكر ان الحجة التي وجه هذا عليها
من المتاخرين فانهم لما وجدوا ان البرهان المخصص للقوى المنطبعة لا يكفي في بيان ان قوى الفلك
متناهية ليبينوا به وجود العقل احتجوا بهذه الحجة ايضا على تناهي قواها وان لم يكن منطبعة
ليثبت وجود العقول الممدة لها بقوى غير متناهية واما السؤال الثاني وهو قوله اما قيل
ان النفس التي لنا غير متناهية القوة فاعلم ان المصنف لم ينقل من التلويحات ان لانفسنا قوة
غير متناهية ولم اجد ذلك فيها وقفت عليه من كتبه الفاضل غيره هو الذي ذكره في مباحث تجرد النفس ونقض
ما حكم به من وجوب تناهي القوى المتعلقة بالاجسام سوآء كانت منطبعة فيها او غير منطبعة وقد اجاب بانه
لا تعويل على ما نقل غير مستند الى برهان ولما دل البرهان على وجوب تناهي قوة النفس المجردة كان هو المعتمد عليه

فلا يكون القول المناقض لما اقتضاه معارضا له فلا يجوز ان يكون لانفسنا قوة لا تتناهى وقوله ما دام انتهى قوى
النفوس الفلكية التي هي اقوى من النفوس البشرية فلا يمكنه مع اعترافه بذلك الحكم بان قوى نفوس البشر غير متناهية
والا لزم ان يكون الاقوى اضعف هذا خلف وقوله وهي ايضا ناطقة يشير بذلك الى النفوس الفلكية فان الذين
كانوا قبل الرئيس ابي علي بن سينا اثبتوا للفلك نفسا ولم يتعرضوا لاثبات انها ناطقة فلو انا عرفنا انها ليست منطبعة
لجاز ان يكون نفسنا الناطقة اقوى منها فلا يلزم من انتهاء قوى نفس الفلك انتهاء قواها فنبه على ان نفس الفلك
ناطقة ايضا كنفوسنا لئلا يلزم من تناهي قوة نفس الفلك تناهي قوى انفسنا من طريق الاولى وقوله
انما قيل في الاقناعيات ان انفسنا تقدر على الفعل الغير المتناهي يريد بذلك انهم من جملة ما تجرد النفس
احتجوا بان نفس الانسان تقوى على افاعيل غير متناهية اذ الاصول الهندسية والحكمية والحكمة التي
للقوة النطقية ان تعقلها غير متناهية ولا شيء من القوة المنطبعة في الاجسام تقوى على الافاعيل التي لا تتناهى
فنفس الانسان غير منطبعة في الجسم بل مجردة وهذه الحجة اعترفوا انها من الاقناعيات الغير البرهانية
فاذا كان تركيبها تركيبا منتجا وكبراها صادقة فلو لم يكن الخلل في صغراها لكانت برهانا وليست
باعترافهم كذلك فدل انهم ما كانوا جازمين بالصغرى التي نوقضت بها وما ذكره بعد ذلك هو ظاهر المعنى
وما احتج به على تناهي قوى نفوسنا هو من الاحكام الحدسية واذا لم نؤيد بالحدس فلا يفيد وربما صح
اعتبار في النفوس الفلكية بوجه فان كمال النفس هو التجرد المطلق وان لا يكون مستاثرة في البدن
ولما انتهى من تقرير بيان ان المباشر للحركة يجب ان يكون متناهي القوة استنتج من ذلك ومن كون الحركات الفلكية
غير متناهية ان المبدأ العقلي المراد به ما يفيض على النفوس الفلكية ممدا لها بقوتها التي لا تتناهى ويفيض منه
ذلك الفيض ويؤثر تاثيرا غير متناه على سبيل الوساطة لا على سبيل المباشرة التي بين امتناعها وكل ما يحصل للنفس الفلكية
من النور والشوق والعشق انما يفيض عليها من العقل الممد لها وسياتي في هذا المعنى ما يفيد تحقيقا وايضاحا
قال نكتة غريبة هو ان الواهب الوجود لا يتصور من طريق آخر ان يحرك جسما مباشرة فان الجسم ما حركه
فيه الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حركه الواهب وحده بكل قوته فيمتنع حركة لا يتصور اسرع منها
وهو محال مع انه ذات لم يتغير فلم يكن علة لامر واحد المتغير اقول يعني من قبل ان المباشر للحركة لا يجوز ان يكون
عقلا محضا بل لا بد وان يكون نفسا اذا كانت الحركة ارادية ويريد بذلك ان الواهب لذاته لا يمكن ان يحرك على
سبيل المباشرة ايضا وفي هذه النكتة قد برهن على استحالة مباشرة الواهب للتحريك بدون غير ذلك البرهان
ولهذا ذكر انها من طريق آخر غير البرهان الاول هو ان واهب الوجود لو حرك جسما على سبيل المباشرة لوجبت حركة
لا يتصور وقوع ما هو اسرع منها والتالي محال فالمقدم مثله واما قلنا ان التالي محال لان الحركة

منا فكيف حال قوانا
معناه ان من اعترف
بانتهاء قوى النفوس
الفلكية التي هي اقوى

لا بد وان يكون في زمان وكل زمان منقسم فيكون قطع المتحرك للمسافة في نصف ذلك الزمان مثلا اسرع
من قطعه لها في كله فلا يكون قطعها في كله اسرع الحركات فيصح قوله فان الجسم ما من حركة نفرض الا
ويتصور اسرع منها وانما لم يقل ويقع اسرع منها بل ذكر انه لا يتصور ذلك لجواز ان لا يكون
قطع المسافة في اقل من ذلك الزمان ممكنا في نفس الامر وان كان متصورا وبيان الشرطية ان
سرعة الحركة بحسب شدة القوة فما لا يتصور اشد من قوته فلا يتصور اسرع من الحركة التي يباشرها
بكل تلك القوة وقد عرفت الفائدة من قوله بكل قوته البرهان الثاني هو الذي اشار اليه بقوله مع انه
ذات لم يتغير فلم يكن علة لامر واجب التغير ومعناه ان الواجب لذاته يمتنع عليه التغير فهو ثابت والحركة
لوجوب تغيرها ليست بثابتة والثابت لا يكون علة لغير ثابت وكل ذلك يستوي بيانه **قال** التلويح الثالث
في ترتيب الوجود والجسم مركب من الهيولى والصورة وجعل كل غير جعل الاخر فلا بد له من فاعل فيه
اثنينية وليس واجب الوجود كذا فلا يصدر عنه الجسم فاول الصادر منه تعالى جوهر عقلي يسميه بعض الحكماء
عقل الكل والعنصر الاول وهو اعظم ما يمكن واشرفه **اقول** ان هذا البرهان قد اضمر فيه مقدمات
كثيرة وتعرف مع علم الاضمار ان الصادر عن واجب الوجود لذاته بغير واسطة لا يجوز ان يكون اكثر من واحد
لما مر وذلك الواحد اما ان يكون جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون عرضا والا لكان العرض علة لما بعده
فيتقدم على الجوهر وهو محال فتعين انه جوهر وقد عرفت ان اقسامه خمسة الجسم والهيولى والصورة
على راي من جعلها جوهرا والنفس والعقل اما الجسم فلا يجوز ان يصدر منه بلا واسطة لما ذكر في الكتاب
وهو واضح غني عن التفسير والعائد من قوله وجعل كل غير جعل الاخر في جعلهما لو كان واحدا لكان
الجسم بسيطا في الخارج وان كان مركبا في الذهن فيصح ان يكون معلولا للواحد الحقيقي بلا واسطة
كالعقل عند من جعله مركبا من جنس هو الجوهر وفصل واما الهيولى فلا يصدر منه ايضا لاستحالة تقدمها
على الصورة وكذا الصورة لامتناع تقدمها على الهيولى وكذا النفس الانسانية حتى نفس لا يتقدم على
الجسم فتعين ان يكون اول صادر منه تعالى جوهرا عقليا وانما سمي عقل الكل لمعنيين احدهما انه عقل
لجملة العالم وثانيهما انه في المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذي يقال له جرم الكل وحركته
حركة الكل لان حركة الكل بحسب حركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن وانما سمي بالعنصر الاول
لان كل ما عداه من الممكنات فهو الاصل في وجوده لانه معلول له ومعلوله وهو اعظم ما يمكن واشرفه
يريد انه اعظم كل الموجودات الممكنة واشرفها وبرهان ذلك يعرف من قاعدة الامكان الاشرف
الدالة على ان الاقرب الى الواجب يجب ان يكون اشرف من الابعد منه فاذا لا اقرب من معلوله الاول اليه

فلا اشرف من جميع الممكنات منه ولفظه اعظم في هذا الموضع مستعارة وذلك ظاهر وهذا
اخر الطرق الدالة على وجود العقل في هذا الكتاب وفي سببه افتقار النفس الى ما يخرجها من القوة
الى الفعل وحاجة النفوس الى علة والامكان الاشرف واختلاف الحركات السماوية وبداية قوامها
وان الواحد لا يحصل به غير واحد اعلم انه لما ثبت ان الصادر عن الواجب هو العقل لم يجز ان يصدر
عنه شيء بغير واسطة لاستحالة صدور شيئين عنه معا فيظهر من ذلك امتناع ان يكون المحرك مباشرة وان يكون
وان يكون علة للنفوس بلا واسطة وكثير من المسائل المهمة **قال** واعلم ان الجسم لا يصدر عنه جسم
فان الحاوي لو كان علة للمحوي فمع وجوبه امكان المحوي اذ وجوبه بعد وجوبه ووجوده فيكون مع وجوده
امكان كون المحوي المقارن لا امكان لكونه مقارنه امكان الخلاء وقيل انه ممتنع بذاته هذا خلف
ولا يمكن ان يوجد المحوي الحاوي الذي هو اشرف منه واعظم ما يجب لا يوجد شيئا **سؤال** اذا
وضعت ان الحاوي والغير الجسم الذي هو علة المحوي المتقدم عليه معا وما مع القبل قبل فيلزم من تقدم
الحاوي علة الخلاء **جواب** ما مع القبل بالزمان ونحوه قبل اما ما مع القبل بالذات ليس قبلا بالذات
كما ان ما مع العلة ليس بعلة وليس هذا التقدم الا بالعلية **سؤال** الحاوي والمحوي كلاهما ممكنا فيمكن خلو
مكانيهما فيلزم الخلاء **جواب** اما العدم فليس بخلاء وانما يعرض الخلاء اذا وجد المحيط لا حشو له اذ الخلاء
ابعاد **اقول** ان كون الجسم يمتنع ان يكون علة لجسم مقدمة يحتاج اليها في بيان ترتيب الموجودات
ولو جاز ان يكون بعض الاجسام علة لبعض لكان اما ان يكون احد الجسمين حاويا للاخر او لا يكون فان كان
حاويا له فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس وقد ابتدا اولا ببيان امتناع علية الحاوي
للمحوي لانه اقرب الى الوهم من عكسه وتقريره ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان اذا نظرنا الى
حال المعلول الذي هو المحوي مع وجود العلة التي هي الحاوي وجدناها الامكان لان للعلة على
معلولها تقدما ذاتيا فيكون وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة وتشخصها فمع وجوب الحاوي
امكان المحوي اذ وجوب المحوي بعد وجوب الحاوي ووجوده وقد عرفت ان امكان الوجود مقارن
لامكان العدم فاذا كان مع وجود الحاوي امكان كون المحوي اعني وجوده فمع وجود الحاوي
امكان لا كون المحوي اعني عدمه لان امكان كونه وامكان لا كونه متقارنان واذا كان وجود الحاوي
مع لا كون المحوي يلزمه الخلاء فوجود الحاوي مع امكان لا كون المحوي يلزمه امكان الخلاء لا محالة
وهو معنى قوله مقارنه امكان الخلاء لان ضمير انما عائد الى وجود الحاوي فيلزم انه كلما كان
الحاوي علة للمحوي لكان ما دام الحاوي موجودا فالخلاء ممكن لكن المتصل التخمي الثاني كاذب فكذا

المتصلة التي هي المقدم وانما حكمنا بكذب التي هي التالي لانها لو صدقت لكان الخلاء ممكنا ضرورة
صدق مقدمها وهو وجود الحاوي لكن الخلاء ليس بممكن بل هو ممتنع لذاته كما بين في العلم الطبيعي
فليثبت المنفصلة التي جعلت ما صادقة ويلزم من ذلك حصول المطلوب وان اردت بيان
هذا الدليل ملخصا فاورده هكذا لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود المحوي بعد وجود الحاوي
بالذات فمع وجوب الحاوي امكان وجود المحوي المقارن لامكان عدمه ومع امكان عدمه مع وجود الحاوي
امكان الخلاء لكن الخلاء ممتنع فالعلية المذكورة ممتنعة وقد زيف هذه الطريقة في غير الملوحات بما خلاصته ان الممكن
لذاته قد يجب ويمتنع لغيره والممتنع لذاته لا يمكن لغيره فههنا وجود المحوي وعدمه مع وجود الحاوي وان كانا
ممكنين لذاتيهما فان الوجود واجب والعدم ممتنع ولكن بالغير وذلك الغير هو امتناع الخلاء ثم المحوي مع
نفي الحاوي ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا له فلو صحت الحجة للزم امكان الخلاء مطلقا
وهو محال واعلم انه قد بين المطلوب من وجه آخر لم يذكره في الملوحات وهو ان الحاوي لا يصح
حصول المحوي منه دون تعين هويته ولا يتعين الا بوضعه وحيزه وهما لا يتعينان الا بالمحيط فيحصل معلوله
قبل فاعليته وهو ممتنع هذا ما يتعلق بابطال علية الحاوي للمحوي واما ابطال علية الجسم المحوي للجسم الحاوي
فهو المراد بقوله ولا يمكن ان يوجد المحوي الحاوي الذي هو اشرف منه واعظم وعكس ذلك ان العلة ام وجودا
من المعلول والحاوي بسبب اشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثل المحوي وزيادة وجب ان يكون
اشرف من المحوي واقوى وقد عرفت مما مضى انه لا يجوز ان يكون الاخس الاضعف علة للاشرف
الاقوى وقوله فالجسم لا يوجد شيئا ما علم ان الذي معنى هو ابطال ان يوجد الحاوي المحوي
وبالعكس ولا يلزم من مجرد هذا ان لا يوجد جسم جسما كيف كان فضلا عن ان لا يوجد شيئا
اصلا لاحتمال ان يوجد جسما لغرض غير ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به فلا بد لتتميم
هذا الكلام من تقرير وهو انه اذا ثبت ان الحاوي والمحوي لا يجوز ان يكون احدهما علة للآخر
لزم ان لا يكون الجسم السماوي علة لجسم واذا لم يحصل بهذه المرتبة للسماوي الاشرف فاولى
ان لا يحصل للعنصري الاخس فيمتنع علية جسم لجسم مطلقا واذا لم يكن الجسم علة لجسم فلا يكون
علة للنفس ولا للعقل فانه اذا لم يكن علة للاخس فالاولى ان لا يكون علة للاشرف وقد عرفت ان
الهيولى هي مطلق الجسم وان الصورة عرض فظهر ان الجسم ليس بعلة لشيء من الجواهر واما الاعراض
فقد جوز فيما بعد عليته لبعضها فيجب ان يحمل كلامه على معنى انه لا يجوز ان يوجد الجسم شيئا وحده بنفسه
لتخرج الاعراض وينبغي نفي العلية لما عداها وانما نبه نفي التعقيب لاجل ان هذه المقدمات كلها

قد سلف بيانها من قاعدة الامكان الاشرف وغيرها الا ان عدم ايجاد الجسم ليس موجودا لنفسه
او مطلقا لازم من كون الجسم الحاوي والمحوي لا يوجد احدهما الآخر وربما امكن ان يتاول بتاويل اسهل من
هذا او يحمل ذلك على سهو وقع في النسخ ان استهجن هذا التاويل وغيره والله اعلم بالحقائق واما تقرير
السؤال الاول من السؤالين فهو انكم قد حصرتم فيما بعد ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي معلولا علة واحدة
فهما معا في مرتبة الوجود وعلة المحوي لا شك في تقدمها عليه فاذا كان الحاوي معها فهو مع الذي هو متقدم
على المحوي وكل ما هو مع المتقدم يجب ان يكون متقدما ايضا فالحاوي يجب تقدمه على المحوي ويلزم من ذلك
ان يكون الخلاء ممكنا لذاته بمثل ما مر والجواب عن ذلك وكذا السؤال الآخر وجوابه مع وضوحه غنية
عن التقرير ومن سماع القبل بالزمان ونحوه اراد بنحو الزمان ما يقع فيه ما في اقسام التقدم او بعضها كالشرف
والمكان وغيرهما **قال** والنفس ايضا ليست بعلة للجسم فانها ان اوجدت بغير توسط جسمها فليست
نفس بل هي عقل وموجد الجوهر كيف يحتبس عن التجرد المحض لعلاقة عرضية وبتوسط الجسم يلزم ما قلنا
من امكان الخلاء **اقول** هذه مقدمة اخرى يفتقر اليها في بيان ترتيب الوجود وتقريره ان النفس
لو اوجدت جسما لكان ايجادها له اما بغير واسطة جسم او بواسطة جسم والقسمان باطلان
فايجادها للجسم باطل اما الاول فلان ايجادها بغير واسطة الجسم يدل على استغنائها في فاعليتها
عنه وكل مجرد يستغني في فاعليته عن الجسم فهو عقل فالنفس لو صدر منها جسم لكان صدوره منها
لا من حيث هي نفس بل من حيث هي عقل والتقدير خلافه ثم لو كان للنفس مرتبة ايجاد الجسم الذي هو جوهر
لما كانت تحتبس عن التجرد بالكلية عن المادة بسبب العلاقة العرضية بينها وبين جسمها فاحتباسها
عن ذلك دليل على انها ليس لها مرتبة ايجاد الجسم واما الثاني فهو ان يوجد الجسم بواسطة
جسم آخر فلانه يلزم من ذلك امكان الخلاء بدليل ان المحوي لا يكون علة للحاوي لما مر ولا احد الجسمين
المتباينين للآخر بالبيان السابق فلم يبق الا ان يكون الحاوي علة للمحوي وهو يوجب امكان الخلاء على
الوجه الذي عرفته وعرفت الكلام عليه وابطال علية الحاوي للمحوي بغيره **قال** طريق آخر الهيولى
لا فعل لها فانهم في ذاتها جهة قبول وفعل الصور دون الهيولى لا يستقل بل يحصر ايا بما غايتها معها علاقة
وضعية فلا بد من توسط الهيولى والجسم اذا لم يوجد اصلا فلا علاقة وضعية بين الصورة وبينه ولا
واسطة للهيولى ولا نسبة الى ما ليس بالعام تعدد **اقول** هذا طريق عام في بيان ان الجسم لا يكون علة
لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر او مباينا له وتقريره انه لو جاز علية جسم لجسم لكان الجسم الذي
هو العلة اما ان يفعل بمادته او بصورته او بهما والاقسام الثلاثة باطلة فالمقدم باطل اما الاول وهو ان يفعل بالمادة

فلانها قابلة للصورة فلو كانت فاعلة للجسم لكانت الجهة التي باعتبارها هي قابلة غير الجهة التي باعتبارها
يكون فاعله فيلزم في ذاتها جهتان احداهما للقبول والاخرى للفعل فلا يكون الهيولى على هذا التقدير بسيط
وقد ثبت بساطتها هذا خلف وربما عورض هذا بالنفس فانها مع بساطتها تقبل عما فوقها وتفعل فيما
دونها وندفع هذه المعارضة بان النفس انما قبلت وفعلت بحسب احوال تعرض لها من خارج لا بسبب
اثنينية في ذاتها ولو عرض للهيولى ذلك لما كانت موجدة بمجردها بل بمشاركة الصورة اذ لا يعني
بالصورة الا ذلك العارض الذي به الفعل من حيث هو كذلك ومما يدل على ان الهيولى لا يجوز ان تفعل
الا بالصورة هو ان الفاعل لا يفعل الا وهو متشخص والهيولى لا تتشخص ولا توجد بالفعل الا اذا قارنتها
الصورة مع قطع النظر عن مقارنة الصورة اياها لا يمكن ان تكون فاعلة وهذا الوجه لم يذكره الشيخ
واما الثاني وهو ان يفعل الجسم بمجرد الصورة فيدل على بطلانه ان الصورة لا توجد لها بنفسها
بل وجودها في المادة واما الثالث وهو ان يفعل بالمادة والصورة معا لا بمجرد واحدة منهما فهذا
يعني ان الصورة يكون فاعلة بتوسط المادة لا استحالة ان يكون للمادة من حيث هي مادة فعل حتى كانت المادة
واسطة حقيقية حتى يكون الصورة علة المادة والمادة علة الجسم فالصورة علة العلة وهذا يرجع الى ان المادة
تعلق من حيث هي وان كان بتوسط المادة بمعنى ان بها تصل الصورة الى الشيء فتؤثر فيه فهذا حق
لا محالة ان الصورة لا تؤثر الا بعلاقة وضعية بينها وبين ما تؤثر فيه حتى يكون الصورة مرة ههنا فتؤثر
فيما يلاقيها او يقابلها ومرة هناك فتؤثر فيما تلاقيه او تجاوره او تقابله هناك وهذا لسمى شيئا
يكون ههنا او هناك حتى يؤثر الجسم فيه ولاجل ذلك لم يكن الشمس يضيء بها اي شيء كان ولا النار يسخن لها
اي جسم اتفق فلا يفعل الجسم الا المشاركة من الوضع واذا كان الجسم المعدوم الوضع بين الصورة
وبينه فلا يجوز ان يكون وجوده منها بواسطة المادة واذا عرفت هذا فالمصنف لم يذكر الشرطية
لوضوحها وقوله الهيولى لا فعل لها فيلزم في ذاتها جهتان قبول وفعل اشارة الى ابطال القسم الاول
من اقسام التالي وقوله والصور دون الهيولى لا تفعل اشارة الى ابطال القسم الثاني من اقسامه
وما بعد ذلك الى قوله ولا نسبة الى ما ليس اشارة الى ابطال القسم الثالث وقوله بل العلل
تعد يريد ان الاجسام وان لم تكن علة موجدة للجسم ولا الاحد جزئيه بالدليل الذي مر فانها تجعل المادة
في بعض الاحيان معدة لقبول صورة يفيض عليها من واهب الصور كالنار الجاعلة مادة ما جاورها
بتسخينها اياه مستعدا لقبول الصورة النارية من واهبها وتعد ايضا لقبول اعراض كالشمس المعدة
لما يقابلها لقبول السخونة من المبدا المفارق ولذا سمي السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة والصلابة ايضا

يبقى كثير من الاعراض موجودا بعد انعدام ما يظن انه علة موجدة له واعلم ان المصنف قد استدل في عدم البدنيات
على امتناع علية جسم لجسم بوجهين احدهما انه قد وجد اشرف الكواكب واعظمها اصغر فلكا من كثير
مما فوقه كالشمس والمريخ والمشتري وزحل كما دل علم الهيئة ولو كان الاعلى منها علة للاسفل لما صح ان يكون
الشمس اعظم جرما واتم نورانية مما فوقها وكذا فوق الاجسام الفلكية من وجوه مختلفة دل على عدم علية بعضها
لبعض وكذا التغالب الموجود في الاجسام العنصرية وكون كل منها مستعليا الى الباقي بحسب عليته كيفياتها
وثانيهما ان النفس الناطقة التي لنا اذا كانت مع كونها جوهرا مجردا حيا تقصر عن ايجاد الجسم فكيف
لا يقصر الجسم الذي هو جوهر ميت عن ايجاد جسم وهذان الوجهان يفتقران الى معاضدة حدس وربما
امكنك ان تستبصر بان الجسم لو افاد وجود جسم لكان هيولى الجسم الذي هو العلة متقدمة على
هيولى الجسم المعلول وهيولى كل واحد منهما مشاركة في النوع لهيولى الاخر لا بمعنى الهيولانية عليهما
بالتشكيك ليجوز بينهما العلية والمعلولية بطريق الكمال والنقص بل بالتواطؤ فلا يقع بينهما علية ولو وقعت
لزم تقدم هيولى المعلول على حصة العلة فتقدم المعلول على العلة وذلك محال قال والجسم والنفس
يجوز ان يكونا علة لعرض ما فان اللازم لماهية امر ما فاذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلة خارجة والا لامكن
فان رفع وهما فاذا جاز ان يكون علة لعرض ما فبينت جواز العلية بلى الامور التي هي كالمقدار وما ذكرنا لا يرجح
بالجسمية ولا يستوي فيها لها علل من خارج كالعقول وما المحصول لدرجات نوع واحد لا يوجد بعضها بعضا
لعدم الاولوية بحسب الماهية فالعقول ليست من نوع واحد وايضا لو اتفقت انواعها لاتفقت اثارها
من الافلاك فان النوع الواحد لا يلزمه المختلفات المتقابلة والافلاك ما اختلفت امكنتها وحركاتها الا
وهي مختلفة الطبائع وكلها بالنسبة الى العالم العنصري طبيعة خامسة وايضا لو كانت الافلاك من نوع وامكن
الانقسام على النوع فيمكن على الشخص فيتحد وليس كذا ولو انها من نوع واحد لاتصل بعضها ببعض وليس كذا
وايضا لو كانت العقول والافلاك من نوع واحد لكان الامتياز بالعوارض وقبل الاتفاقات والحركات
لا اولوية للبعض دون بعض اذ الطبيعة النوعية مستوية في استحقاق اشخاصها بحسبها لما يكون من العوارض
اقول ان هذا الكلام يشتمل على بيان ان الجسم والنفس يصح ان يكونا علة لعرض وان العقول
مختلفة بالنوع اي نوع كل واحد منهما في شخص وان الافلاك كذلك ايضا وقوله فان اللازم لماهية امر ما
فاذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلة خارجة والا امكن ان رفع وهما حاصله ان لازم الماهية لو زال احتمال
اذا كانت ممتنعة الرفع عن تلك الماهية كالزوايا المذكورة فليس يجوز ان يعلل بعلة خارجة اي بسبب فاعل خارج
عن الماهية الملحوقة اذ لو كان بفاعل خارج لكان مع قطع النظر عن ذلك الفاعل يمكن اللحوق واللالحوق للماهية

واذا امكن عدم الحوقه بها امكن ان يرفع في الوهم عنها فكان يصح تصور مثلث دون زوايا ه الثلث والمقدار
خلاف ذلك وقوله فاذا جاز ان يكون علة لعرض ما سيحوز العلم سرمدان كما جاز علم ما به
الجسم لعرض فيها الازم لها كوجوب زوايا المثلث لمجموع اضلاعه فلذلك يجوز عقلا ان يحصل من بعض
الاجسام اذا وجد ما مثل اثر واجب بذلك الجسم وذلك القابل ولا شك ان النفس يصدر عنها تحريكات
توجب وجودها باعتبار ارادات جازمة وشرائط وقوله بلى الامور التي هي كالمقدار وما ذكر
مما لا مرجح بالجسمية ولا تستوي فيها لها علل من خارج كالعقول سريد بالمقدار لا مطلق المقدار بل المقدار
المختص فان المختص هو الذي لا مرجح بالجسم ولا تستوي في افراده لاختلاف العام في حصصات المقادير
وان اشتركت في المقدار العام وكذا حال جميع ما ذكر في العلم الطبيعي وبين ان الجسم لا مرجحه ويختلف
في افراده وما يتميز به اختلافها العقول بالنوع واختلاف الافلاك عنها ان صاحبوا انما يمشي لو لم يجز
اختلافها بالكمال والنقص وان جوزناه جعلنا الاختلاف به اختلافا بالنوع ووجه ذلك لا يخفى
عليك بعد علمك بما سلف من الاصول ويحص بيانه لاختلاف نوع الافلاك بحث اخر مستفاد
من بعض كتب المصنف وهو ان الاستدلال باختلاف حركاتها على اختلاف حقائقها ينافي اعترافه
بان ذلك لاختلاف معشوقاتها واذا كانت الحركات لاغراض مختلفة لا يلزم من ذلك اختلاف نوع المحركات
فان النوع الواحد لا يمتنع ان يختلف اغراضه والطبيعة الخامسة هي معنى مشترك بين جميع الافلاك بعض
اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الامكنة والباقي من فوائد الفاظ
الكتاب هو ظاهر عند من اتقن المباحث السالفة فيه قال فصل واذا لا يصدر من الحق الاول
الا واحد فان استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا تنتهي الى الجسم ابدا ولا يوجد ولكنه
قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد وايضا لا يصدر الافلاك كلها عن عقل واحد لانه قد
علمت ان لكل معشوقا اخر فليس الا ان المعلول الاول له امكان من نفسه ووجوب بالاول وتعقل
لاعتبارين وذاته قالوا فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته الى الحق الاول يقتضي امرا اشرف وهو عقل
اخر وبتعقله لامكانه من نفسه امرا اخر هو جرم الفلك الاقصى اذ الامكان اخس الجهات يناسب
المادة وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك له بالشوق اليه ثم من الثاني بالتثليث ايضا
عقل وفلك الثوابت ونفسه ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا الى ان تتم الافلاك التسعة
والعقل العاشر باعتبار تعقل امكانه يحصل منه الهيولى المشتركة الى العناصر وباعتبار تعقل ماهيته
صورها وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدا نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام

السماوية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية لاشتراك العنصريات في مادة واحدة الموجبة لذلك
الاشتراك في الحكم استعداد ؟ هذه الى شيء واحد وما فيه او حركاتها امرا او انواع الصور
وهذا العاشر لكثرة المعاونات والموجبات للاستعدادات المختلفة تكثر فيضه والفاعل بجهة
واحدة يجوز ان يفعل مختلفات لاختلاف القوابل واعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات
المختلفة الالوان والعقل لا يتغير اصلا اذ يتسلسل تغيره الى ان ينتهي الى تغير واجب الوجود لانه ليس
من عالم الحركات بل يحصل منه ما يحصل للعوائد المختلفة الاستعداد بالحركات السماوية اقول
هذا هو الكلام في كيفية ترتيب وجود الممكنات عن الباري جل جلاله وتقريره ان الصادر الاول منه تعالى
لا يجوز ان يكون الكثير بل واحد لما مر فلا يخلو اما ان يصدر عن كل واحد واحد من غير ان يوجد
عن شيء من المعلولات اثنان ولا واحد فيه تركيب خارجي او لا يكون الامر بهذه المثابة فان كان الاول
لزم ان لا يوجد الجسم البتة لانه مركب وليس احد جزئيه علة تامة للاخر واللازم باطل لمشاهدتنا
لوجود الاجسام فالملزوم وهو ان يستمر كون الصادر عن كل واحد واحدا باطل ايضا ويدل
على بطلانه ايضا وجه اخر غير مذكور في الكتاب وهو ان ذلك لو كان صحيحا لما وجد موجودان الا
في سلسلة العلية والمعلولية وليس الامر كذلك فان الطبائع الاربع لا ترتيب فيها ولا ترتيب بين الانسان
والفرس ولا بين النخل والكرم وبين السواد والبياض وغير ذلك مما يتعذر احصاؤه وان كان
الثاني فلا بد ان يصدر عن واحد من المعلولات اكثر من واحد وهذا الواحد الذي صدر عنه
الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من جميع الجهات والا لم يكن مصدرا للكثرة كما عرفت فلا بد فيه
من اعتبار كثرة ايضا وهو المراد بقوله فلا بد من وقوع كثرة في واحد وهذه الكثرة فيه اما
كلها من ذاته او كلها من علته البسيط او بعضها من ذاته وبعضها من علته لكن ليس كلها من ذاته
والا لم يكن معلولا ولا كلها من علته والا لصدر عن الواحد البسيط من غير واسطة ولا بعدد
اعتبارات اكثر من واحد بعض لكن البعض من ذاته والبعض من علته ولذا ثبت هذا فاما
ان يوجد عن كل عقل عقل كذلك حتى ينتهي العقول ثم يبتدي وجود الافلاك بنفوسها
واجرامها او لا يكون الترتيب كذلك والاول يقتضي ان يكون الافلاك باسرها مع النفوس صادرة
كلها عن العقل الاخير لامتناع ان يوجد الجسم جسما او نفسا وكذا النفس ولانه قد ثبت ان لكل فلك
معشوقا من العقول غير العقل المعشوق لغيره ولولا تعلقه به بمعلوليته لما كان عشقه له اولى
من عشقه لعقل غيره وهذا الوجه الاخير هو المذكور في الكتاب واليه اشار بقوله اذ علمت

الا كل حشو فقط اذ فقد بان من هذه الجملة وجوب ان يصدر عن عقل عقل وفلك لاجل كثرة في
العقل الذي هو علة لهما بعضها من علته وبعضها من ذاته فيجب ان ننظر الآن انه كيف يمكن ذلك وما هو
الامر الذي من العلة والامر الذي من الذات وانه بأي الاعتبارين يصدر عنه العقل وبأيهما
يصدر عنه الفلك وان الامر الذي صدر عنه الفلك كيف انقسم الى اعتبارات حتى وجد
عن بعضها نفسه وعن بعضها جرمه وما هو الاعتبار المناسب لهذا والاعتبار المناسب لذاك
وكيف انتهى الامر الى وجود عالم الكون والفساد وما فيه من التغيرات وما يتعلق به من النفوس
فهذه مباحث ستة انكلم في كل واحد منها ليتضح بذلك ما في الكتاب ويظهر كيفية ترتب الاسباب
والمسببات وكيفية ارتقائها الى واحد هو مسبب الاسباب جل وعلا وكل ذلك على طريق
الاجمال لتعذر الاحاطة به على الوجه التفصيلي البحث الاول في انه كيف يمكن ان يكون في ماهية
العقل الصادر عن الواحد الحقيقي كثرة بعضها من علته وبعضها من ذاته والوجه في ذلك ان المبدا
الاول يجب ان يكون ماهية معلوله مغايرة له ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا ماهية
فههنا امران معقولان ما صدر عن الاول وهو المسمى بالوجود والهوية اللازمة لذلك الوجود وهي
التي تسمى بالماهية وهذه تتبع الوجود من جهة ان المبدا لو لم يفعل شيئا لما كانت اصلا ويتبعها
الوجود في العقل لكونه صفة لها ويقاس الماهية وحدها الى الوجود يعقل الامكان ويقاسها
مع النظر الى المبدا يعقل الوجوب بالغير وبما انه من كون وجود المعلول لذاته ان يكون عاقلا لذاته
واذا اعتبر ذلك مع المبدا لزم ان يكون عاقلا له ويعقل امكانه ووجوبه ايضا البحث الثاني في الامر
الذي للمعلول من علته والامر الذي له من ذاته اما الذي من ذات المعلول فهو ماهيته وامكانه
ووجوده ويعقله لذاته والاولان منهما مما من حيث كونه بالقوة والاخران مما من حيث كونه بالفعل
واما الذي للمعلول مستفادا من علته فهو وجوبه ويعقله لمبدئه ومع هذه الكثرة فالمعلول الاول
بالحقيقة ليس الا شيئا واحدا بسيطا في الخارج هو العقل وهو ساو لهذه الامور في الاذهان فقط
والمراد هو الذي اختار ههنا معنى قوله فليس الا ان المعلول الاول له امكان من نفسه ووجوب
بالاول ويعقل الاعتبارين وذاته ولفظة الذات متضمنة للماهية والوجود فيكون مجموع ما اشار اليه
من الاعتبارات التي للمعلول الاول ثمانية الماهية والوجود والامكان والوجوب وتعقل الامكان وتعقل
الوجوب وتعقل الماهية وتعقل الوجود البحث الثالث في ان الذي صدر عنه العقل والفلك هل صدر
عنه العقل بالاعتبار الذي له من مبدئه والفلك بالاعتبار الذي له من ذاته او بالعكس من هذا

الحق في ذلك انه اذا استند معلولان احدهما اشرف من الآخر الى علة كذلك ايضا وجب ان ينسب المعلول
الاشرف الى العلة الاشرف والمعلول الاخس الى العلة الاخس وقد يحقق هذا من قاعدة الامكان
الاشرف ولا شك ان العقل اكمل واشرف من الفلك وما للمعلول من علته اشرف مما له من ذاته فاذا سببا
الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كان صدور العقل عنه باعتبار ما له من العلة
وصدور الفلك عنه باعتبار ما له من ذاته البحث الرابع في ان الامر الذي للمعلول من ذاته كيف انقسم
الى اعتبارات حتى وجد عن بعضها جرم الفلك وعن بعضها نفسه وهذا قد عرفته من اثناء البحثين
الاولين تبعا لهما فلا حاجة الى اعادته البحث الخامس في ان الاعتبارات التي للمعلول من ذاته ما هو
الانسب منها لان يكون علة لجرم الفلك والانسب لان يكون علة للنفس المحركة له وهذا ايضا يرجع
الى قاعدة الامكان الاشرف ولا شك ان الامكان وتعقله هو اخس الجهات لانه للمعلول من حيث هو بالقوة لا من
حيث هو بالفعل فيجب ان ينسب اليه اخس المعلولين وهو جرم الفلك الذي هو هيولى لصورته
النوعية وقد عرفت ان الهيولى باعتبارها تكون الجسم بالقوة لا بالفعل وهذا اوجه مناسبة لصدور جرم
الفلك معلولا بالاعتبار المتعلق بالامكان وادراكه كذا ما لا انسب الى ان يكون باعتباره يصدر
النفس الفلكية هو ما لعلة الفلك من ذاته وهو له من حيث هو بالفعل وذلك هو الوجود وتعقل
الذات وهذه الابحاث الثلاثة بها تبين معنى ما ذكره من قوله قالوا فليعقله لوجوب وجوده الى
قوله وهكذا الى ان تتم الافلاك التسعة ولقائل ان يحكي انهم قالوا ذلك ولم ينسبه الى نفسه لان هذه
احكام غير مجزوم بصحتها فانا لا نجزم بان العقل الاول علة للفلك الاعلى ولا بان العقول هي التي علل
الافلاك المتوالية على حسب توالبها ولا بان الافلاك هي التسعة المذكورة ولا ان بهذه الاعتبارات لا غير
باعيانها حصل ما حصل عن العقل ولا ان العلة لكل فلك كلي بما فيه من الافلاك والكواكب وغيرها
هو عقل واحد باعتبارات ولا ان المتعلق بالفلك الكلي هو نفس واحدة ولا ان فلك الثوابت
من العقل الثاني وفلك زحل من العقل الثالث وان العقل العاشر هو المفيض لعالم الكون والفساد
بل المجزوم به ان العقول مستمرة باستمرار الافلاك وانها ليست اقل عددا منها وان العقل
الذي يصدر منه شيئان فصاعدا باعتبار واحد وكان تعاقب هذه الاشياء التي لم يقع لنا الجزم بها
انما قصد ان يجعلها مثالا وانموذجا وتمهيدا لكيفية صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم
والقطع وعدم الاحتمال لما يغايرها واشار بالتثليث الى صدور العقل وجرم الفلك
ونفسه عن عقل واحد بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرها البحث السادس في كيفية وجود عالم الكون والفساد

وما يحصل فيه من المعدات وما يتعلق ببعض الكائنات التي فيه من النفوس والخواص والكيفيات
واليه اشار بما ذكره من قوله والعقل العاشر الى تمام بل يحصل منه ما يحصل للعوامل المختلفة
الاستعداد بالحركات السمائية وقد عرفت ان كون العقل العاشر هو الذي يحصل منه ذلك
بالاعتبارات المذكورة على الوجه المذكور غير متيقن بل الاشبه انه انما ذكر على سبيل التمثيل
كما مر والتعرض هو الافتقار الى معاونة حركات الاجرام السماوية في حدوث ما يحدث عن
العلل الثابتة اذ لا يتحصل وجود عنها الا امر حادث او امور حادثة كما علمت وان الاستعدادات
العوايد مدخلا في ذلك وان العقول لا يجوز عليها التغير كما بين في الكتاب وهذه جملة افتقارها
نوع تفصيل وان كان اكثره قد سبق مفرقا في الطبيعيات وغيرها فاول ما يجب ان نعلمه ان الاجسام
وما يتعلق بها من النفوس من حيث هي نفوس لها ينبغي ان لا يجوز ان يكون موجدة للجسم ولا النفس
وجب ان يكون الاجسام الاسطقسية من معلولات العقول ايضا ولم يجز ان يكون الاجسام
السماوية ولا نفوسها علة لها ولاجل ان الاسطقسات كائنة فاسدة يجب ان لا يكون ما هو عقل
محض وحده سببا لوجودها بل لا بد وان يكون ما يقبل نوعا من الحركة والتغير مُعيِّنًا
في وجودها وليس ذلك الا الاجسام السماوية كما علمت ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة
من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة من جهة كان الانسب ان يكون
اشتراك مادتها يؤثر فيه اشتراك في الاجرام السماوية واختلاف صورها يؤثر فيه اختلاف في
تلك الاجرام ولا شك في اشتراك الافلاك في الطبيعة الخامسة المقتضية للحركة المستديرة فيناسب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة ما يؤثر في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ لتهيؤها للصور
المختلفة وليس الحكم بذلك جازما انما هو من طريق الاولى والانسب لما ان الامور الكثيرة المشتركة
في النوع او الجنس لا يكون بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة وانما تعيّنها غيرها فلا يوجد
اذن هذا الواحد عنها الا بارتباط بواحد يعيدها الى شيء واحد والعقل هو الذي يعطي منه
بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل فالمادة اصل وجودها من العقل وكونها بحيث تقبل
التغير والحركة من الاجرام السماوية وتخصص المادة بصورة دون اخرى لا يكون من العقل
بل لا بد من سبب آخر ولا يكون في اول الامر الا الاجسام الفلكية اذ لم تستفد بعد المواد بسبب
اختلاف نسبها اليها استعدادات مختلفة فاذا استعدت قبلت الصورة من المفارق ويجوز

ان يكون الاستعداد ايضا لبعضها من بعض كما يلاقي النار الهواء فيفيده استعدادا لقبول الصورة النارية
فيفيض عليه من الجوهر العقلي ولو كانت المادة على تهيئتها العام لتشابهت نسبتها الى الصور
فلا بد من استعداد خاص بعد العام وذلك الاستعداد الخاص هو الذي به يترجح صلاحية
قبول احدى الصورتين على الخصوص فيكون القوة على وجود الشيء وعدمه بالسواء والاستعداد
للترجيح وحده بان يصير احدى القوتين اولى من الاخرى كما ان مادة الهواء قابلة للصورة النارية
والمائية بالسواء ولكن غلبة البرد تجعلها لقبول الصورة المائية اولى فينقلب ماء فتقبل الصورة المائية
من المفارق عند استعداده الاستعداد من سبب التبرد فمن هذا الوجه يكون وجود الاجسام القابلة
للكون والفساد ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر كائنات كثيرة فمنها حوادث الجو من البخار والدخان
والشهب وغير ذلك مما ذكر في العلم الطبيعي ويكون منها ايضا المعادن والنبات والحيوان وسبب اختلاط
العناصر وامتزاجها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من الاجسام السماوية مستفيدة الاستعداد
منها لبعض الصور من واهب الصور فللجواهر المعدنية مزاج خاص يعد لقبول صورها وللنبات مزاج اخر
اتم وللحيوان مزاج اتم مما للنبات ويختلف امزجة هذه الكائنات ايضا بحسب اختلاف انواعها
واصنافها واشخاصها واتم هذه الامتزاجات مزاج نوع الانسان الذي به استعد لقبول الصورة
الانسانية وسبب هذه الاستعدادات الحركات السماوية والارضية واشتباكها وسبب صورها
والنفوس المتعلقة بها هو الجوهر المفارق ولا تزال السمائيات مفيدة للاستعدادات والمفارق مفيدا
للصور والنفوس حتى يتم بها دوام وجود العالم السفلي فهذا سبب حدوث هذه الحوادث والحادث
الاول هو منفعل عن حركات السماويات فلهذا لو كانت السماويات او شيء منها حادثا لاحتاج الى
افلاك اخرى متحركة على الدوام حركة دورية فيكون هي التي كلامنا فيها فالسماويات ثابتة دائمة على حالة
واحدة في ذواتها واعراضها القارة لكن تحصل بحركاتها المختلفة اختلاف اضافات لها كالتثليث
والتربيع والتسديس والمقارنة والمقابلة واصناف من الاختلافات في مطارح شعاعاتها و
امتزاجات يقع بينها ليس في قوة البشر استقصاء جميعها وبتلك حصلت الاستعدادات المختلفة
فيها المسماة هنا ما يخير فائضا على الكل من المبدأ الاول بواسطة العقول والفيض عام والمبادي
العالية لا تبخل بالافادة وانما لا يحصل بعض الكمالات لقصور في القابل لا من جهتها ولا امكن ان يكون العالم اتم
مما هو عليه كما علمت ولو ان المادة التي بها خلق الذباب قبلت صورة اكمل من صورة الذباب مثلا
لفاضت تلك الصورة من واهبها اذ لا بخل هناك ولا منع والعقول فياضة بالطبع كما يفيض النور

من الشمس على الهواء والارض والمرآة والماء مختلف اثره حتى انه يظهر في الهواء ويظهر على الارض من غير انعكاس
شعاع وينطبع في المرآة والماء وينعكس الاشراق لا لتفاوت حال من الشمس بل لاختلاف استعداد المواد
ولولا ان الذباب خير من مادته لو تركت بغير صورة الذبابية لما وجد والعقول لو صح عليها التغير مع انه
لا علاقة لها بالاجسام ولا هي داخلة تحت الحركات لوجب ان لا يكون لتغيرها سبب لا يتغير عليها الفاعلية
ويعود الكلام في سبب تغيرها متسلسلا حتى يؤدي الى تغير واهب الوجود لذاته وذلك محال فالعقل لا يمكن
ان يحصل منه ما لم يكن حاصلا الا لاجل القوابل المختلفة الاستعداد وليس اختلاف الاستعداد الا بسبب
الحركات السماوية وهذا تحقيقه من اصول بعد ما ذكر وتقريرها وتمهيدها واعلم انه يمكن
بيان ان الصور النوعية من قبيل الاعراض وان الجسم ليس محض الجوهر وانه يجوز ان يوصف الجسم وكذا
النفس عرضا فالحكم بعد هذا بان الصور صادرة من العقل غير موثوق به الا بدليل منفصل لاحتمال
صدورها من النفس الفلكية او الجسم الفلكي او غيرهما واما الصور الكائنة المحدثة وهي النفوس
الناطقة فلابد وان يكون صادرة عن العقل وكذا الجسم المطلق الذي هو مشترك بين العناصر
ومعاونة الاجرام الفلكية في ذلك قد عرفت على اى وجه هي قال سؤال فلم لا يصدر عن واهب
الوجود كذا جواب اما ما يعرض عند اقتضاء جميع الوجود لا امكان لفرض حركة واستعداد
مادة فلا يصدر عنه الا واحد ويكون ازليا ولا يوجب التغير اذ ليس مما يتغير حينئذ الا الفاعل
وبعد هذا الترتيب ان حصل عنه شيء اخر في المواد ينقسم فعله الى ما من شانه ان يكون في المادة
والى ما من شانه ان لا يكون وهو المعلول الاول ويتكثر تعالى عن ذلك علوا اذا اثر في المادة ومعلولاته
من العقول اما دامت وجدت العقول والنفوس والاجرام الفلكية فصار معلول معلوله اشرف
اشرف من معلوله بلا واسطة هذا محال اقول تقرير هذا السؤال هو انه اذا جاز صدور المتغير
عن الثابت والحادث عن الدائم بسبب اختلاف استعداد القوابل ومعاونة حركات السماويات
فلم اسندتم حوادث هذا العالم السفلي الى العقل ولم تسندوها الى واهب الوجود للدائم بحيث
يكون هو المبدأ لها بشرط الاستعداد في المواد القابلة الذي هو من موجبات الحركات الفلكية ومن لواحقها فاجاب
عنه من وجهين تقريرهما انه لو جاز صدور الحوادث عنه في المواد لكان اما بعد ترتيب العقول والافلاك
على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر او لا بعد ترتيبها والقسمان باطلان فمقدم الشرطية باطل
اما كون صدور الحوادث المادية عنه لا بعد ترتيب العقول والافلاك فيدل على بطلانه ان
فرض حركة واستعداد مادة لا يمكن الا والعقول والافلاك قد فرض حصولها لان الحركة والاستعداد

حاصلان من حركة الافلاك والافلاك حاصلة من العقول ولولا التشبه بها لما كانت نفوس الافلاك
محركة لها وكل ما حصل من شيء هو بعده في مرتبة الوجود بعدية بالذات ولا يمكن فرض ما هو بعد
الا بعد ما هو قبل وهذا هو معنى قوله عند اقتضاء جميع الوجود لا امكان لفرض حركة واستعداد
مادة والوجه في ذلك ان عند هذا الاقتضاء لا يكون العقول والافلاك بعد من وجودها
فلا يمكن فرض ما يفتقر اليها عند فرض عدمها واما قوله فلا يصدر عنه الا واحد ويكون ازليا
ولا يوجب التغير اذ ليس مما يتغير حينئذ الا الفاعل يريد ان عند الاقتضاء المذكور الذي
صدور الحوادث المادية اما اولا فلانها كثيرة ومعلوله الاول لا يكون الا واحدا واما ثانيا فلان
لوجودها ابتداء زمانيا وذلك المعلول الواحد الذي لم يكن الا ازليا لما بيان الذي ذكره واما
كون هذه الحوادث تصدر عنه بعد ترتيب العقول والافلاك فالذي يدل على امتناعه هو قوله
ينقسم فعله الى ما من شانه ان يكون في المادة والى ما من شانه ان لا يكون وهو المعلول الاول
ويتكثر تعالى عن ذلك واما الوجه الثاني من الجواب فهو انه قد ثبت فيما مضى ان من العقول ما يجب
به عقل ونفس وجسم سماوي ومن المعلوم ان العقل المعلول لعقل اخر اشرف من الحوادث التي
في المواد وكذا النفس والجسم السماوي فلو كان الواحد لذاته مؤثرا في شيء من المواد بغير واسطة
لكان معلول معلوله وهو العقول والنفوس والاجرام الفلكية اشرف مما فرض انه معلوله بلا واسطة
وهو ما اثر في المادة وبطلان ذلك معلوم من قاعدة الامكان الاشرف والفاظ الكتاب في تقرير
هذا الوجه ظاهرة غنية عن البيان قال سؤال كيف فعل العقل بتوسط الامكان وقلتم
الامكان لا يزيد في الاعيان على ذات الممكن وايضا لو حصل منه للامكان شيء فكان كل ممكن كذا
حتى الاجسام ثم الامكان عدمي كيف يفعل بوسطه جواب اهملت في السؤالين الاولين قولنا
ان العقل بتوسط ما لعقل من امكانه يفعل شيئا والامكان في العقل زائد واذا فعل شيء بخصوصه
بتوسط امر شيئا لا يلزم ان يشاركه غيره في تلك الخصوصية فيه والعقل للامكان ليس بعدمي والعدمي
قد يقال لما يدخل في مفهومه العدم كالسكون وعلى ما لا يتصور بقاؤه كالحركة والصفة وحدها
موضوعها ما عساه بها يوجب لا استحقاق وجوده كالامكان وعلى ما ليس له الا جهة القبول والقوة
ولا نحو بالفعل الا امور زائدة عليه من الصور وغيرها كالهيولى وبغير هذا الاعتبار مما قيل
وليس هذا العدمي هو المعدوم ههنا اعتبارات لا تخل بما نحن فيه اقول ان هذا السؤال يشتمل
على اسولة ثلاثة احدها ان الامكان قد بين في القسطاس وغيره انه لا يزيد في الاعيان على ذات الممكن

الذي هو امكانه وذكرتم في مرتب الوجود ان العقل بتوسط الامكان يصدر عنه جرم الفلك فحق المعلوم
ان ما لا مزيد على ذات الشي الواحد في الاعيان فلا يحصل للذات به كثرة يصح بسببها ان يصدر عنه
شي لولاها لما صدر فكيف تلتم ان العقل يفعل شيا بتوسط الامكان مع اعترافكم بان الامكان لا مزيد
في الاعيان على ذات الممكن فلا يكون زايدا على ذات العقل ليفعل بوسطه وثانيهما ان الممكنات باسرها متساويه
في الطبيعه الامكانيه كما سبق وحكم الشي حكم مثله فلو اقتضى امكان العقل ان يكون مصدرا لشي لاقتضى
امكان كل ممكن ان يكون مصدرا لذلك الشي وكان يكون كل ممكن يقتضي ذلك لامكانه وكان يلزم ان الاجسام
يكون علة لما كان العقل علة له بتوسط الامكان واذا كان بتوسط امكانه موجبا لوجود
جرم الفلك فالجسم ايضا يجب ان يكون موجبا له فيكون الجسم موجبا للجسم وقد منعتم من ذلك
وثالثها ان الامكان امر عدمي والعدمي لا يجوز ان يكون متوسطا في فعل شي موجود وقلتم ان
العقل يوجد جرم الفلك بتوسط هذا خلف والجواب عن السوالين الاولين انا ما ادعينا
ان العقل يفعل بتوسط الامكان شيا بل الذي قلنا انه يفعل بتوسط تعقله لامكانه ومن بين
الامكان وتعقل الامكان فرق وعلى هذا لا يلزم السوال الاول لان الامكان وان لم يكن زايدا
على الماهيه الا ان تعقل الامكان زايد عليها ولا السوال الثاني لان الاجسام لا تعقل امكانها
فلا توجب تعقل الامكان شيا فان قيل تعقل الامكان متساو بالنسبه الى الممكنات المتعقله
لامكانها والنفس متعقلة له فكان يجب ان يصدر عنها ما يصدر عن العقل بتوسط تعقله لامكانه
قلنا هذا يندفع بوجه اخر يختص بالثاني من السوالين دون اولهما ذكره بعد جوابه المشترك وذلك
الوجه هو قوله واذا فعل شي لخصوصه بتوسط امر شيا لا يلزم ان يشاركه غيره في تلك الخصوصية فيه
وتحقيق ذلك انا لم نقل ان امكان العقل وتعقل امكانه هو الذي اوجب وجود جرم الفلك وغيره
بل حكمنا بان العقل لخصوصية ذاته باعتبار تعقله لامكانه يوجب ذلك وعلى هذا فلا يلزم ان الجسم
او النفس يفعل ما فعله العقل بتوسط تعقل الامكان وانما كان يلزم ذلك في النفس لو ان تعقل
الامكان علة تامة في وجود الشي اما اذا كان شرطا هو جزء العلة التامة فلا لان المجموع
الذي هو العقل وتعقله لامكانه غير المجموع الذي هو النفس وتعقلها لامكانها وجزء احد المجموعين
وهو تعقل الامكان وان كان مساويا من حيث هو هذا المفهوم لتعقل الامكان الذي هو جزء من المجموع الاخر
فليس احد المجموعين مساويا للاخر فلا يلزم ان يكون معلول احدهما معلول الاخر وكذا كل مجموعين بهذه
المشابهة فالشي الذي ذكر انه يفعل لخصوصيته هو كالعقل والامر الذي يفعل بتوسطه كتعقل الامكان

الذي هو

وعليه تلك الخصوصية كالجسم والنفس والشي المفعول الذي لا يلزم ان يشاركهما فيه كجرم الفلك واما
جواب السوال الثالث فهو المراد بما ذكره من قوله والتعقل للامكان ليس بعدمي الى اخر الكلام
وتحقيقه انا لا نسلم ان الامكان عدمي بمعنى انه معدوم مطلقا بل له وجود في العقل عند تعقله
وتعقله الذي هو وجوده العقلي هو الذي حكمنا او جوزنا ان العقل يفعل بتوسطه والمناقض
عليه انه عدمي بمعنى اخر لا يخل بجواز ان يكون العقل بتوسطه فاعلا فهذه مغالطة منشاها اشتراك
الاسم ولفظة العدمي تطلق على عدة معان غير المعدوم من جملتها الامكان وقد ذكر منها
في هذا الموضع اربعة الاول ما يدخل في مفهومه العدم ويمثل عليه بالسكون لان السكون عدم الحركة
عما من شانه ان يكون متحركا فمفهومه في الذهن مشعور بالعدم وغيره والثلث الباقيه كلامه
فيها ظاهر عند من وقف على ما سلف ومراده بكون الصفه التي هي كالامكان وجودية انها وجودية
في الذهن دون الخارج كما عرفت قال واذا انثنى الوجود فقد انفتح باب التكثر ولو لم يكن الا
ذاتا ما اذ يجوز ان يحصل من الاعداد عنها يحصل مجموعها وكذا في النزول اقول يريد ان
وجود الواجب لذاته ومعلوله الاول كافيان في فتح باب تكثر الموجودات المتكافئة في الوجود وغير المتكافئة في الوجود
من غير حاجة الى كثرة اعتبارات في العقل الاول بل لو لم يكن الا ذاتان فقط دون هذه الاعتبارات
لجاز مع ذلك صدور هذه الكثرة عنهما وكذا مع قطع النظر عن الاعتبارات والوجه فيه ان الواجب جاز
ان يصدر عنه بتوسط معلوله الاول ثان ويصدر عن المعلول الاول وحده معلول ثالث فيكون في
اول مراتب المعلولات شي واحد وفي ثانيها شيان وان جوزنا ان يصدر عن المعلول الاول
بالنظر الى الغير شي صار في المرتبة الثانيه من الوجود ثلثة اشيا او اكثر العلم فيها ولا باخرتم من الجائز
ان يصدر عن الواجب بتوسط المعلول الثاني وحده شي وبتوسط الثالث وحده اخر وبتوسط الثاني
والثالث معا شي ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني رابع وبتوسطه مع الثالث خامس ومع الثاني
والثالث سادس وعن المعلول الاول بتوسط الثاني سابع وبتوسط الثالث ثامن وبتوسط الثاني والثالث
معا تاسع وعن المعلول الثاني وحده عاشر وعن الثالث وحده حادي عشر وعن المعلول الثاني والثالث معا
ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثه المراتب ومع تجويز ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شي
واعتبار الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد يصير ما في هذه المرتبه اضعافا مضاعفة
واذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة وافرة جدا في مرتبة واحدة ولا تزال الكثرة المتكافئة
تزداد كلما اخذت المراتب في النزول فهكذا يتصور صدور الاشياء الكثيره في مرتبة واحدة

عن مبدإ واحد

مع قطع النظر عن كل اعتبار ماخوذ في العقل الاول وغيره ومن ههنا يستبين لك ان صاحب الكتاب
لم يجزم بان الصادر عن العقول انما هو لاجل الاعتبارات المذكورة **قال** فصل ولا يحصل
الهيولى بعد ان لم يكن اذ لا بد للحادث من استعداد قابل اذ سبق ان الفاعل لا يغني وهو الامكان
الذي اشار اليه المعلم الاول وانما يتقدم على الحادث لا غير كما سبق والهيولى لا قابل لها فلا يحصل
حادثة **اقول** يعني هذا ان الهيولى لا قابل لها ولا شيء من الحادث لا قابل له فالهيولى
ليست بحادثة وقد علم في الكتاب ذكر الكبرى على الصغرى ونبه على صدق الصغرى بما قدم
بيانه وقوله وهو الامكان الذي اشار اليه المعلم الاول لم يقصد بالامكان الذي يتقدم على الحادث
الا هذا الاستعداد لا الامكان اللازم للماهيات كما ظن **قال** ويحصل عن هذا العقل الاخير
المواليد كلها وصور العناصر والمواليد والنفوس الارضية والنفس الناطقة وعند الناطقة
وقف ترتيب العقليات وابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف فالعقل ثم النفس الفلكية ثم الاجرام
السماوية ثم الهيولى المشتركة وهي الاخس ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف
من الاعتدال المزاجي والنفس النباتية ثم الحيوانية ثم النفس الناطقة ومنها القوة الهيولانية وهلم جرا
الى العقل المستفاد والنفس القدسية وكان النزول باعتبار حيثية وجوبها وامكانها حصل لها
وجه الى القدس والعروج الى الحس الاشرف فالاشرف والاخس فالاخس **اقول** حكمه بان الاشياء
التي ذكرها صادرة عن العقل الاخير غير متيقن بل جاز صدور ذلك عن بعض العقول المتوسطة او بعضها
عن عقل او عقول من المتوسطات وبعضها من العقل الاخير وبالجملة فان الحكم بصدورها عن العقل
الذي هو اخر العقول لا بد له من برهان ولم يذكره وفي الحكم بصدور صور العناصر وصور المواليد
عن العقل لا عن النفوس الفلكية والاجرام السماوية نظر قد نبهت عليه ولا شك انه ذكر ذلك اتباعا
للمشهور لا مع الجزم وقد يمكن ان يتاول كلامه في العقل الاخير ولهذا رايت ترك التعرض له و
المواليد وصور العناصر قد عرفتها وصور المواليد هي الصور الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وقد عرفتها في العلم الطبيعي والنفوس الارضية هي النفوس المنطبعة من الحيوان بخلاف
النفوس الناطقة وقوله وعند الناطقة وقف ترتيب العقليات يريد ان النفس الناطقة هي
ادون مراتب المجردات المجردة عن المواد لافتقارها الى الاستكمال بواسطة البدن واما المبدا
والمعاد الذي ذكره في ترتيب المجردات فتقريره ان للبدء مراتب وللعود اعني التوجه الى الكمال
بعد التوجه عنه مراتب فاما مراتب البدء فهي اربعة اولها مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير

تكرر صح

صح الصغرى وهو عائد الى الاستعداد وقوله لا غير يريد ان المعلم الاول صح

بما لا يخلو من نوع تعسف صح

الناطقة م

وثانيها مرتبة النفوس السماوية من النفس او النفوس التي للفلك الاعلى الى النفس او النفوس التي للفلك الادنى
على ما عرفت من الاختلاف في انه هل لكل فلك جرمي وكوكب نفس مستقلة او للفلك الكلي نفس واحدة لا غير
وثالثها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى الصور العنصرية ورابعها مرتبة الهيولانيات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة للعناصر واما مراتب العود فهي خمسة الاول منها مرتبة الاجسام
البسيطة النوعية من الفلك الاعلى الى الارض والثاني مرتبة صور المواليد المركبة الحادثة بعد تركيبها
كصور المعادن وغيرها والثالث مرتبة النفوس النباتية والرابع مرتبة النفوس الحيوانية والخامس
مرتبة النفوس الناطقة الانسانية وادون مراتبها هي العقل الهيولاني واوسطها هي العقل بالملكة
والعقل بالفعل واعلاها هي العقل المستفاد والنفس القدسية فالوجود اذا ابتدا من عند
البارئ تبارك وتعالى لا يزال كل تال منه ادون مرتبة من الذي قبله كذلك حتى ينحط الى المادة
القابلة للصور فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج في الارتقاء بما يستعد به من الامزجة المتفاوتة
في القرب من الاعتدال والبعد منه الى ان يقبل تدبير النفس الناطقة الانسانية المتدرجة في
تحصيل كمالاتها على الوجه الذي علمت ولم يزل من الابتداء منحطا عن ذروة الكمال وفي الانتهاء
مرتقيا اليه وقوله وكان النزول باعتبار حيثية وجوبها وامكانها حصل لها وجه الى القدس ولعر
الى الحس الاشرف فالاشرف والاخس فالاخس معناه بعد الوقوف على ما سلف ظاهر ونبه
بلفظ كان على انه غير جازم به بل ذكره على وجه المناسبة والاولوية كما ذكر نظيره فيما يصدر
عن العقول **قال** سؤال المعلول الاول ليس فيه الا حيثيتا تعقل وجوب وامكان والجرم
الفلكي له هيولى وصورة جرمية ولقوى نوعية وفلك الثوابت فيه من الكواكب ما فيه ولكل خصوصية
غير ما للاخر فلا تفي بها الجهات الثلث والكثرات الكثيرة في كل فلك لكل طبيعة وحركة غير ما للاخر
جواب صحيح ان هذه الثلث لا تفي بهذه الاثار لكن المتاخرين لما بينوا امكان الثلث اخذوا على
اهل ما ذكر وهو غير جازمين بامتناع اكثر منها ولم ينقلوا كثيرا بناء على مكنة التفصيل
لمن له قريحة وما لو اتجوز ان يكون للعقل ذات حيثيات جسمية لنوعيته البسيط ليس لكل واحد منها
جعل غير ما للاخر كما للهيولى والصورة فحينئذ يكثر في ذات مبدعه تعالى وتقدس ويعقلها
منفصلة وان كانت في الاعيان متساوية كما اعطاك القسطاس الاول ضابطه ولهذا قال
متبرز المتاخرين لانه معلول والاجماع ان يعتبر فيه تحليلات فحينئذ يعقل من التفصيل لواحد واحد توجيه
اشيا اخرى **اقول** قوله المعلول الاول ليس فيه الا حيثيتا تعقل وجوب وامكان هذا

رو الظاهر ساقط م

حكم من قبل ان له وجوبا بالاول وامكانا من نفسه وانه يعقل ذاته ووجوبه وامكانه وكانه
اراد انه ليس له من الجهات الزائدة على الذات وتعقلها ما يحتمل ان يفعل بتوسطه سوى العقل
الوجوب وتعقل الامكان لان الوجوب بنفسه والامكان بنفسه لا يصح فعل بتوسطهما
لانهما في الخارج ليسا بزائدين على ذاته كما عرفت والذات وتعقلها كلاهما في الزائد عليهما مبني
تعقلا الوجوب والامكان ومزيد التحقيق في ذلك ان الامور التي ذكرها في المعلول الاول ولا يمكن
حمل كلامه على اكثر منها قد عرفت انها ثمانية الماهية والوجود وتعقلها والامكان والوجوب
وتعقلها فالاربعة الاخيرة صرح بها والاربعة الباقية تضمنها المفهوم من تعقل الذات اما الوجود
والامكان والوجوب فليست بزائدة على الماهية فلا يصح اعتبارها في توسط العلية كما مر واما تعقل
الوجود وتعقل الماهية فستعلم من المرصاد الاخير انه ليس للمجردات ماهية ورا كونها عاقلة لذاتها فهما
نفس الماهية فلا يعتبران في التوسط المذكور ايضا فلم يبق الا الماهية وتعقل الوجوب وتعقل الامكان
فالماهية هي المعلول الاول والتعقلان المذكوران جهتان فيه وعلى هذا فلا مناقضة في كلام المصنف
وبه يتمشى كلامه هيهنا قوله ولكل خصوصية غير ما للاخر فلا يفي بها الجهات الثلث فاعلم ان الكواكب
التي يقال انها في الفلك الثامن وهي التي تسمى الكواكب الثابتة لثبوت نسبة اوضاعها بعضها من بعض
اما ان يكون مختلفة الانواع او متفقتها فان كانت مختلفتها فظاهر انها لا يحصل بجهة واحدة ولا بجهات
محصورة في عدد قليل وان كانت متفقة الحقائق فلها مميزات كثيرة من الاوضاع والاعراض والاحياز
ولا شك في اختلاف هذه المخصصات والمميزات فلا بد لها من جهات كثيرة لا تدخل تحت حصرنا
وعدنا ايضا وليست بواقعة تحت الحركات حتى يكون لحوق تلك العوارض لماهياتها بسببها ثم
ان الفلك جسم بسيط فتخصص كل كوكب بموضع منه معين لا بد من غريب لذلك الجسم وليس بلازم له
لماهيته والا كان تخصيص جميع مواضعه بذلك الكوكب وهو محال فتستدعي هذه الكواكب
وتخصصاتها عللا كثيرة بحسب كثرتها فكيف يفي بذلك الجهات الثلث التي للعقل الثاني الذي
هو علة الفلك الثامن كما ذكروا والحاصل ان الكواكب الثابتة على كثرتها كل واحد منها له خصوصية
ليست لشيء من باقيها سواء كانت من نوع واحد او لم تكن فلا يكفي في صدورها جهة او جهات محصورة
العدد قوله والكرات الكثيرة في كل فلك لكل طبيعة وحركة غير ما للاخر يشير بذلك الى ان
في كل فلك من الافلاك الثمانية المشهورة التي سبعة منها للكواكب السبعة السيارة وواحد
وهو الثامن للكواكب الثابتة على ما هو المشهور عدة كرات محيطة وغير محيطة منها ما مركزه

مركز العالم ومنها ما ليس كذلك كما هو مشروح في علم الهيئة ولكل واحد من تلك الكرات طبيعة
مغايرة لطبيعة الاخر وحركة مخالفة لحركة الاخر فيشتمل كل فلك من الافلاك الكلية على مواد وصور
واشكال ومقادير وله مع ذلك نفس مدبرة او نفوس وهذا كله لا يمكن حصوله من الجهات الثلث
التي ذكروها في كل عقل قوله ولهذا قال تبرز المتاخرين وانه معلول فلا مانع من ان يتقوم
بمختلفات اشار بتبرز المتاخرين الى الرئيس ابي علي سينا والذي حكاه عنه ذكره في كتاب
الاشارات مختصرا وفي كتاب الشفا مبسوطا والمعلول الذي كلامه فيه هو العقل وتقومه
بالمختلفات انما هو في الذهن دون الخارج كتقوم السواد من جنس هو اللون وفصل هو جامعية البصر
مثلا وهو في الاعيان شيء واحد بسيط وقوله فيما يعقل من التفصيل لو احد واحد يوجب
اشياء اخرى يريد ان العقل وان كان بسيطا في نفسه هو باعتبار تعقله لو احد واحد من الاشياء
المختلفة التي يقوم بها ماهيته في العقل لا في الوجود العيني وهي الذاتيات الجنسية التي جعلها
في الخارج جعلا واحدا على وجه التفصيل يجب عنه صدور اشياء غير الشيء الذي يقتضيه بمجرد ماهيته
البسيطة مع قطع النظر عن هذه المقومات المختلفة **قال** سؤال فيجوز ان يوجد الكل
من غير واسطة **جواب** لكل فلك معشوق كما عرفت ولا يعشق ما لا تعلق له معه بالعلية فلا بد من
الترتيب والنحو ما اشار اليه المعلم الاول من كثرتها وكان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الانواع
الجرمية مثال وصورة قائمة لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق الحي المعقول من الجسم وربما احتجوا
بالامكان الاشرف وقالوا هذه الانواع اصنامها وهي رسوم منها وظلالها والحقائق
الاصلية هي وهذه مثل افلاطن وبا تعاقبهم للعقول كثرة وافرة **اقول** قد بينت ان الواجب
لذاته لا يجوز ان يكون معلوله الاول اكثر من واحد مجرد بالكلية هو العقل فلا ينبغي ان يفهم من هذا
السؤال تجويز صدور الموجودات كلها عن الواجب ابدا بغير واسطة وانما المراد منه تجويز
ان يوجد كل ما بعد العقل الاول عن العقل الاول بلا واسطة من العقول الثواني والثوالث
وما بعدها بناء على جواز تقوم ماهيته البسيطة في الخارج من ذاتيات حقيقية مختلفة
لها كثرة بازاء كثرة الموجودات العينية بحيث يصدر عن كل واحد من الموجودات باعتبار واحد
منها مع ان جعلها في الاعيان واحد وانما صدر السؤال بفاء التعقيب لينبه انه
مبني على ذلك فاجاب بان الذي دلنا على توسط ما بعد العقل الاول من العقول في العلية
هو ما اثبتناه به ان لكل فلك من الافلاك معشوقا من العقول غير معشوق الفلك الاخر منها

ولولا علاقة عليّة العقل للفلك لما كان الفلك عاشقاً له فان تلك العلاقة هي السبب فيما يفيض عليه
منه من الكمالات ولا بد في تحقيق ذلك من معاضدة حدس واستحضار اصول مر وصوله الى الحق
ما اشار اليه المعلم الاول من كثرتها سر ويريد بذلك ان المعلم الاول اشار الى ان لكل واحد
من الافلاك الجرمية كالافلاك التداوير والحوامل والمراكز نفساً وعقلاً تخصه وعلى هذا فلا يكون
العقول محصورة في عشرة وقد مضى كلام المصنف في تصحيح هذا الرأي واختياره له وما ذكره
بعد ذلك في المثل التي لكل نوع من الانواع الجرمية وكونها جواهر عقلية مطابقة لما تعقل من الحقائق
وباقي ما اوله من احكامها يحتاج في تقريره الى كلام مشبع وبحث مستقصى فيحسن ان اذكر
منه القدر اللائق بهذا الشرح مقتنصاً له من كلام صاحب الكتاب في بعض ما وقفت عليه من مصنفاته
فاقول وذلك ان المفروض من القوى النباتية هي اعراض لحلولها في محل على اصطلاح الاقدمين
ولحلولها في محل مستغن عنها على اصطلاح المتأخرين ولكن كان فالروح الحامل لها تتبدل بعد لم
وتبطل ببطلانه وكذا لو كان الحامل لها عضواً من الاعضاء فانه ما من عضو ولا جزء من اجزاء
البدن الا وللتحلل اليه سبيل والنبات يتحلل ويتبدل اجزاؤه ايضاً بالتغذي فاذا فرضت
القوة في جزء بطل ما في ذلك الجزء منها ويبدل النامي بتخلل الوارد بالغذاء والحافظ للمزاج
المستبقي للبدل لا يجوز ان يكون الذي فات وبطل فان الشيء لا يؤثر بعد عدمه ولا يجوز
ايضاً ان يكون ما يستحدث لانه فرع البدل والفرع لا يحدث الاصل كما سبق لم يكن الحافظ
المذكور في التحلل او التجدد ثم ان القوة النامية اذا اتت بالوارد لا بد وان تحدث خلال فرج
المورود عليه تحركات عدة بحركات تحرك الوارد وتحرك المورود عليه باحداث الخلل [المعهود خ]
وذلك التحرك لكونه خرقاً لا بد وان تنقسم الى جهات مختلفة وكذا حركة الوارد بحسب الاعضاء الالية
والمتشابهة واختلاف اصنافها بالطول والعرض والعمق والقوة الغاذية ايضاً تحرك
حركات مختلفة عند سد ما يتحلل والصاقها بالاجزاء ولا يصح صدور هذا الاختلاف عن
قوة واحدة متشابهة الحال ولا يمكن هذا النظام التام من طبعه عن ادراكه والطبع السليم
يشهد لذلك ويحكم به لا سيما في القوة المصورة للاعضاء على ما هي عليه من الترتيب العجيب والتخطيط
البديع والاوضاع النافعة والهيآت الضرورية في بقاء الشخص والنوع كما هو مبين في فن التشريح
ومنافع الاعضاء من علم الطب وفي كتابي النبات والحيوان فتعين ان ينسب هذه الافاعيل
الى موجود مجرد اما نفس واما عقل اما النفس التي لنا فانا نجدها غافلة عن هذه التدبيرات

المتفننة المتنضدة وليست النفس كما ستعلم من مدرك وحقيقة عن ادراكه لتصدر منها هذه
الافاعيل فينا وليس عندنا منها خبر فليس حصول هذه التحريكات والتدبيرات في الانسان
من نفسه الناطقة والحدس يحكم ايضاً بانها عن جاعل مناقي الحيوانات من انفسها المدركة و
المحركة بالارادة واما النبات فلعل بعض احزابه اولى بالثبات من جميع زمان بقائه فلعل فيه نفي
بات ولو كان له نفس مجردة عن المادة كما لنا لكان حياً ولزم ان يكون نفسه معطلة ضائعة ممنوعة
عن كمالها والحدس يأبى ذلك فمبدأ هذه التدبيرات كلها من مجردات هي ارباب الانواع الفائضة
الفياضة بعنصرها على ما تحت كنفه وظل لها وحفظ الفيض عن ادراك واحاطة ولا يصح ان يكون
صاحب النوع نفساً لذلك النوع فان النفس تقبل الالم وصاحب الانواع يسر سروراً ابدياً وصاحب النوع لو كان لم
يتألم نوعه لكان في الم دائم ولما حصل لصاحب نوع النبات من نوع ما في اجسامه الا الم قلع
وقطع وعاهات وغيرها على الدوام وكذا كثير من ارباب الانواع ثم ان النفس تتعلق
ببدن واحد وارباب الانواع تعتني كل واحد منها بجميع ابدان نوعه لاجل ان صاحب النوع ما خر
لذاته فهو غير محتاج الى الاستكمال بالبدن وما جاء من لم رتبة الابداع الى تصرفات تدل على وجه
تصير كمالاته ويحصل منهما نوع وشخص واحد وعلاقة الاجسام النامي لنقص في جوهر ذي العلاقة [والدم]
ليستكمل بالعلاقة ومبدع الجسم لا يمكن ان يفعل بتوسط الجسم ولا يتعرى علاقة ذلك الجسم
المعلول له ولولا علاقة جسم آخر غيره حتى يصير بحيث لا يصدر عنه فعل الا بتوسط جسمه ويكون
كمالاً له لذلك الجسم ومن الظاهر ان كمال المفارق في التشبه بمبادئه فالعلاقة الجسمية نقص له
ولما لم يكن الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن امر حال في الجسم ولا عن امر غير ذي شعور وادراك
ولا عن نفس مجردة فليس الا عن جوهر مفارق يا كلهم اما نجد الانواع التي في عالمنا غير واقعة بمجرد
الاتفاق اذ لو كانت كذا لما كانت انواعها محفوظة ولجاز ان يحصل من الانسان غير الانسان
ومن الكرم غير الكرم ومن الحنطة غير الحنطة ولا سيما الامور الدائمة الثابتة على الايقاعات
والالوان العجيبة في الريشة من رياش الطاووس مثلاً لا تحدث بمجرد اختلاف امزجة تلك
الريشة من غير قانون مضبوط فلا بد لكل نوع من هذه الانواع من جوهر مجرد هو كلي ذلك النوع
ولا نعني بالكلي ههنا ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فانه ذات متخصصة وهو يعلم
ذاته ولا انه الموجود بعينه في كثيرين فان الشيء الواحد بعينه لا يكون موجوداً في مواد كثيرة واشخاص
لا تحصى ولا يكون مجرداً عن المادة وليس بمتجرد عنها بل نعني انه ام النوع وان نسبته الى كل اشخاص

على السوا فى دوام فيضه عليها فكانه هو الكل والاصل وليس صاحب النوع انما اوجد لاجل ما تحته
فيكون مثالا له فان العالى لا يحصل لاجل السافل وما يتخذ له الا لله والمثال الحسى لا يكون
اشرف لانه هو الغاية ولا يصح فى العقول هذا ولو كان كذا للزم ان يكون للمثال مثال الى
غير النهاية وهذه مع كون اصنامها لا تتصور الا مركبة هى ذوات بسيطة لا تنحل فى وقت
لبساطتها وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه فان الانسانية فى الذهن مطابقة للكثير
فى الاعيان مع انها مجردة وغير متحيزة ولا مقدار بخلاف ما فى الخارج وما فى النوع الجسمانى
من النسب المامى كظلال نسب وهيئات روحانية فى ذاته ولا يلزم ان يكون للحيوانية مثالا
مثال وان يكون الحيوان ذا جلد مثال العز وكذا المسك مع رائحته والسكر مع طعمه وعلى هذا
القياس بل الكل من مستقل بوجوده من هذه امر نسبه من العالم الاعلى وهو انما المجرد مع مناسباتها
الروحانية يكون صنمها ذلك الشى المستقل كالانسانية مع اعضائها المختلفة على المناسبة
المعهودة والصورة الانسانية والعرسية مثلا وان كانت مصورة فى العالم السفلى الى
ان يكون هناك فهى فى العالم العقلى مجردة عن المواد كما ان كثيرا من الصور التى فى الذهن
اعراض لا تقوم بذاتها اخذت من جواهر قائمة بذواتها كذلك صور الانواع المجردة عن تلك
المثل وللماهيات العقلية قائمة فى ذاتها مستغنية عن المحل وللماهيات التى هى اصنامها تفتقر
محوج فانها كمال لغيرها ولا قيام لها بذاتها كوجود الواجب وغيره كالجوهر والصورة المجردة
منه فى الذهن وكما ان صورة الانسان مثلا مجردة عن المادة فى العقل دون الخارج كذلك ارباب
الانواع مجردة واصنامها التى هى ظلال لها غير مجردة فصاحب كل نوع من الانواع يطابق
الصورة الحاصلة من ذلك النوع فى العقل ويعنى قوله يطابق الذى المعقول من الحقيقة قوله و
وربما احتجوا بالامكان الاشرف فطالبوا العجاج بذلك ان عجائب الترتيب واقعة فى عالم الكون
والفساد فى العالم الجسمانى جملة وفى عالم النفوس ولا شك ان النسب الواقعة فى العالم
العقلى اشرف من هذه النسب العجيبة قبلها وكيف يكون لطائف الترتيب وعجائب النسب فى عالمنا
اكثر مما هى فى العالم العقلى بل هذه والتى هى فى عالم الافلاك ظلال لتلك ورسوم حاصلة منها فتلك
هى الحقائق الاصلية وما فى عالمنا والعوالم السماوية فروع لها وهذه الجواهر العقلية التى هى ارباب
الانواع هى المثل المنسوبة الى الحكيم الكبير افلاطون وذكر المصنف فى بعض كتبه ان افلاطون
حكى عن نفسه انه خلع الظلمات وشاهدها وذكر ايضا ان من تقدم افلاطون مثل سقراط

وكذا من سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأى واكثرهم صرح بمشاهدتها
وان حكماء الفرس والهند قاطبة يعولون بها وقد احتج بعضهم على ابطال هذه المثل بان كل ما افتقر
بعض جزئياته الى المحل فالحقيقة نفسها استدعت المحل فلا تستغنى شى منها عن المحل فلو قامت الصورة
بذاتها لما تصور حلول شى مما يشاركها فى الحقيقة محلا لبعض ما شاركها اسم فيما سقطها وهذه
مغالطة واقعة بسبب اخذ مثال الشى مكانه وهى مندفعة بالكمال والنقص ومعارضة بالوجود الواجبى
والمعلولى المشاركين فى الوجود العام لهما ومن الناس من حمل الحجة على اثبات هذه المثل الافلاطونية
انه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص ما ازلى ابدى لانه متى كان هذا الانسان موجودا فالانسان الذى هو جزؤه
موجود والانسان يجب ان يكون مشتركا بين الاشخاص المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن
مشتركا بين المختلفات فيها وهذا ضعيف لان المشترك ليس هو الانسان المجرد بل الانسان من حيث هو
ولا يلزم من الاشتراك فى الانسانية من حيث الاشتراك فيها تقييد التجريد ومما يدل على ان المجرد ليس
بمشترك انه لو كان مشتركا لكان الشى الواحد بعينه موصوفا باعراض متضادة والقائلون بارباب الانواع
ادعوا ان لها حتى للماء والنار وحكماء الفرس سموا صاحب صنم الماء خرداذ وصاحب صنم النار اردبهشت
وسموا ما للاشجار مرداذ وما للنباتات الداخلة فى اوضاع نواميسهم هوم ايزد وكانوا يعظمونها
كما ذكر المصنف فى بعض كتبه وينقل عن هرمس كلام معناه ان ذاتا روحانية القت الى
المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام وكانه اشار بذلك الى صاحب النوع
وصاحب نوع النار قد اثبته المصنف فى كتاب المطارحات بان انجذاب الدهن الى النار
ليس لضرورة عدم الخلاء كما ذهب اليه بعضهم فان الشمعة او السراج المفتوح الراس المكشوف
للهواء اى ضرورة فيها فى جذب الدهن الى طرف الفتيلة والهواء الطف من الدهن واقرب
واسرع نفوذا فيه ثم الملأ ولا لان الحرارة جذابة لذاتها اذ لو كانت كذا لجذبت الا بواسطة الفتيلة
ومماستها ولما كان جذبها الدهن بسراسيرا لها كانت تجذبه على اسرع ما تصور فليس
الا سبب فعلوى لصاحب نوع حافظ وهذا اقناعى والامور الالهامية التى للاطفال
وعجم الحيوانات كقصد الثدى وتغميض العين اذا قصدت بالاصبع كلها تمثل هذا الصاحب
بان ان للعقول كثرة وافرة غير منحصرة فى عشرة وعشرين ومائة ومائتين وانه لا ماخذ الا الافلاك فى الترتيب
فى اولها ما اخذ العقول بل يحصل من العقول مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب
شتى طبقة اخرى يجرى الطوليات منها مجرى الامهات والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع دون علة

يحصل ارباب الانواع الفلكية والبسائط والمركبات العنصرية قال فصل ولا يلزم من قولنا ان
كل اختلاف فهو عن اختلاف ان يكون عن كل اختلاف اختلاف حتى يذهب القبض الى غير النهاية
ولا عكس للموجب الكلي كليا وكان الحكماء اخذوا العالم حيوانا واحدا فتوهموا جسمه جسم الكل له نفس واحدة
ناطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول ويسموا مجموع النفوس نفس الكل ومجموع
العقول عقل الكل واكثرهم خص العالم بالسماع فلينعت الى الكاين الفاسد وربما عنوا بكل كل
من الله الجرم الاعلى ونفسه وعقله اقول انه قد ثبت ان اختلاف المعلولات انما حصل بطريق
الجهات المختلفة في العقل وان سببها وجد عن العقل عقل وفلك معا ولا يلزم من كون كل عقل مشتملا
على مثل تلك الجهات ان يوخذ عنه ايضا عقل وفلك ولو لزم ذلك لوجد علل ومعلولات من العقول
لا نهاية لها وهو محال والوجه الذي في عدم اللزوم هو اختلاف العقول اما بالنوع واما بالكمال
والنقص والحق منهما سيظهر فيما بعد ولا فائدة في تجمعه ههنا وبمجرد كون القضية موجبة كلية
لا يقتضي ان تنعكس موجبة كلية كما عرفت في المنطق وانما يلزم انعكاسها موجبة جزئية وعلى هذا
فالازم من قولنا كل عقل فكذلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل متكثر بالجهات المذكورة وقوله
وربما عنوا بكل كل من الله الجرم الاعلى ونفسه وعقله يريد انهم قد يقولون جرم الكل ويعنون به
جرم الفلك الاعلى وحده لانطواء كل الاجرام فيه ويقولون نفس الكل ويشيرون الى نفسه خاصة ويقولون
عقل الكل ويقصدون العقل المختص به قال المورد الثالث في كلام في التجرد عن المادة
والعناية والقضاء والقدر والسعادة وفيه فصول الاول في الادراك والتجرد ان بعض الناس
ظن ان ادراك المدرك شيئا هو ان يصير به هو هو ولقوم ظنوا ان ادراك النفس هو اتحادها
بالعقل الفعال وقد علمت فيما سبق ان شيئا لا يصيران شيئا واحدا الا بامتزاج واتصال او تركيب
مجموعي وذلك من خاصية الاجسام ثم اذا قلنا صار ح ت ابيض ح وحصل به مقعدا او
بطل ح ولم يحصل ت فلا اتحاد وغلطهم فيما يقال ان الماء صار هواء وانما ذلك يعني به ان مادة
الماء صارت هواء اي خلعت صورة المائية ولبست صورة الهوائية وقس بكم والنفس ليس فيها
ذلك ثم اذا تعقل النفس ح ثم هي كما كانت قبلها فلا اتحاد او تغير حال لها وذلك ليس تعدد وليس
باتحاد بل هو كسائر التغيرات ثم الاتصال بالعقل الفعال صحيح والاتحاد به يوجب اما تجزئة
او الاحاطة بجميع العلوم عند العلم بشيء واحد وبين فساده وهذا الكلام نقله افضل المتاخرين عن فورفوريوس
ويشنع عليه كثيرا على وجه لا يليق بفضله مع انه في المبدأ والمعاد وبعض الكتب عن ادعى

اتحاد النفس بالصور المعقولة صريحا ثم علم بطلانه من الخبر فغير الاول ان قلده مذكه اقبح وان اصغى
نظم ذلك وليشنع على نفسه ايضا اقول مقصوده ابطال ما قيل ان الادراك هو الاتحاد اما بالمدرك
على ما ظن قوم واما بالعقل الفعال على ما ظن اخرون وقد ابطل ذلك اولا بما دل على امتناع الاتحاد
مطلقا وثانيا بما يختص بالاتحاد بالمدرك وثالثا بما يختص بالاتحاد بالعقل الفعال اما الاول وهو
الذي يدل على امتناع الاتحاد مطلقا فهو الوجه الذي سبق بيانه في اواخر المنطق والمستثنى جوازه من
الاتحاد في ذلك الوجه وهو الذي يحصل بالامتزاج والاتصال والتركيب ويدل احد جزئي شيء بقاء الاخر
فليس هو اتحادا حقيقيا بل انما يقال له اتحاد على طريق المجاز واما الحقيقي من الاتحاد هو ان يكون شيء واحد
بعينه هو بعينه واحدا لا غير وهذا الاتحاد على هذا الوجه مع كونه غير حقيقي فهو لا يحصل الا للاجسام
دون غيرها فهو من خواصها فلا يصح في النفس ومن هذا يظهر ان تخصيص الاتصال والامتزاج بالحكم ظاهر
واما تخصيص التركيب والتبدل فكانه لا يستغني عن البرهان والطريق العام في منع الاتحاد هو انا
اذا قلنا ان ح صارت مثلا اما ان يبقى ح اولا يبقى وعلى التقديرين فاما ان يحصل ت او لم يحصل وكيف كان
من هذه الاقسام الاربعة فلا اتحاد والذين توهموا جواز الاتحاد انما غلطوا مما يقال ان الماء صار
هواء لظنهم ان ذلك اتحاد حقيقي وليس الامر كذلك بل معناه ان المادة التي للماء خلعت صورة المائية
ولبست صورة الهوائية وتلك المادة مشتركة بينهما ومثل هذا ايضا وان كان ليس باتحاد على
الحقيقة هو غير حاصل في النفس فان النفس بسيطة لا مادة لها واما الثاني وهو الذي يدل على امتناع
اتحاد النفس بما تدركه فتقريره ان النفس اذا عقلت شيئا من الاشياء وليكن ح مثلا فلا يخلو اما
ان يكون حالها عند تعقل الجيم كحال لها قبل ذلك او لا يكون فان كان حالها في الوقتين على السواء فلا اتحاد
ولا ادراك ايضا كما مر وان لم يكن حالها عند التعقل كحال لها قبله فلا يخلو اما ان بطل النفس عند
تعقلها او لا يبطل فان بطلت فلا بد من حدوث غيرها والا لم يكن هناك شيء متعقل واذا بطلت
حال التعقل فليست هي تلك الحال متحدة بالمعقول مع ان هذا القسم ظاهر البطلان فان الجوهر الشاعر
بذاته شيء ثابت متحصل الذات قبل الادراك ومعه وبعده وان لم يبطل مع ان التعدد تغيرها فذلك التغير
ليس باتحاد بل هو كسائر التغيرات غيره واما الثالث وهو ما يدل على استحالة اتحادها بالعقل الفعال
هو انها اذا تعقلت شيئا واتحدت بالعقل الفعال فاما ان يتحد ببعضه او بكله فان اتحدت ببعضه فهو
متجزئ الذات وذلك محال وان اتحدت بكله لزم تعقلها لكل الاشياء عند تعقلها الشيء واحد
وهذا خلف وقوله ثم الاتصال بالعقل الفعال صحيح يريد بهذا الاتصال استعدادها التام

لقول المعارف منه وليس المراد منه الاتصال الذي يكون بين الاجسام فان ذلك مختص بها وله
مزيد تقرير وبيان واشار بهذا الكلام الى كلام القائلين بالاتحاد وبافضل المتأخرين الى الرئيس
ابن سينا وفرفوريوس المذكور هو صاحب ايساغوجي وهو بعد المعلم الاول والرئيس نقل ذلك عنه
في كتاب الاشارات واحتج في كتاب المبدأ والمعاد على دعوى اتحاد النفس بالصورة
المعقولة بما هذه حكاية الفاظه كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل
بالقوة صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها
فانها ان كانت منفصلة بالذات عنها وتعقلها كانت تنال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في
تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير النهاية هذا ما اورده على سبيل الاجمال واما
على سبيل التفصيل فذكر ان العقل بالفعل اما ان يكون جسد هذه الصورة او العقل بالقوة التي حصل
لها هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها لها لانه لا يخلو
ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج
بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى
او يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى
ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصل له
تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقرن بها في
المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا لمقارنة تلك الصورة فان الصورة المعقولة
موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالطة حقيقة
ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شأنه ان يعقل اما نفس وجودها فكر بنفسه
كانه يقول لانها موجودة لشيء من شأنه ان يوجد واما ان يكون ان يعقل يعني ليس نفس
وجود هذه الصورة لها وقد وضع نفس وجود هذه الصورة لها هذا خلف فاذن ليس يعقل
مع هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة ولا وجود صورة ما مأخوذة عنها فاذن ليس العقل
بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورين ولا يجوز
ان يكون العقل بالفعل ههنا هي هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل
لانها ليست هذه الصورة نفسها بل ما بل لها ووضع للعقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون
العقل بالقوة ليست عقلا بالفعل بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا فليس عقلا بالقوة لان

العقل بالقوة هو الذي من شأنه ان يكون عقلا بالفعل فليس هنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى
المادة فقد بيّنا والذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا الذي من شأنه ان يوجد
وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يعقل ذاته او غير ذاته
ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لانه هو غير ذاته واما اجزاء ذاته وهو الصورة والمادة المذكورتان او
شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يقبل صورته المعقولة فيحل
منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى
بها يصير عقلا بالفعل وانضاف الى انضياف هذه الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا
بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة باق ولا يجوز
ان يكون اجزاء ذاته اتصالاته اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة
او كلاهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يعقله الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو
كالصورة او كلاهما وانت اذا استقريت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان
يعقل الجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها واستغنى
عن الجزء الذي كالصورة في هذا الباب كما بيّنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالصورة
فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل
وهذا عكس او تعجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حاصلة
في الجزء الذي كالمادة في الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هذا خلف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء
الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام البتة وصح ان
الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل
هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون
حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها
عقلا بالفعل بان تكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى ان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان
الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان هو اولى
بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة
دائما انه هو الذي من شأنه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية مجردة عن المادة وعوارض المادة هو
فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل بالفعل ولا يحتاج في ان يكون معقولة الى شيء اخر يعقلها

فهذا ما نقلته من كتاب المبدأ والمعاد ولا يخفى عليك جوابه بعد ما سلف لك من الاصول وما نستأنف
من القواعد ويكفي الآن بانه لم لا يجوز ان يكون العاقل هو المحل والمعقول هو الصورة ويكون معقوليتها
لاجل تجردها وليس فيما ذكر ما يدل على بطلان هذا القسم ولم اقف في غير المبدأ والمعاد من
كتب الرئيس على هذه الدعوى وتقريرها ويمكن ان المصنف قد وقف من كتبه على ما لم اقف عليه
ووجد ذلك فيه وما ذكره بعد ذلك على طريق المناقضة والمحافظة هو انه لا يخلو حال الرئيس
في حكمه اولا بالاتحاد واحتجاجه عليه من احد امرين اما انه اورده تقليدا لفرفوريوس ومن
يجري مجراه ممن يرى هذا الرأي او اورده لا على سبيل التقليد بل لان نظره اقتضى ذلك فان كان
قد قلد في مثل هذه المسئلة المهمة فذلك منه اقبح من غلط فرفوريوس فيها وان كان مقتضى نظره
اولا كما كانت مقتضى نظر فرفوريوس واشياعه ومن يرى رأيه فيها فما كان يشنع على نفسه
فيما كان يعتقده اولا كما شنع على فرفوريوس اذ ليس لاحدهما بالتشنيع على الآخر
قال واعلم ان النفس يجوز ان تعلم المحسوسات على وجه كلي مثل معرفتها لزيد بانه الطويل
الاسود ابن شخص كذا على جهة لا يكون تلك الكليات مجتمعة في غيره ولكن مع ذلك مجموع تلك الكليات
نفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه وان فرض امتناع الشركة فيه فيكون لمانع غير المفهوم هذا
ليكن عندك ضابطا اقول مقصوده ان يفرق بين ادراك المحسوسات على وجه كلي لا يتغير بتغيرها
وبين ادراكها على وجه جزئي تتغير بتغيرها ليبين فيما بعد ان علم الاول تعالى بالمحسوسات انما هو على
الوجه الاول دون الثاني ولما كان ادراكها على الوجه الجزئي قد سبق ذكره هنا لم يتعرض لادراكها
على الوجه الكلي وذلك بان يتصور الماهية الكلية للذات العاقلة موصوفة بصفات كلية ايضا
لا يجتمع في الخارج الا في شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي والمثال الذي ذكره لذلك
واضح وكل ما نعلم من المحسوسات بعلله فانما نعلم علما كليا فان من علم ان آمثلا يوجب ب ما لياء
كلي لان نفس تصور مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه وكونه صادرا من آ لا يمنع الشركة ايضا
واذ التقييد الكلي بالكلي ما لمجموع كلي فالمعلول المعلوم بعلته بحيث يكون العلم به كليا فان قيل
عليه انما يصح لو استدللنا بالالف على الباء اما اذا استدللنا بهذا الالف على هذا الباء
فلا وجوابه انا نستدل بالمتصور على المتصور والمتصورات لا تدركها العقل الا حالة ان مذاهم
لا يمنع الحمل على كثيرين وانما تصير مانعة من الشركة بالهوية العينية الخارجية وتوقف ايضا
بان الاشخاص من حيث هي اشخاص معلولة ومتناهية في سلسلة الحاجة الى الواجب لذاته والعلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول فيلزم من علمه بذاته علمه بها جزئية والجواب ان العلم بالعلة انما يوجب
العلم بالمعلول على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي وقوله وان فرض امتناع الشركة فيكون لمانع
غير المفهوم فاعلم ان ذلك المانع قد يكون معلوما ايضا من حيث انه مانع فيعلم امتناع الشركة
ولا يمنع ذلك من كلية العلم لان منع الشركة من حيث هو هذا المفهوم قد كلي كما علمت قال
حكاية ومنام وكنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر
في الكتب لم ينفتح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة
لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم
الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي و
تبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك
فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة
اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك أباعتبار
اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة
ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس
هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها فلمانع اخر وانت تدرك نكلم
ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت لي ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث
مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن
وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت كيف اذن فقال فلما لم تكن
علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك
هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا
لا تغيب عنه فقلت بلى فقال بحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على
اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة
نفسها لا تمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي لا تتصور ان يكون مفهومه
لغيره ثم اما ورد من كتبنا ان النفس تفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب المحسوسات
وتركب الحدود الوسطى والتخيل لا سبيل لها الى الكليات لانها جسمية فان لم يكن للنفس اطلاع
على المحسوسات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنزع الكليات من المحسوسات وفي ايش تستعمل

المفكرة وكيف تأخذ من الخيال وماذا تفيدها تفصيل المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم
بالنتيجة ثم المتخيلة حرمته كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلم وانت
تعلم متخيلتك وهمك الشخصيين الموجودين ودريت ان الوهم ينكرهما قلت ارشدني جزاك الله
عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو
حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه
نعم ادراك الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس
فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها
استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما
الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في اجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة
لا ما خرج عن التصور فان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائب عن ذاتها
ولا بدنها جملة ما ولا قوى مدركة لبدنها جملة ما وكما ان الخيال غير غائب عنها فكذلك الصورة
الخيالية فمدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان
الادراك لذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها
لها اشد ثم قال لي اعلم ان العلم كمال للوجود من حيث هو هو ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب
وجوده واشار الى ما ضبطناه في الضابط الجامع من قبل هو واجب الوجود ذاته مجردة عن المادة
وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدائية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تعيب عنه
ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته اولوا زمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في
النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها
والاضافة جائزة في حقه وكذلك السلوب ولا تخل بوحدانيته وتكثر اسمائه لهذه السلوب
والاضافات ولا يعزب عن علمه اذن مثقال ذرة في السموات والارض ولو كان لنا على غير
بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة صورة فسبحان
من هذا انه بكل شيء محيط وادراك اعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة
وسائله ثم قال لي كفاك في العلم هذا وارشدني الى امور ذكرت بعضها في هذا الكتاب فقلت له
ما معنى الاتصال والاتحاد للنفوس بعضها مع بعض وبالعقل الفعال قال ما دمتم في عالمكم هذا فانتم
محجوبون واذا فارقتموه كما هي فلكم الاتحاد والاتصال فقلت كنا ننكر على طوائف من اخوان التجريد

والحكماء في اطلاق الاتصال فانه لا يكون الا في الاجرام فقال انك في ذهنك تعقل اتصالا مطلقا بين جسمين
متصلين مجردين وبدرك اعضاء حيوان واحد معقولة مع اتصال فهل في ذهنك طرف
معين وامتداد متشخص فلما قال انما هو اتصال عقلي فالنفوس الفاضلة في العالم العلوي اتصال
عقلي لا جرمي واتحاد عقلي معنوي بعد المفارقة ثم اخذ يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء
تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد فقال ولا الى جزء من الف جزء من رتبته
ثم كنت اعد جماعة فما التفت اليهم ورجعت الى ابي يزيد البسطامي والى محمد سهل بن عبد الله
التستري وامثالهم فكأنه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند
العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى
فلهم الزلفى وحسن مآب فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا ثم فارقني وخلفني ابكي على فراقه
فواها على تلك الحالة اقول يشتمل هذه الحكاية والمنام على خمسة مسائل علمية المسئلة الاولى
ان النفس الناطقة هي عقل وعاقل ومعقول وتقرير ذلك ان ادراكها لذاتها اما بذاتها او بغيرها
لا جائز ان يكون بغيرها لوجهين احدهما ان غير الذات اذا ادرك الذات فقد ادرك غيره وكل من
ادرك غيره فلم يدرك ان ذاته هي التي ادركت ذلك الغير وذلك عقل منه لذاته والمغاير لذات
النفس اذا ادرك النفس فقد ادرك ذاته فيكون ذلك المغاير هو النفس التي كلامنا فيها لا النفس
التي فرض انها ليست هي المدركة لذاتها ويعود الكلام في ادراك تلك النفس لذاتها هل هو بذاتها
او بغيرها وانه ان كان بغيرها لم يكن هي النفس بل ذلك الغير ولا يزال الامر متسلسلا كذلك وهو خلف محال
وهذا هو معنى قوله او غيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وهذه القوة
ان كانت جسمانية يمتنع ادراكها التي المجردة وان لم يكن جسمانية فالادراك منسوب الى محلها كما عرفت
فلا تدرك النفس المجردة الا النفس مجردة كما قررت فان كانت هي فهو المطلوب وان كانت غيرها لم يكن
المغايرة مدركة لذاتها ويعود الكلام ويلزم المحال والخلف وثانيهما ان الانسان اذا رجع الى
نفسه علم قطعا انه هو الذي يدرك ذاته لا ان غيره هو المدرك له وهذا من العلوم الضرورية التي
يكفي فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال لا غير وليس الانسان عبارة الا عن النفس الناطقة في بدنه
كما نبهت عليه فالعلم بان ادراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها علم اولي وكانه الى هذا اشار بقوله
وظاهر استحالته لا الى عود الكلام ويحتمل ان يكون اشارته الى ذلك واذا ثبت ان نفوسنا الناطقة
تدرك ذاتها بذاتها فاما ان يكون ذلك بواسطة حصول اثر لذاتها في ذاتها او ليس فان اعتبر فيه

حصول الاثر فلا يخلو اما ان يطابق تلك الاثر ذات النفس او لا يطابقها فان لم يطابقها لم يكن ادراكا لها
وان طابقها فهو صورتها وتلك الصورة اما ان يكون صورة لها من حيث هي نفس مطلقة او من حيث هي نفس
متخصصة بصفات زائدة مميزة لها عما عداها من النفوس ولو كانت لنفس مطلقة لما كانت ادراكا
لهذه النفس من حيث هي هذه لكن كلامنا في ادراكها من هذه الجهة فليست للنفس المطلقة فبقي انها
للمتخصصة وهو ايضا باطل لان كل صورة في النفس كلية سواء كانت بسيطة او مركبة وسواء كان تركيبها
من اشياء تجتمع في الخارج في اكثر من متشخص واحد او لا يجتمع الا في متشخص واحد كما تركب في الذهن من
ماهية وصفات لا يطابق في الاعيان الا شخصا واحدا من النوع ومع كون صورة المجموع كلية فكل واحد
مما تركيب منه يجب ان يكون كليا لكونه لا يمنع الشركة لذاته وان امتنعت الشركة فيه لمانع آخر كما نمثل به من ادراكنا ايضاح
لزيد ادراكا كليا واذا كانت الصورة واجزاؤها في النفس كلية فلا يمكن ان يدرك بها ذاتك المانعة للشركة
لذاتها فادراك النفس لذاتها لا يمكن ان يكون بصورة كيف كان لا يقال سلم لا يجوز ان يدرك ذاتها بصورة هي
المفهوم من لفظة انا يمنع الشركة لذاتها فلا يكون كلية فيدرك بها النفس الجزئية لانا نجيب بان مفهوم انا من حيث
مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة كما عرفت في المنطق ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير هو كلي بخلاف ما صدق عليه
انه جزئي فكذلك مفهوم انا هو كلي لا يدرك به النفس الجزئية ولفظة هذا وانا ونحن وهو لها معان
معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية وان كانت هي انفسها اشارات
الى امور جزئية وفرق بين الاشارة والمشار اليه فان المشار اليه من حيث هو كذلك هو الجزئي واما
الاشارة اذا لم يشر بها اشارة جزئية بحيث يصير مشارا اليها باعتبار تمامها لا يكون
الا كلية وانما تصير جزئية بتلك الاشارة والحاصل ان المفهوم الذي هو الاشارة الى شيء اذا
اخذ في العقل من حيث هو هذا المفهوم فهو كلي لا محالة واذا اشير اليه اشارة جزئية صار
جزئيا واذا عقل مفهوم الاشارة الى شيء جزئي فلا يقدح ذلك في كليته فان الاضافة الى الجزئي
لا تمنع الكلية كدار زيد وفرس بكر واذ قد تقرر ان النفس هي المدركة لذاتها بذاتها من غير صورة سواء
كانت مطابقة لها او غير مطابقة لها ففي العقل والعاقل والمعقول اما انها عقل فلنفي الصورة
واما انها العاقل والمعقول فظاهر ومما يدل على انها لا تدرك ذاتها بصورة ولم تذكره في التلويحات
وذكره في غيرها ان كل صورة في النفس فهي بالنسبة اليها سواء طابقت او لم تطابق فان المطابقة هي
مثال الانائية ومثال الانائية ليس هي وتعلم ان ادراك الانائية هو بعينه ادراك ما هو هو وان تكرر
ادراكه انها بعينه ادراك غيره بخلاف الخارجات فان المثال ومثاله ذلك كلاهما هو ومن الادلة ايضا

انها لو ادركت ذاتها بامر زائد عليها ان علمت انه مثال ذاتها فقد علمت ذاتها لا به وان لم تعلم انه مثال
ذاتها فلم تعلم ذاتها وهو خلاف المقدر المسئلة الثانية في ان النفس يجوز ان تدرك غير ذاتها لا بحصول صورة
من ذاتها بل بمجرد حضوره لها وبرهانه على الوجه الملخص ان النفس تدبر البدن الجزئي فتكون مدركة
له وليس ذلك بانطباع صورته فيها فان المنطبع في النفس كلي فلا يكون ذلك ادراكا للبدن الجزئي ثم انها
تدرك وهمها وخيالها والالم يصح تصرفها فيهما واستعمالها لهما والوهم ينكرهما فانه ينكر نفسه وينكر
جميع القوى الباطنة مع عدم جحوده لآثارها وجميع القوى الجزئية لا تدرك شيئا منها فتشعر النفس
هي المدركة لها جزئية ولا يمكن ذلك بصوره والا لكان ادراكا كليا لا جزئيا فهو بغير صورة ولولا اطلاع
النفس على الجزئيات لما انتفعت باستخدام المفكرة ولما امكنها ذلك ايضا للوجوه المبينة في
الكتاب وهي بعد الوقوف على ما سلف في علم النفس من الطبيعي وغيره واضحة غنية عن التقرير وادراك
الجزئيات من حيث هي جزئيات لا يمكن بصورة في النفس لانها لا تكون الا كلية فالحاصل ان النفس تدرك
بدنها الجزئي وقواها الجزئية وكثيرا من المدركات الجزئية لتلك القوى وليس ذلك لحصول صورة
فيها فحصول هذه الاشياء حاضرة لها اما في الخارج او في بعض القوى المسئلة الثالثة في التعقل واقسامه
والتعقل بالجملة هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة والعبارة الاجود ان يقال هو عدم غيبة
الشيء عن الذات المجردة عن المادة فان العبارة الثانية تشمل ادراك الشيء لذاته ولغيره والعبارة الاولى
لا تستعمل في ادراكه لذاته فانه لا يقال ان الشيء حاضر عند نفسه ويقال انه لا يغيب عن نفسه وينقسم
التعقل الى تعقل ما كان غائبا عن المتعقل في وقت من الاوقات وجهة والى تعقل ما ليس كذلك وما لا يغيب
عن المتعقل ما دام المتعقل موجودا يكون متعقلا له كادراك النفس ذاتها المخصوصة وكذا كل ما يدرك
ذاته من المجردات اذ لا يتصور غيبوبته عن ذاته ولا يلزم من كون ذات المدرك يدوم تعقله ذاته لدوام ذاته دوام ذاته تم
ان يكون كل ما يدوم تعقله لشيء يدوم ذاته فمدركه هو ذاته بل قد يتعقل الشيء غيره تعقلا دائما يدوامه
وقوله بقدر تجردها ادركت ذاتها فاعلم انه لما كانت مراتب التجرد مختلفة بالشدة والضعف
والكمال والنقصان ولو لا ذلك لما كان العقل اشد تجردا من النفس وكان الادراك تابعا للتجرد
بحيث لا تجرد فلا ادراك كما في الاجسام واعراضها وحيث التجرد حاصل فالادراك حاصل كما في النفوس والعقول ثم
وجب ان يكون قوة الادراك وضعفه بقدر تمام التجرد ونقصه وله مزيد تحقيق وايضاح بالبيان
في المرصاد الاخير والشيء الذي يكون غائبا عن المتعقل قبل تعقله له فلا بد من حضوره له حالة التعقل
والا لكان حالة الادراك لا ادراك هذا خلف والمستحضر عند الادراك اما عين المدرك او صورته

ايضاح

فان كان صورية ما امان يكون المدرك تلك الصورة حسيا او كليا فان كان حسيا فلا يمكن ادراكه الا بحصول
تلك الصورة في قوى حاضرة للنفس الذي له الادراك كادراك النفس ما يحصل في الخيال من الصور الجزئية
وان كان المدرك تلك الصورة كليا فلا يمكن ادراكه الا بحصول صورته في ذات المدرك ولا يصح انطباع
تلك الصورة في شيء من الاجسام والجسمانيات كما عرفت والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج
عن الصورة وان قيل للخارج عن الصورة انه مدرك فذلك بقصد ثاني والنفس يدرك على كل وجه
من هذه الوجوه فانها تدرك ذاتها وتدرك بدنها وقواه بمجرد حضورها لها وتدرك المحسوسات بحصول
صورها في القوى البدنية ويرجع هذا عند التحقيق الى القسم الذي قبله وهو الادراك بمجرد حضور المدرك
فان المدرك ههنا بالحقيقة ليس الا الصورة الحالية لا ما هي صورته كما سبق وتلك الصورة يدركها
النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس وتدرك الكليات بصور حاصلة في ذاتها واذا كان ادراك
الشيء لذاته على حسب تجرده وادراكه لغيره على حسب حضور ذلك الغير له فلو كان تجرد النفس اكثر
لكان ادراكها لذاتها وبذاتها اكثر ولو كان تسلطها على بدنها اشد لكان حضور قواها واجزائها
قواها لها اشد فان الحضور بقدر التسلط في شدته وضعفه ولا يستغني هذه الاشياء
واسائها عن بعض فطرية وذوق وحدسية ومثال تفاوت الادراك بالشدة والضعف انا اذا
نظرنا الى وجه زيد نظرا بالاستقصاء ثم غمضنا العين بحالة التغميض يكون مدركا له بالتخيل
لكن ليس ذلك الادراك في الانكشاف والجلاء كالادراك الحاصل عند فتح العين مع ان المدرك
في الحالين واحد فليس ذلك الا لتفاوت عائد الى شدة الادراك وضعفه المسئلة الرابعة
في كيفية علم الواجب عز وعلا بذاته وبمعلولاته وقد تبين فيما سبق ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
وكل ما هو كذا فهو لا يمتنع على واجب الوجود كما اذا اوجب تكثرا وتركبا وجسمية ونحوها والعلم
مع كونه كمالا فلا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة واثر وقد ثبت ان النفس علوما حضورية
يكفي فيها مجرد اضافة خاصة وثبت ان علمها بذاتها لا يزيد على ذاتها فهو كمال للموجود من كل وجه
وقد سبق لذلك تحرير ايضا واما الكبرى فقد قررت في الضابط الجامع من قبل فالواجب الوجود عالم
بذاته لتجرده عن المادة وكونه هو الوجود البحت وليس هذا العلم بزائد على ذاته كما سبق بيانه
وعلمه بما عداه لحضوره له وذلك الحضور بسبب انه مبدأ له ومتسلط عليه لقوته الغير المتناهية
وضعف الممكنات بالنسبة اليها فهذه الاضافة المبدائية التسلطية هي المقتضية لحضوره واذا
كانت الممكنات باسرها لازمة لذاته فهي غير غائبة عنه وكذا ذاته فلا يغيب عنه شيء اصلا لا ذاته

والادراك يعدد الحضور فيكون الادراك في قوته وضعفه بنسبة التسلط صح

[illegible] الكلي المطلق ان الكلي الذي [illegible]

ولا لوازمه ولما يرجع حاصل العلم بالعقل الى عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة كما قرر في النفس
عدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد المذكور هو علمه بها وادراكه لها وحيث كان هذا المعنى كذا
فهو للواجب اتم واولى ولا يسري الحال بين كون الشيء الحاضر له الغير الغائب عنه صورا ثابتة في بعض
الاجرام او لبعض المجردات وبين كونه غير صورة في احاطته به فالامور الماضية والمستقبلة التي
صورها ثابتة عند المدبرات السماوية كما ستعلم حاضرة له لان له الاحاطة والاشراق على حامل
تلك الصور وكذا المبادي العقلية وقد عرفت ان الاضافات والسلوب جاريان في حقه
ولا يخلان بوحدانيته وعلوه وتكثر اسمائه لهذه السلوب والاضافات ثم اعلم ان اسم كل شيء
اما ان يدل عليه او على ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه او على ما يتركب من هذه بعضها
مع بعض والواجب لذاته لما لم يعرف حقيقته وتعينه لم يكن له اسم عندنا لان الاسم يوضع للمعلوم
يستعمل مع العالم بذلك الموضوع لغير العالم بوضع له وكل ما يعمه من الاسماء التي يسمى بها تعالى
فهو لامنع وقوع الشركة والمقولة على كثيرين اما على سبيل الجمع واما على سبيل البدل فلا يكون
دالا على ذاته المعينة والاسماء الدالة على الامور الداخلة في المسمى فهي في حقه تعالى محال لامتناع
التركيب في حقه فلم يبق ما يجوز عليه من الاسماء الا التي يدل على الامور الخارجة عنه وتلك اما
صفات حقيقية او اضافية او سلبية والحقيقية غير جائز عليه فالمراد من الاسماء اما ان يدل على
صفات اضافية او على صفات سلبية او على صفات اضافية مع سلبية وما ذكره بعد ذلك الى
قوله من غير صورة ومثال فمعناه ظاهر ولكنه يحتاج مع ما قبله الى زيادة تحرير وايضاح هو
هذا يجب ان تعلم ان المدرك لذاته كما لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة ذاته
التي بها هو هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة اخرى غير صورة ذلك الصادر
التي هو بها هو واذا كنا ندرك كثيرا من الاشياء بالصورة التي نتصورها او نستحضرها
ولا نحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة اخرى لاستحالة تضاعف الصور
الى غير النهاية فينا بل ندركها بذاتها كما ندرك عنها بها مع كونها لم تصدر عنا بانفرادنا
بل مع مشاركة من غيرنا فما يصدر عنه بمجموع الموجودات الممكنة لذاته لا لمشاركة غيره مما لم يكن صادرا
عنه اولى ان لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة وكون المدرك محلا لصورة المدرك
ومثاله ليس شرطا في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء
الحاضرة لذواتنا كما علمت ولو امكن حصول الصور التي تحل فينا مدركة وندرك بها من غير الحلول فينا

لحصل الادراك ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة التي هي شرط في التعقل
والادراك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس
بدون حصوله لعلته القابلية في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير
ان يكون حالة فيه فهو عاقل لها من غير ان تحل فيه واذا تحققت هذا الاصل علمت ان الواجب لذاته
كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار المعتبرين كما مر فكذلك وجود
المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله
لذات المعلول الاول واتحاد العلتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود
مع التغاير الاعتباري بينهما ايضا فيعقل الواجب لذاته للعقل الذي هو اول العقول لا يحتاج فيه
الى حصول صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كان كل موجود ممكن اثرا ومعلولا
للواجب الوجود وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة بما فيها من الصور الخاصة التي يدرك بها
ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقله لها بتصور لغيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا يتبين احاطته تعالى
بجميع الاشياء الكلية والجزئية من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كيفية علمه وتمام الكشف
واعطاء اللمية يذكران في اواخر هذا الفن المثلة الخامسة في معنى الاتصال والاتحاد العقلي
وكلام المصنف فيه ظاهر وكذا ما خرج عن هذه المسائل المذكورة قال فصل ومن قال ان ما يعقل
وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فيعقل لان ذاته مجردة كصورته فلا يمتنع ان يرتسم صورة ما ادركه
فيه ولا يمتنع ان يعقلها ثم قال واجب الوجود يعقل فيعقل لان غير الممتنع يكون في حقه بناء على هذا
يجوز ان يكون بها لانه بناء على ان المعقول ذاته الخارجية يجوز ان يحصل صورة فيه مجردة فيعقلها
واعترف بان مقارنة الصورة محال على واجب الوجود وفيه ايضا اخذ مثال الشيء مكانه فانه قال
جائز على صورته مقارنة ذات عقلية فيجوز عليه لان الاستعداد لا يطلق الماهية ولا الحكم على الشيء
بحكم مثاله ولا تطول اذا ابليت بالمحتوات اقول ان قوما استدلوا على علم واجب الوجود بان كل مجرد عن
المادة يجب ان يكون مدركا لذاته ولغيره والواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب ان يعقل ذاته وغيره واحتجوا
على وجوب ادراك المجرد لذاته وغيره بان كل مجرد يمكن ان يعقل لانه لا يلزم من فرض كونه معقولا
امر محال وكل كذا فهو ممكن وكل ما يمكن ان يعقل فان يعقل مع سائر المعقولات ممكن ايضا وكل ما يمكن
ان يعقل كذلك يمكن ان يقارنه صور المعقولات له في العقل فيمكن مقارنتها له وكل ما امكن مقارنتها
له فامكان مقارنتها لازم له لاستحالة انقلاب الشيء من الامكان الى الامتناع وكل مجرد يمكن

٭ وكل ما يمكن مقارنة صور المعقولات له في العقل صح

[illegible]

ان يقارنه صور المعقولات وكل ما يمكن للمجردات بالكلية فهو واجب الثبوت لها والا لكان ثبوته لها
موقوفا على استعداد القابل فيكون المجرد عن المادة بالكلية متعلقا بها هذا خلف فكل مجرد
بالكلية يجب مقارنة صور المعقولات له ولا معنى لتعقله اياها الا مقارنتها له فهو واجب
التعقل لها وكل ما يعقل غيره فانه يعقل ذاته ايضا لانا نعلم بالضرورة انه لا يمتنع عليه ان يعقل
انه يعقل واذا عقل انه يعقل فقد عقل ذاته فكل مجرد عن المادة بالكلية فانه يعقل ذاته وغيره ولما
ثبت ان واجب الوجود لذاته مجرد بالكلية وجب لا محالة ان يكون عقلا لذاته ولكل ما عداه
لامكان تعقله مع كل ما عداه لامكان تعقله مع كل ما عداه وهو ما قصد بيانه والاعتراض عليه
من وجوه فان للقائل ان يقول لا نسلم ان كل مجرد يمكن ان يعقل وما ذكرتم من انه لا يلزم من فرض كونه معقولا
محال فممنوع بل يجب ان لا نعلم هل يلزم منه ذلك ام لا وهو فلا يدل على عدم لزوم المحال منه في نفس الامر
ولئن سلمنا ذلك ولكن لم قلتم بانه يمكن ان يعقل مع سائر المعقولات ولا يلزم من امكان تعقل واحد
واحدا امكان تعقل المجموع دفعة واحدة واذا سلمناه منعنا ان كل ما يمكن ان يعقل مع غيره يمكن ان يقارنه
صور سائر المعقولات على معنى حلول احديهما في الاخر بل يمكن ان يكون بنوع هذه الصور مقارنا
للعقل ولا يلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما مقارنا للاخر بالمعنى المذكور والمقارنة بمعنى حصولهما
في العقل لا يحصل منه المطلوب الا بدليل منفصل ومع تسليم هذا كله فلا نسلم ان كل ما يمكن للمجرد باعتبار
ماهيته يجب ان يقارنه لجواز ان يكون ممكنا بحسب ماهيته ممتنعا بحسب تشخص المجرد من الخارج وهذه
الطريقة في اثبات علم الواجب قد سلكها الرئيس ابن سينا في كتاب الاشارات على ما اخذ قريب
من هذا وفي التلويحات قد قررها المصنف على وجه احصاري قريب من المأخذين واذا
عرفت هذا فقوله ان ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فيعقل هو دعوى
معناها ان كل ماهية يصح ان يكون معقولة بالفعل لشيء ولها ذات موجودة من الاعيان مجردها في
خارج الذهن عن المادة كتجردها في الذهن عنها وهي مع ذلك قائمة بنفسها في الوجود الخارجي فانها
يجب ان يكون عاقلة واراد بالذات الماهية الموجودة في الخارج على ما هو الاصطلاح فيها
وقوله لان ذاته مجردة كصورته فلا يمتنع ان يرتسم صورة ما ادركه فيه ولا يمتنع ان يعقلها
هذا هو الحجة على تلك الدعوى وتقريره ان هذا الشيء الذي ذاته الخارجية مجردة كتجرد الصورة الذهنية
المطابقة له لاجل انه كذلك لا يمتنع ان يرتسم صورة الشيء الذي كان مدركا له فيه لانه انما يدركه
بمقارنة صورته فيصح عليه مقارنة صورة عقلية وكل ما يصح عليه ذلك صح عليه جعلها معقولة

لما يعقله

فلا يمتنع ان يعقل تلك الصورة فهذا المجرد لا يمتنع ان يعقل ما كان معقولا له وقوله واجب الوجود
تعقّل فيتعقّل لانه غير ممتنع بحث في حقه هذا هو المقصود من تقرير الدعوى السابقة وتركيبه
ومما قبله هكذا واجب الوجود يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها وكل ما هو كذا
فلا يمتنع ان يعقل ما كان يعقله لما قررنا فالواجب لا يمتنع عليه ان يعقل ما يعقله وكل ما لا يمتنع عليه هو
فهو واجب له كما مر قبيل في الضابط الجامع فواجب الوجود يجب ان يعقل ما يعقله وكل ما عقل
غيره عقل ذاته ايضا لما مر ينتج ان واجب الوجود لذاته يعقل ذاته وغيره وفي الكتاب اقتصر على انه
يعقل واراد بذلك انه يعقل غيره ايضا الذي ينتجه الحجة التي ذكرها ولم يذكر انه يعقل ذاته
لوضوح ذلك عند كل من علم او سلم تعقله لغيره وقوله يجوز ان يكون سهوا انما لم يجزم بسهوه لاحتمال
احتمالات ثلث احدها ان يكون انما عول على هذه الحجة لا لمجردها بل اما لانضياف مقدمة او مقدمات
سابقة عنده اليها واما لقوة حدس يؤيدها وجعلها بالنسبة الى من له ذلك الحدس برهانية وبالنسبة
الى غيره غير مفيدة للبس ولا امتناع في ذلك كما عرفت وثانيها ان يكون انما قصد ان يكون اقناعية لا برهانية
وثالثها ان يكون اوردها على وجه المغالطة لا الغلط اما لمصلحة رآها حيث تعذر عليه اقامة برهان
او لسبب آخر من الاسباب وقوله لانه بناء على ان المعقول ذاته الخارجة يجوز ان يحصل فيه
صورة مجردة فيعقلها واعترف بان مقارنة الصورة محال على واجب الوجود هذا جواب معارضة
عن الحجة المذكورة وحاصله ان هذه الحجة على تقدير صحتها ينتج ان الواجب لذاته يعقل
الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة في نفس الامر وباعتراف المحتج وانما قلنا
انه ينتج ذلك لان الذي استدل به على جواز ان يعقل المجرد غيره لو كان حقا لما دل على جواز ذلك
مطلقا بل كان يدل عليه بقيد ان يكون تعقله لذلك الغير بحصول صورته المجردة فيه فيكون التعقل
بهذا القيد هو الذي يجب لواجب الوجود فيلزم ان يكون محلا للصور وقد ابطل ذلك وقد بان
من هذا ان ما ينتجه حجة المحتج وتعرف بفساده وما يروم اثباته بها غير منتجة له والمعقول
في هذا الكلام يريد به المعقول المجرد وهو موضوع القضية والحكم الذي بعده هو محمولها والتقدير
ان المعقول من المجردات يجوز ان يحصل في ذاته الخارجة صورة مجردة فيعقلها لحصولها فيه وقوله
وفيه ايضا اخذ مثال الشيء مكانه الى قوله اذا اتى بالمختصرات ما يعلم انه لما ذكر جواب المعارض
ذكر بعد ذلك جواب حل في ضمن معارضة ايضا وتقرير هذا الجواب ان من جملة المغالطات المذكورة
في المنطق اخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء وهذه المغالطة قد استعملت في هذه الحجة لانه حكم بانها

بصحة مقارنة الذات المجردة لغيرها لاجل صحة مقارنة صورتها للجوهر العاقل لها ولا يلزم ان يكون ما يصح
على الصورة التي في الذهن يصح على الصورة الخارجية ولهذا صح بل وجب على الصورة الذهنية
الانطباع في محل والجوهر الخارجي الذي هذه صورته ولهذا صح بل وجب على الصورة الذهنية
لا يصح عليه ذلك بوجه وما يحل فالشيء الخارجي متمايز الذات عن الصور المنطبعة فلا يمتنع ان يصح
عليها ما لا يصح عليه باعتبار ما به امتازت عنه وقد تنبه لهذا الايراد بعض من احتج بهذه الحجة
واعتذر عنه بان تلك الصورة الادراكية كانت مستعدة لتلك المقارنة قبل وقوع المقارنة ولا يجوز
ان يكون المقارنة شرطا في ذلك الاستعداد فان التي لا يمتنع فيحصل لا استعداد لو تصوره بل بالعكس
وليس امتياز الصورة الذهنية عن الماهية الخارجية الا بكون هذه ذهنية وتلك خارجية ولا اعني بكونها
ذهنية الا مقارنتها للجوهر العاقل فاذا كان الاستعداد للمقارنة متقدما على المقارنة التي بها الامتياز
فليس ذلك الاستعداد الا للماهية مطلقا فهي مستعدة للمقارنة لاجل انها تلك الماهية لا لامر
زائد فاستعداد المقارنة مصاحبة لها كيف كانت ولا يختص بكونها في الاذهان دون
الاعيان ولما بالعكس من ذلك وعارض في الكتاب هذا الاعتذار بانه لو صح لامكن صيرورة الجوهر
عرضا لكن ذلك غير ممكن فالاعتذار غير صحيح وبيّن الشرطية باجراء هذه الطريقة بعينها لاثبات
صحة هذا الامكان هكذا صورة الجوهر الخارجي التي حصلت في الذهن بعد ان لم يكن حاصلة فيه
لها استعداد الحصول في الذهن وليس استعدادها لذلك لاجل انطباعها في الذهن بل انطباعها
لاجل الاستعداد فهو قبل الانطباع بعين ما مر فاستعداد الحصول في الذهن والانطباع فيه
انما هو للماهية مطلقا فيصح على الذات الخارجية الجوهرية ان ينطبع بعد كونها قائمة بنفسها
في محل هو الذهن فيصح امكان انقلابها من الجوهرية الى العرضية فما اعتذر به فاسد ويمكن
الجواب عن اصل الحجة بغير هذين الجوابين بمنع صحة التعقل بصحة المقارنة وغير ذلك الا ان
استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار
والايجاز قال ويجب ان يكون احاطة الحق الاول بالاشياء لئلا يتغير بتغير الزمان واعلم
ان علومنا بالزمانيات متغيرة فان احدنا اذا علم مثلا ان زيدا سيجيء غدا يكذب الحكم بانه جاء
فاذا جاء وحكم بانه سيجيء كما كان قبل فلابد من التغير وواجب الوجود منزه عن هذه التغيرات وليست
الزمانيات المتغيرة المادية باشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود فانه مجرد عن المادة بالكلية وفي
ابحاثه كل علم غير موجب للزمان والتغير والتمثيل فيه يكفيه مجرد الحضور وواجب له تعالى كيف كان وغيره

بجزئيه ويعسر في ادراكها من حيث هي كذلك الا بالة والمجرد بالكلية لا يدرك بالة جسمانية والا
لكان مستكملا بالمادة فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما هذا خلف واذا كان تجرد الواجب عن
المادة فوق كل تجريد فلا يجوز عليه هذا النوع من الادراك ولو كانت الاشياء الزمانية باشخاصها المتغيرة
المقارنة للمادة لازمة حاضرة لواجب الوجود من حيث هي كذلك لوجب ان يدركها من هذه الجهة
ادراكا زمانيا على الوجه المذكور وكان يعقل تارة انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة
غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات فيدخل في ذاته معنى ما بالقوة وقد علمت ان كل ما هذا شانه
فلا بد وان يكون له تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ويخرج عن الواجب لذاته وهو ممتنع وسيتضح معنى قوله
وليست الزمانيات المتغيرة المادية باشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود فانه مجرد
عن المادة بالكلية والعلم الموجب للزمانية هو العلم المفتقر الى الصورة سواء كانت لازمة او لم تكن
فانه يلزم من حصولها في ذات الواجب تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق وان الفعل بجهة و
القبول باخرى والعلم الموجب للتغير هو العلم بالاشياء الزمانية من حيث هي زمانية على الوجه الذي
مر وذلك ايضا لا يكون الا بالصورة المتغيرة بتغير المعلومات والعلم الموجب للتمثل فيه فهو
المفتقر الى الصورة كيف كانت فالعلم المفتقر الى الصورة المتغيرة بتغير المعلوم هو الممتنع في حق الواجب
لذاته والعلم الواجب له تعالى هو الذي يكفيه مجرد الحضور وعدم الغيبة ولا محالة ان ذلك لا يوجب
زيادة ولا تغيرا ولا انتقالا ولا يجوز عليه غير ذلك من العلوم وبه يعلم كل شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
كما قرر من قبل **قال** واذا كان مبدأ للوجود كله وقديرا كان هو حيا لان الحي هو الدراك الفعال فاذا
لم يزد علمه على ذاته فكذلك حياته واذا لم يكن له حاجة الى تحريك الالات فلا افتقار له الى قوة
محركة كما لنا فلا يحتاج الى قدرة زائدة على ذاته **اقول** المقصود من هذا بيان ان المبدا الاول
حي قادر وان علمه وحياته وقدرته لا تزيد على ذاته ولا توجب فيه كثرة بحال اما انه حي
فلانه لا نعني بالحي الا الدراك الفعال والواجب لذاته كذا فهو حي واما ان علمه لا يزيد على ذاته فقد مضى
تقريره واما ان حياته ايضا لا تزيد على ذاته فلان كونه واجب الوجود لذاته هو بعينه كونه مبدأ لوجود
الممكنات باسرها وكونه مبدأ هو احد الامرين المعتبرين في كونه حيا والامر الاخر المعتبر في ذلك
هو كونه عالما فاذا لم يزد علمه على ذاته كما لم يزد كونه مبدأ عليها فكذلك حياته لا يكون زائدا عليها
ايضا ومن الناس من لم يعتبر في الحيوة الا العلم الذي هو ذاته فقط فاذا لم يزد على ذاته كما مر فلا تزيد الحيوة عليها

لا يجوز عليه **اقول** ان علمنا الزماني بالاشياء الزمانية انما يكون في ازمنة وجودها او قبل او بعد
فالعلم بحدوث الشيء المشخص الحسي بعد ما لم يكن الواقع بعينه لا يكون الا في ذلك الزمان المعين في هذا الزمان
وكذا العلم بعدم ذلك الحادث لا يكون الا فيما بعد عدمه لانه لو حصل قبله او بعده كان جهلا لان من
يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة
جهلا لا علما وانما العلم هو ان يعتقد في تلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو معدوم لا موجود ثم اذا وجد
فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو فيه موجود اذ لو بقي فيه ذلك العلم
بعدمه لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم اخر وهو العلم بوجوده الان كان ذلك تغيرا
لان علومنا بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المحضة التي لا ترجع الى صفة وهيئة في الذات
مثل كونك يمينا وشمالا بل هي هيئة وصفة لها اضافة الى امر خارج فاذا زال علم وحدث
اخر لم يكن ذلك تغير الاضافة فحسب بل تغير صفة الذات العالمة وسيجيء امثاله في حق ما يستحيل
عليه التغير والعلم الزماني يختلف لامتناع صدق سيكون وكان كما مثل به من كون زيد جاء او سيجيء
موجب تعاقب الادراكين صدقها ولزم التغير والمثل ان يقال ههنا انه لم يختلف الا الاضافة
لانا اذا ادركنا ان كذا سيكون فهو معنى والمعنى فلا اضافة الا ثم فلزم حصول صورتين وحصل التغير
واذا علمت الجزئيات بنوع كلي فذلك لا يقتضي تغيرا بل قد يكون العالم متصفا بذلك العلم ازلا وابدا
من غير تغير مثل ان يعلم ان الشمس اذا جاوز عقدة الذنب فانها بعد الرها بعدما هي كذا
ويكون القمر قد انتهى اليها وصار في محاذاتها حائلا بينها وبين بعض الارض محاذاة عن يمينه شمالا
لكن يلزمها موجب ان يرى تلك الشمس منكسفا في الاقليم الفلاني فهذا يعلم كذلك ازلا وابدا ويكون
صادقا قبل الكسوف ومعه وبعده ولا كذلك لو علم ان الشمس الان ليست مكسوفة ثم علم بعد ذلك
انها الان مكسوفة فيخالف احد العلمين الاخر ولا يلزم في ذلك بل لا يجوز التغير عليه ولما كانت الاسباب
كلها منتهية في سلسلة السببية اليه وجب ان يعلمها باسرها بنوع كلي لا يدخل تحت الماضي والمستقبل
والان لما علمت ان ما يعلم سببه يعلم كليا ولا يتغير العلم به سواء كان موجودا او معدوما
فالواجب الوجود يعلم كل شيء على وجه كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي والفاسد ان
عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي
مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة وقد بينا
ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بالة جسمانية

واما بيان انه قادر فاعلم ان القادر عبارة عمن يفعل ان شاء ولم يفعل ان لم يشاء وهو بهذه المثابة
فيكون قادرا وليس من شرط ذلك انه لابد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه
وان علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا انه لو اراد لفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة
صدق جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين او احدهما مع صدقها كما عرفت في المنطق وكل ما هو مريد له
فهو كائن وما ليس مريدا له فهو غير كائن والذي هو مريد له لو جاز ان لا يكون مريدا له لما كان
وما لا يريده لو جاز ان يريده لكان ومعنى ارادته قد عرفته فيما تقدم وهو كونه عالما بما يصدر عنه
مع كون ذلك الصادر غير مناف له وبه يتحقق كونه قادرا وان لم يعبر بالقدرة هذا بل بما يعم الامكان
فلا يصح له واما ان قدرته لا تزيد على ذاته فلانا نحن نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الالات البدنية
كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة يكون مبدأ له وارادة الواجب غير موقوفة على
اجماع او حصول آلة او عدم مانع بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل
منه الى امر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك امثلة عندنا مناسبة لا من كل وجه وهو انك تتصور وجها
تميل اليه فيتبعه حركة بعض الاعضاء او تتصور امرا فيتبعه تغير وجهك او تتصور امرا يثير منك
الشهوة والشوق وليس سبب الشوق الا التصور من غير استعمال آلة وكذا ما قيل في بحث ان التصور
هذه الصفات وعودها كلها الى محض الذات الواجبة من غير حصول صفة متقررة فيها ولا احتياج الى
امر زائد عليها قال وهذا النظام للموجودات في العالم لا يصدر عن جزاف فتعين المبادي العلوية
العقلية تمثل صورتها اذ يمكن على العقول التصور والتمثل فعلوم المبادي بكيفية نظام الكل وما يجب
ان يكون عليه هو العناية وفي الاول لا تزيد على ذاته وعلى عدم غيبته عن ذاته ولوازمها وفي
العقول يجوز ان يكون نقشا زائدا معللا بالتجرد عن المادة وعدم الحجاب بينها وبين لوازمها ومن
مباديها وامكان الانتقاش ونقوش العقول الصادرة له تعالى ولذا نقوش نفوس الافلاك
بالنسبة الى ما فوقها فكل سافل نسبة حضور نقشه الى ما فوقه كما عرفت من حضور الصور
الخيالية للنفس فافهم وعمم الاحاطة الالهية كذا ولو عدلت الى غير هذه الطريقة في العلم
لكثرت الحق تعالى تكثيرا واعلم ان الذي هو الوجود المحض وماهيته وجوده الذي لا اتم منه
لا يعرفه كما هو الا هو ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم فسبحانه سبحانه
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اقول ان حسن النظام المشاهد في عالم الكون والفساد
لا يجوز ان يصدر على سبيل الاتفاق والجزاف ولا عن قصد وارادة لنفع السافل كما علمت والحسبة

لا سعود لها موجب ان ينظر كيف يمكن صدوره عن المبادي العالية فذكر بعضنا ان العقول لا يمتنع عليها
التصور والتمثل فحصول صورة ذلك النظام فيها هو مصدر ذلك النظام وحصول صورته هو العلم به
فعلوم المبادي بكيفية نظام الكل وما يجب ان يكون عليه هو مبدأ حصول الكل وهو العناية
بهذه الموجودات ونظير ذلك فينا انك اذا اردت احكام امر وطلب النظام في ايجاد شيء فانك
تتصور اولا انتظامه ثم تتوق الاعضاء اليه فيكون مصدر ذلك بالحقيقة النظام المتصور والمبدأ الاول لا يجوز
ان تزيد عنايته على ذاته وعلى عدم غيبته عن ذاته ولوازمها بل لكونه هو النظام المطلق والكمال المحض لا يكون
الامور الصادرة عنه الا بحيث لا مزيد عليها في الاحكام والنظام ولهذا لا يصح صدور هذه الامور عنه
على نظام آخر فان جميع النظام يكون دونه هذا في الواجب لذاته واما في العقول فيجوز ان يكون العناية
نقشا زائدا فيها معللا بالتجرد عن المادة مع عدم الحجاب بين العقول وبين معلولاتها التي هي لوازمها وبين
عللها التي هي مباديها ومع امكان انتقاشها بالصور واعلم ان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون علمه
بالاشياء مستفادا من وجودها كما ذهب اليه بعض من لم يحقق وقد ابطل صاحب الكتاب ذلك في غير
التلويحات بما حاصله انه قد بين انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم بالاشياء تابعا
لكون ذلك الشيء لازما عنه فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه موقوف على لزوم لازمه
فلو توقف لازمه على علمه به لزم الدور وهذا الابطال اورده بناء على ان علمه صورة فيه
وانت فقد علمت انه كما لا تزيد علمه بذاته على ذاته كذلك لا يزيد علمه بمعلولاته على وجود تلك
المعلولات فلا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها ثم لما كان معلومه غير ذاته فعلمه بمعلومه غير علمه بذاته
فلو تقدم علمه بمعلومه على لزومه عنه تقدما بالعلية بحيث يكون لولا ذلك العلم لما وجد اللازم المباين
فذاته حينئذ لا يكون مفيدة للوازمه المباينة بمجردها بل مع العلم وايضا اذا كان العلم بالاشياء
عبارة عن عدم الغيبة عنها فلو علم بها ثم من العلم شيء لتقدم العلم على الاشياء وعلى علم الغيبة
عن الاشياء لان عدم الغيبة عن الشيء انما يكون بعد حصول ذلك الشيء والقائلون بان وجود الاشياء
عين علمه بها زعموا ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته وعلى هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا
علمه بلوازمه واذا كانت ذاته علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه كذلك وبينوا كيفية هذا الانطواء
بانه يعلم ذاته على ما هي عليه بجميعها وجميعها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها
على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ لم يعلم نفسه
على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته

والواحد منا اذا علم ذاته بعلمها حيّة قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطوٍ تحت
علمه بذاته ولا يوجد ذلك الى الكثرة في علمه ولا في ذاته وربما يتصور ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلاثة احوال
احدها ان تفصّل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه
علم حاضر وثالثها كما اذا سمع مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التعبير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعًا — نزيده
فهو في الحال العلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة ولم يفصل في ذهنه مرتبا فاذ الحاضر
فيه فصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يعذر ان علم الاول
بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا كله فاسد فانا نعلم قطعا ان الانسانية والضاحكية مثلا — الكلام
لما كانتا متغايرتين وجب ان يكون العلم بكل واحد منهما غير العلم بالاخر والعلم بالضاحكية بالتطبيق
عند ما في الانسانية فانها ما دلت مطابقة او تضمنا عليها بل دلالة خارجية وما يجد الانسان من نفسه
عند سماع تعبير مسئلة من الغير هو علم بالقوة ولكنها قوة اقرب من التي قبلها فان في هذه بجد
ملكة وقدرة على ايراد ما يجب ان يورد عليها مفصلا وهناك لا يجد ذلك وللقوة مراتب كما علمت
ولا يكون الانسان عالما بما يورد على كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد هذا ما يتعلق
بكيفية صدور هذا النظام المشاهد من العلل الممكنة والواجب لذاته وما ذكره بعد ذلك من حضور
نقوش العقول للواجب وحضور النقوش التي في نفوس الافلاك بالنسبة الى ما فوقها وكذا حضور
نقش كل سافل بالنسبة الى ما فوقه ومقايسة ذلك بحضور الصور الخيالية الى نفوسنا فكلام
مدقق تعبيره والفاظه فيه واضحة وقوله واعلم ان الذي هو الوجود المحض وماهيته وجوده
الذي لا اتم منه لا نعرفه كما هو الامر يحتاج ان نعدم على تعبيره ان صفات الاول السلبية و
الاضافية وما تركب منهما لا سبيل لنا الى فهمها وتفهيمها الا بضرب مثال من مشاهداتنا
الظاهرة او الباطنة كما انه اذا قيل كيف يعلم الاول تعالى ذاته قلت كما انت تعلم نفسك واذا
قيل كيف يعلم غيره يقال كعلمك بغيرك فلا يقدر ان تفهم شيئا منه الا بالمقايسة الى ما في نفسك
نعم يدرك من نفسك انها تتفاوت في الكمال والنقصان فيعلم من هذا ان ما فهمته في حق الاول اشرف
واعلى مما فهمته في حق نفسك باضعاف لا يمكنك ان تحصيها اذ له الكمال الذي لا يتناهى وتلك الزيادة
في الكمال لا نعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقنا ولا في حق غيرنا من الممكنات وكل امر
هو للاول وليس له نظير فينا فلا سبيل لنا الى فهمه البتة واذا عرفت هذه المقدمة فكون
المبدأ تبارك وتعالى وجودا محضا بلا ماهية بل ماهيته هي وجوده وكونه لا اتم منه لا يظهر لنا فهما سواه

اذ كل ممكن يفصله العقل الى ماهية ووجود ويوجد ما هو اكمل منه واتم وهو علته فلا نعرف
حقيقته كما هي عليه الامر وعلمنا بانه وجود بلا ماهية ليس علما به كما هو بل علم بانه موجود و — هو
هذا امر عام وقولنا انه ليس غير الماهية معناه انه ليس مثل الممكنات فهو علم بنفي المماثلة
لا بالخصوص المنزه عن المماثلة كعلمك بان زيدا ليس بصانع ولا نجار فانه ليس علما بالصنعة
بل هو علم بنفي شيء عنه وعلمنا بارادته وقدرته وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه وبغيره وعلمنا
بانه عالم بنفسه ليس علما بحقيقة علمه بنفسه لان علمه بذاته هو ذاته فاذا لم نعلم ذاته لم نعلم علمه
بذاته بل نأخذه بالمقايسة الى علمنا بانفسنا من غير وقوف منا على كمال ذلك العلم وتماميته
التي لا يتصور ما هو اتم منها فلا نعرف الواجب لذاته كما هو سواه ومما ينبغي ان يحقق ان كل
من يعلم ذاته لو علم غيره على النحو الذي يعلم هو نفسه لكان هو هو فالغرب من ذات المدرك
على حسب كثرة الادراك له وشدته وامثال هذه المباحث يحتاج الى تأمل شديد وذهن
وقاد وفطانة غريزية واستحضار اصول سالفة وسيرد في اواخر هذا الفن ما يستعان به
على تحقيق كثير من المعاني العلية والدقائق الحكمية ان شاء الله تعالى قال فصل لو نظرت
الى اثاره رحمه الله تعالى في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز
ان تقف على حد يبقى وراءها الامكان الغير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة القبول — النهاية
الى غير النهاية كما للمبادي قوة الفعل الى غير وكان لا بد ايضا لتجدد الفعل من تجدد امر ما فوجدت
اشخاص ملكية دائمة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه منضم الى فاعل غير متناه و
قابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم من الازل والاباد ويحصل — استعداد الصحيح
الفيض على كل ما يكن بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا يخص ولو كان للنفس قبول
نفس اشرف كما للانسان لحصل فيها من فيض العقل الفعال ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى
النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن منها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان
فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات تحصل نفوس من بعض واحدها قرنا بعد قرن
راجعة الى ربها اذا كملت ثم نظرت الى كيفية وضع الارض في الوسط اذ لو قربت من الاثير
لاحترقت سريعا ولو جاور الفلك غير النار من العناصر لسخنته الفلك فصار نارا وانضم
اليها لتسخين النار لتحللت جميع العناصر ولما كانت الحيوانات ذوات الات الادراك
والتحريك محتاجة الى عناية العنصر اليابس وغلبته اذ به يحفظ الصور المدركة والاشكال الا — عضا

وغيره فوجدت عنده غير محيط بها الماء لحاجتها الى استنشاق الهواء ووضع تحت النار
ما يناسبها من الحر وعند الارض ما يناسبها من البرد وكان الماء ايضا لها مع الهواء مناسبة
متعادية بمجاورته بحيث لا يبطل الاعتدال ثم لو كانت الافلاك كلها نورية لاحرقت بالشعاع
ما دونها ولو كانت عرية عن النور لبقي ما دونها في ظلمة لا اوحش منها ولو كان انوارها
ثابتة دون تحرك لاثرت بافراط وتفريط واحرقت ما دامت في مقابلته ولم يلحق اثرها غيره
ولو كان لها حركة واحدة للازمت دائرة غير واصل اثر الشعاع الى نواحيها فجعل الحكيم
السريعة تابعة لحركة محيط على الكل ولكل فلك منها مثل جرم نوري حركة اخرى بطيئة بميل بها
الى النواحي جنوبا وشمالا الى غير ذلك من عجائب السموات والارض فسبحان الواسع البالغ
الوجود ومبدأ الخير الدائم انظر كيف نسبة بدنك الى العالم العناصر وكيف نسبة العنصريات
الى جرم الكل وكيف نسبة جرم الكل الى نفس الكل وكيف نسبة نفس الكل الى العقول وكيف نسبتها
الى العقل المسمى بالعنصر الاعلى وهو العرش العظيم المجيد ولا نسبة له الى جناب الكبرياء فانظر
العناصر في الاجرام السماوية وهي في حيز النفوس وهي في حيز العقول وهي في حيز المعلول الاول
والله من ورائهم محيط وهو القاهر فوق عباده وسع كرسيه السموات والارض تلاشى الكل في
جبروتك سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان كل معبود من دون عرشك الى قرار الارضين باطل
ما خلا وجهك الكريم لا انت الا انت طهرنا بعزتك عن رجس الهيولى وهب لنا من لدنك رحمة
اليك الرغبوت ومنك الرهبوت وانت اله العالمين **اقول** لما ذكر كيفية العناية بالمخلوقات
ذكر بعد ذلك جملة من تفاصيلها لكون انموذجا لباقيها اذ لا سبيل للانسان الى معرفة جميع ذلك في احوال
نفسه وبدنه فضلا عن معرفة فيما عداه من جمل العالم وتفاصيله ولو فكر الانسان في منافع اعضائه
ووضعها وترتيبها وما فيها من القوى وسريان اثارها في البدن وحفظ الشخص والنوع بها
لوجد من اثار العناية ما يبهره عجائبه ويعجز عن الاحاطة به فكيف الحال في كل ما في عالم الكون
والفساد وعالم الافلاك والكرة لا نطلع على وجه فضلا عما فيه من دقائق الحكمة و
لطائف العناية فلهذا اسرع بذكر امور جملية من ذلك وابتدأ بذكر الحكم في وجود الكون
والفساد في العالم والذكر بوجه حاجته الى الهيولى القابلة والاستعدادات والحركات
السماوية وقرر ذلك الى قوله تحصل نفوس بعض وابدانها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها
اذ الملك وبحث ان يعلم في هذا الموضع ان المرجع الى هذه الاشياء في صحة الالهام في الممكنات

بعد ما تحققته من افتقار كل حادث الى متقدم حوادث غير متناهية كون العدد المتناهي والجهات المتناهية
لا يحصل منها الا امور متناهية ولما كانت الاجسام باسرها واجبة النهاية وكذا العلل والمعلولات فلولا
الحركات لما حصل منها الا مبلغ متناه فكان يقف الوجود عند ذلك المبلغ ويلبث على من غير زيادة ولا نقصان
وبقي الامكان على غير النهاية لا يبرز منه شيء الى الوجود بالفعل ولما كان قوة الواجب لذاته غير متناهية وجوده
الفائض غير مقصور على اعيان قدر متناه من الممكنات وجب ان يكون من لوازم ذاته وجود ما لا بد منه في حصول
ما لا يتناهى وذلك هو الاشياء المذكورة واستعان بحدوث النفس الناطقة فلا غرو ما فيه وقوله
ولو كان انوارها ثابتة دون تحريك لاثرت بافراط وتفريط واحرقت ما دامت في مقابلته ولم يلحق
اثرها غيره يريد انه لو كانت الانوار التي في الافلاك وهي انوار الكواكب ثابتة غير متحركة لاثرت
بدوام مسامتتها بافراط وتفريط واحرقت الشيء الذي يدوم مقابلتها له ولم يصل اثرها الى غيره
وهو الذي لم تقابله فيحرم ما قابل ويحرم النور ما لم تقابل والحركة السريعة للسماء هي الحركة
اليومية فانا نجد الكواكب والشمس يطلع ما يطلع منها من المشرق ويسير الى المغرب ويخفى
فيه وبعد خفائه فيه مدة يعود الى المشرق ثم يطلع منه ثانيا ثم يخفى في المغرب وهكذا
دائما واسند ارباب علم الهيئة هذه الحركة الى اعلى الافلاك وهو يحرك بها كل الافلاك المحوية
فيه حركة بالعرض والحركة البطيئة هي التي من المغرب الى المشرق ويخالف الاولى الى القطبين المنطقتين
والاقطاب ولولا ذلك لما امكن الاحساس بها اذ الاحساس بحركتين مختلفتين في كرة واحدة على منطقة
وقطبين باعيانهما ممتنع بل انما يحس منهما بحركة واحدة وهي مركبة من مجموعهما ان كانتا الى جهة واحدة او
حاصلة من فضل اسرعهما على ابطائهما ان كانتا الى جهتين وكذلك الحكم فيما زاد ومنطقتا الحركتين متقاطعتان
على زوايا غير قائمة فيحدث منهما نقطتان متقابلتان والشمس ملازمة لمنطقة هذه الحركة الثانية
واذا جاوزت احد التقاطعين صارت شمالية واذا جاوزت الآخر صارت جنوبية وعلى هذا
قياس حال باقي الكواكب وهذا هو معنى قوله تميل بها الى النواحي جنوبا وشمالا وهذا
الميل لولاه لتشابهت فصول السنة في الحر والبرد واما قوله انظر كيف نسبة
بدنك الى عالم العناصر وكيف نسبة العنصريات الى جرم الكل فاعلم ان اصحاب علم الهيئة
دلت على ان الارض مساحة سطحها عشرون الف الف ومائة وثمانون الف فرسخ على
ان كل فرسخ ثلثة اميال وكل ميل اربعة الاف ذراع وكل ذراع اربعة وعشرون اصبعا وكل اصبع
مقدار ست شعيرات مضمومة بعضها الى بعض من الشعيرات المعتدلة ومع هذا فهي باسرها

المسكون منها وغير المسكون ليست بذات قدر محسوس عند فلك البروج وما وراءه من الافلاك ومما
يوضح ذلك سرعة ظهور النصف من فلك البروج ومما تحته من الافلاك الى فلك الشمس دائما وما ذلك
الا لعدم الفرق في الحس بين السطح المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر والخفي من تلك الافلاك
وبين السطح المار بمركز الارض الموازي لذلك السطح ولو كان للارض قدرا محسوسا بالنسبة الى هذه الافلاك
لكان الظاهر من كل واحد منها اقل من النصف كما في فلك القمر وقد بينوا ان جرم الشمس يزيد على جرم الارض
زيادة تقارب مائة وسبعين مرة واذا كانت تزيد على الارض بهذا القدر فكيف فلكها وما فوقه
ومن هذا يظهر ان كل واحد من الشيئين المذكورين حقير جدا قال فصل اعلم ان الشر لا ذات له
بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد من الموجودات شرا فانما هو بالنسبة لعدم كمال شيء
اذ لو فرض موجود لا يخل بذات شيء وكمال وهيئة حسن واعتدال له فوجوده لا يضره ولا يكون
ايضا شرا لنفسه فلا يكون شرا اقول هذه مقدمة لدفع سؤال يمكن ايراده على اثبات العناية
وذلك السؤال هو انه لو كان بالمخلوقات عناية من المبدا الاول او مما دونه لما وجدت الشرور
الكثيرة في العالم لكنها قد وجدت فلا عناية والمقدمة المذكورة هي ان الشر ليس بامر وجودي
بل هو عدمي ولو كان وجوديا لكان اما شرا لنفسه او لغيره فان كان لغيره فاما لانه يعدم ذلك
الغير او بعض كمالاته او لا لانه يعدم ذلك فان اعدم فليس الشر الا العدم ذلك الشيء او
ما هو كمال له وان لم يعدم فلا يتصور ان يكون شرا لما فرض انه شر له لانا نعلم ان ما لا يخل
بذات شيء ولا بوجه كمال لشيء كيف كان فان وجوده لا يستضر به ذلك الشيء وان كان شرا
لنفسه فهو باطل ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء
عدم بعض الكمالات التي له لكان الشر هو ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول
فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات واذا كان الشر على تقدير انه
ذات وموجود ليس شرا لا بالنسبة الى غيره ولا بالنسبة الى نفسه فليس هو شرا اصلا
فلو كان الشر موجودا لما كان الشر شرا والتالي باطل فالمقدم مثله فالشر اذن عدمي ونحن اذا
تاملنا كل ما يطلق عليه انه شر وجدناه بحده اما عدميا او مؤديا الى عدم فالفقر والموت والجهل
عدميات ومانع التوجه الى الكمال عن الوصول اليه فليس شرا بالذات بل بالعرض من حيث هو سبب
للشر وامثلة ذلك هي كالبرد المفسد للثمار وكالسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالاخلاق الرذيلة
كالجبن والبخل وكالافعال المذمومة كالظلم والزنا وكالالام والغموم وغيرها فالبرد من حيث كيفيته

وبالقياس الى ما اوجبه ليس بشر بل هو كمال من الكمالات وانما الشر هو فساد امزجة الثمار وفقدانها
ما ليس بدلا وعلى هذا فقس البواقي فان الاخلاق والافعال الذميمة ليست بشرور من حيث صدورها
عن القوة الغضبية والقوة الشهوانية مثلا بل هي من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين وانما
تكون شرورا بالقياس الى ضعف النفس الناطقة عن ضبط قواها وبالقياس الى المظلوم
او الى السياسة المدنية وكذا الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث
هي وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم لفقده لاتصال
عضو من شانه ان يتصل وما يجري هذا المجرى والبرهان المذكور لا يغني عن مثل هذا الاستقراء
انما المراد منه ايراد الامثلة للايضاح لا لانه يعول عليه في هذا المطلوب من حيث انه استقراء
قال واعلم ان من الممكنات ما لا شر فيها اصلا بل هي خير ومن امور تامة لا يعوزها ما ينبغي
لها اصلا ولا يخالطها ما لا ينبغي ومنها امور فيها خير كثير ويلزمها شر قليل ومن القسمة شر
مطلقا او كثير مع قليل خير فوجب من الخير المحض الواجبي القسم الاول على ما علمت من حال
الامكان الاشرف وكذا القسم الثاني لان في ترك الخير الكثير لشر قليل شرا كثيرا ويمتنع الباقيان
فالقسم الاول كالعقول ونحوها والثاني مثل خلق النار النافعة نفعا بالغا ولكن قد يلزمها
بحسب اتفاقات حرق شيء نبيلا ما يتألم فيعد شرا وكذلك حيوانات وجودها خير الا
انها بحسب المصادمات قد تتادى الى ضرر ما وكذا نوع الانسان المستعد للفضائل
قد يعتريه لانهماكات اعتقاد سوء وجهل وارتكاب خطيئة ولكن هذه الشرور في اشخاص
اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة والشر داخل في القدر
مرضي به بالعرض ومنبعه الامكان والعدم اقول لما قرر المقدمة شرع في تقرير دفع
السؤال الذي يمكن ايراده على اثبات العناية بالمخلوقات ويدفع ذلك بان القسمة
العقلية اقتضت ان الممكنات على خمسة اقسام ما لا شر فيها اصلا وما فيها خير كثير وشر قليل
وما هي شر مطلق وما فيها شر كثير وخير قليل وما تساوى فيها الخير والشر وهذا القسم الاخير
لم يذكره في الكتاب والقسمان الاولان قد دخلا في الوجود اما الاول فلما علمت من حال الامكان
الاشرف يقتضي وجوب وجوده من الخير المحض الواجبي واما الثاني فكذلك ايضا لان من الظاهر
ان ترك خير كثير لاجل شر قليل يسعه هو شر كثير والاقسام الثلثة الاخيرة لم توجد فان
الشرور ليست الا في عالم الكون والفساد ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين

الا ان الصحة والسلامة اكثر فالعناية حاصلة وقد تمثل على القسم الاول بالعقول ونحوها فان العقول
بريئة عما بالقوة اصلا واراد بنحوها النفوس الفلكية فانها وان كان فيهما ما بالقوة الا انها غير ممنوعة من الخروج 90b01و
الى الفعل على الوجه الذي نبينه وتمثل على القسم الثاني بامثلة ثلثة احدها النار فانها لا يمكن ان تكون
على كمالها اللائق بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالطها منع ذلك المخالف من كماله
ومن الممتنع ان يكون نار تمس ثوبا ولا مانع عن الحرق ولا تحرقه لكنك اذا نظرت الى حال المستضر
بحرق ثوبه بها ونظرت الى اسباغ نعمه بها طول عمره لم تجد للضرر نسبة يعتد بها بالقياس الى النفع
هذا في حق الشخص المستضر فكيف في حق النوع الانساني او الجنس الحيواني وثانيها الحيوانات
فان وجودها خيرا لا محالة الا انها بحسب المصادمات الاتفاقية قد يتادى الى ضرر اما عارض لها
او صادر عنها كالحيات والسباع المفترسة وثالثها نوع الانسان فانه مع استعداده للفضائل
قد يعتريه لاتفاقات اعتقاد سوء وجهل وارتكاب خطيئة ربما عرضت في المعاد ولكن هذه
الشرور في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ويجب ان تعلم ان
الشر لا يوجد الا في عالم الكون والفساد لاجل التضاد الضروري لهما وقد عرفت انه لولا الكون
والفساد ما صح وجود اشخاص غير متناهية ولا يصح حصول الانواع الكائنة من العناصر الا
بالتفاعل ولا يصح التفاعل الا بالتضاد فالتضاد صحح دوام الفيض فهو خير بالنظر الى النظام
الكلي وشر بتبعية ما في النظر الى الاشخاص ومع هذا فليس هو بجعل فاعل فان تضاد الحرارة
والبرودة لذاتيهما وكذا غيرهما من المتضادات بل التضاد من لوازم الماهيات وكما لا يتصور
لفاعل ان يجعل اشكالا كرية بحيث تصير مع كريتها متراصة دون خلل فيما بينها بخلاف
المسدسات مثلا كذلك حال المتضادات في تضادها فالاشياء وان كانت معلولة لغيرها
منه هوياتها ووجوداتها الا انه قد يلزم ماهياتها اشياء اخر لا يمكن تبريتها عنها واذا علمت
هذا فقوله والشر داخل في القدر مرضي به بالعرض يريد بالقدر تفصيل القضاء الاول لله تعالى
وقضاؤه الاول هو حكمه الكلي الذي يترتب عليه التفاصيل وهذه الشرور مع دخولها في قدر
الله سبحانه وتعالى هي معلومة في العناية الاولى ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم
خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون تلك الخيرات منفكة عنها لكونها من اللوازم التي ليست بجعل جاعل كما عرفت
وقوله ومنبعه الامكان والعدم معناه انه لولاهما لما حصل الشر فان الوجود الواجبي خير محض
كما علمت وكل ما يقال له انه شر فهو اما عدم او مؤد الى العدم محض لا عدم لا شر والذي لا يعقل

من جميع الوجوه لا يعرض له الشر فهو لا يعرض الا لما هو بالقوة من وجه وما بالقوة لا ينفك من الامكان
والعدم من حيث هو بالقوة واعلم ان الذين توهموا ان الشر في العالم اكثر هم الذين ليس لهم التفات
الى غير عالم الكون والفساد وكثير منهم ظنوا ان العالم ما خلق الا لاجل الانسان ويفضلونه
على الملائكة الروحانيين مثل جماعة كثيرة من طوائف المتكلمين وانت تعلم مما علمت ان الارض
لو كانت كلها شرا لكانت بالاضافة الى الوجود شيئا قليلا غير معتد به فكيف وقد تبين ان السلامة
فيها غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في الارض والذي لا يسلم
منها فانه في اكثر احواله يسلم وانما يستضر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل
فلا يخفى ان الخير غالب والشر نادر سؤال لم ما اوجد هذا القسم على وجه
لا يلزمه هذا جواب فيكون غير نفسه فيرجع الى القسم الاول الذي قد وجد ما امكن منه وكانك قلت لم
ما جعلت النار غير النار والماء غير نفسه سؤال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس
الغالب عليهم الجهل جواب كما ان حال الابدان على اقسام بالغ في كمالاتها ومتوسط وهو
الاكثر على مراتب ونازل شديد النزول وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك في حال
الاخرة سؤال اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب جواب العقاب للنفس على خطيئتها
ليس لمنتقم من خارج بل هي حاملة عذابها معها فساقتها الاتفاقات القدرية الى اقتراف شهوات
وارتكاب جهالات فعارضت منطبعة رذائلها اعمالها فتأذت بما معها كالمتألم بمرضه
لنهمه سائقته اليه والكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول الوحداني اقول انه بعد
ان قرر ان الخير في الوجود هو الغالب وان الشر هو النادر وغير مقصود بالذات وان كان
مقدرا اورد على ذلك سؤالات ثلثة واجاب عنها السؤال الاول لم لم يوجد القسم الثاني
من الاقسام الخمسة المذكورة على وجه لا يلزمه هذه الشرور بحيث لا يكون في الوجود الا الخير
المحض وجوابه ان القسم الثاني لو لم يلزمه ذلك لما كان هو القسم الثاني بل كان يرجع الى القسم
الاول الذي قد وجد ما امكن منه والثاني هو الذي لا يمكن ان يوجد الخير الكثير به الا ويلحقه شر بالضرورة
فاذا بتر تجرده عن هذا لم يكن هو هو فاذا قلت لم لا يوجد خيرا عن الشر وكانك قلت لم لا يكون
القسم الثاني هو القسم الاول او لم لا يجعل هذا القسم غير نفسه وعلى التفصيل فيما يدخل
تحته لم ما جعلت النار غير النار والماء غير الماء وامثال ذلك واذا وجد القسم الاول وكان
ترك وجود هذا الثاني وهو على الصفة المذكورة غير لائق بالعناية والجود صح وجوده من الواجب

كما بينا السوال الثاني لم يملت ان الخير غالب على الشر ونحن نجد ان الغالب على النوع الانساني الشر
مو اشرف انواع الكائنات في عالم الكون والفساد الامور المضادة لكماله كالجهل و
غلبة الشهوة والغضب وهي ضارة في المعاد كما سيبين فيما بعد فكان الشر في الناس غالبا
لا نادرا سبب ان السعادة الدنيوية مستحقرة بالنسبة الى ما يحصل لهم من الشقاوة
الاخروية التي توجبها جهالاتهم واخلاقهم الرذيلة وارتكابهم المعاصي وطاعتهم لسلطان
الغضب والهوى وجوابه ان احوال الناس في الاخرة على قياس احوالهم في الدنيا فكما
ان احوال الابدان على اقسام ثلثة الحال البالغة في الكمال كالحسن والصحة والحال المتوسطة
فيه وهي التي عليها اكثر الناس ولها مراتب بعضها اقرب الى الطرف الاذل والحال البالغة
في الذول والنقصان كالقبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن كونه اقل من مجموع القسمين
الاولين فكذلك حال النفوس الانسانية فان منها ما هو بالغ في العلم وحسن الاخلاق ومنها
ما هو متوسط في ذلك وهو الاغلب وله مراتب كثيرة ومنها ما هو في الجهل ورداءة الخلق وهو
اقل من الثاني فضلا عن مجموع الاول والثاني وكما ان من هو في الطرف الاول من الكمال البدني
ينال من السعادة العاجلة قسطا وافرا ومن هو على الحال المتوسطة منه ينال منها قسطا
متوسطا على حسب مرتبته في التوسط ومن هو في الطرف الاخير منه وهو مبتلى بالذول متعرضة
الاذى كذلك الذين هم على الحال الاول والثاني والثالث من الكمالات النفسانية ينال الفريقان
الاولان من السعادة الاجلة والسلامة على حسب حالهما ومرتبتهما وينال الفريق الاخير بحسب حاله
تلك من الشقاوة الاخروية ولما كان الوسط غالبا والطرفان نادران واذا اضيف الطرف الافضل
الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي العالبة فبطل الايراد السوال الثالث اذا
كنتم قد حكمتم بدخول ما يصدر من الانسان من المعاصي تحت قضاء الله تعالى وقدره فلا بد من
وقوعها شاء الانسان او ابى فيكون صدورها عنه على سبيل الوجوب فكيف يحسن من الجواد
الكريم ان يعاقبه عليها فان المعاقبة على ما هذا شانه منسوبة الى الظلم والجور والله سبحانه تعالى
تعالى عن ذلك وجوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج كما هو الظاهر عند
الجمهور الذين هم غير مطلعين على احوال الوجود واسراره بل هي حاملة عذابها معها فان ما ساقها
اليه الاعتقادات الفاسدة من الملكات الرديئة والهيآت المتعدة كاقتراف الشهوات
وارتكاب الجهالات هو بعينه الموجب للعقاب فاذا فارقت النفس البدن فتلحقه بهذه

ردت اعمالها اليها فتتاذى بما هو فيها من تلك الملكات والهيآت وحال الانسان في هذا الحال
حال المريض اذا قصر في الحمية لتهمة ونالته الاوصاب ليس ذلك بان احدا انتقم منه لتقصيره
وتهمه بل ذلك من لوازم ما سا واليه العدد من النهم الموجب للالم فالتهمة السابقة للمرض هي
السائقة اليه اذ هي لذاتها مقتضية للانتساب الى المرض والامور السابقة والتي بعد الانسياق
اليها كلها واقعة بقدر الله تعالى الذي هو تفصيل قضائه الوحداني وانما كان وحدانيا لانه
كالجمل الواحد لما يتفصل من العدد كالقضاء بموت كل انسان فانه امر واحد ويتفصل الى
موت زيد في يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا وموت خالد في وقت اخر بمرض اخر ومن يعرف
بانه لا يمكن الوجود اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور وما لا قدرة عليه لا عجز
عنه سيدفع بذلك كثيرا من الاشكالات والكثير ممن يقع في امثال هذه الشبه المضلة والايرادات
المحيرة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره ويقيسون افعال الباري
عز وجل على افعالنا ويجعلون له في افعاله اغراضا كما لنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قال فصل اعلم ان النفس باقية بعد البدن لبقاء علتها الفائضة لوجودها لانها
لو بطلت كان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما لعدمه مدخل في بقائها او لبطلان ما لوجوده مدخل
في وجودها والاول باطل اذ لا يقتضي الشيء عدم نفسه والا لما وجد وليس لها ضد ولا مستدع
ضد ولا مانع مزاحم لتجردها عن المحل والمكان وليس لها شرط فانه ان كان جوهرا مباينا
غير مفيض الوجود لا يلزم من عدمه عدمها وان كان عرضا في غيره فهو اولى وان كان عرضا فيها
فاعراضها ليست الا امورا ادراكية وافعالا وانفعالات متعلقة بالبدن وليس شيء منها
شرطها اذ الاولى بالشرطية لبقائها كمالاتها وكانت عدمية الكمال لا تبقى مع البدن ايضا اذ
لا تصور اصلا استمرار وجود الشيء دون شرطه وليس كذا وليس شيء منها مبطلا لها
والا لكان الجدير بابطالها الانفعالات عن البدن والجهل وكان كل نفس شريرة
لا تبقى مع وجود هذه كيف كانت اصلا وليس كذلك سوال شيء من هذه مبطل
ولكن عند قطع العلاقة جواب اما العلاقة فاضافة ما تابعة لوجود النفس واضعف الاعراض
الاضافة فان تغيرها لا يوجب تغيرا في الشيء فانقطاعها لا يبطل النفس والباقيات ان كانت
مبطلة لذاتها لما احلف تاخرها لعلاقة وعدمها اقول ان الجوهر المدرك لذاته من
الانسان وهو نفسه الناطقة يجب ان لا ينعدم البتة بعد تركه التصرف في البدن لبطلان الجسم

الذي كان به صلاحية لتصرفاته بل يبقى بقاء علته الفائضة لوجوده وهو العقل الذي لو عدم لأدّى
عدمه الى عدم الواجب لذاته فلا يكون واجب الوجود لذاته وفرض كذلك هذا خلف والبرهان
على انها لا تبطل بعد موت البدن الذي هو عبارة عن بطلان المزاج الذي به كان صالحا
لتصرفات النفس فيه هو انها لو بطلت لكان بطلانها اما لذاتها او لغيرها او لا لسبب اصلا
والثالث ظاهر البطلان ولهذا لم يذكره في الكتاب والاول باطل ايضا لبطلان النفس بعد وجودها
باطل اما انه ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدم نفسها لما وجدت لوجوب مقارنة المعلول
للعلة التامة لكنها وجدت فلا يقتضي عدم نفسها وكذا كل موجود واما انه ليس لغيرها فلان ذلك
الغير اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان عارض وجود النفس
وجلاه لم يكن علة تامة لبطلانها وان لم يعارض وجودها وجلاه فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا
شانه فاما ان يكون مُعدِما لها بممانعتها ومزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون والاول باطل
سواء كان المانع المزاحم ضدا باحد التفاسير التي عرفت او لم يكن لان هذا لا يصح الا فيما له
محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد بين فيما مر ان النفس الناطقة جوهر ليس بجسم ولا جسماني
فهي منزهة عن المحل لجوهريتها وعن المكان لكونها ليست جسما ولا جسمانيا والثاني باطل
ايضا فان ما لا يمانع بنفسه فاما ان يستدعي وجود ممانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بمبطل
فانا نعلم قطعا ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع لحصول معلولها لمزاحمته
على محل او مكان لو كان مما من شانه ان يكون حينئذ فلا بد وان يكون ذلك الشيء موجودا حينئذ فلا انعدام
وهي موجدة وان استدعى وجود ممانع فذلك محال لانه اذا امتنع وجود الشيء امتنع وجود
ما يقتضي وجوده لكن وجود المانع على المحل والمكان ممتنع لامتناعهما للنفس فوجود ما يوجب
وجود ذلك المانع ممتنع ايضا لهذا السبب ولا جائز ان يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا
اذ لو كان كذا لكان اما ان يكون عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها او ليس وما ليس لوجوده
مدخل في وجود الشيء قد تبين انه لا يوجب عدمه عدم الشيء فلم يبق ما يُعدمها لو جاز عدمها
الا عدم ما لوجوده في وجودها مدخل ما فان كان الذي هو كذلك علتها المقتضية لوجودها
فهو محال لانه لا عدم كما بينا وان كان غيرها فليس شيء غير الشرط من العلل لا الفاعلية لانه علة لها فرض
التعدد ولا العلة التامة وهو ظاهر فهو اذن هو الشرط فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا وان كان
عرضا فاما ان يكون محله غير النفس او النفس فهذه اقسام ثلثة وكلها باطلة اما الاول ان يكون جوهرا

وهو ظاهر البطلان فانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة فاعلية لبعض وجوده لا يلزم
من عدمه عدمه واما ثانيا ان يكون عرضا في غير النفس فهو اولى من الجوهر في ان لا يكون عدمه معدما لها
واما ثالثا ان يكون عرضا في النفس كالامور الادراكية والافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن مثل الغضب
وغيره فان هذه هي اعراضها وبيان بطلانه بان هذا العرض اما ان لا يشترط في اعدامه اياها قطع العلاقة
بينها وبين البدن او يشترط معه ذلك فان لم يشترط فالاولى بالاعراض التي تُعدم النفس بعدمها عن ذات
النفس ان يكون هي الاعراض التي هي كمالاتها ولو كان بعدم هذه معدما لها لكانت النفس العديمة الكمال الباقية
مع البدن كما لا تبقى بعد موته اذ لا يتصور اصلا استمرار وجود الشيء دون شرطه فلو كانت كمالاتها
شرطا في وجودها لما بقيت النفس الفاقدة لها سواء كان فقدها لها وهي متعلقة بالبدن او
غير متعلقة به وليس كذا ولو كانت كمالات النفس شرطا في وجودها لكانت الاعراض المضادة حريّة لكمالها؟
بان يبطلها كالانفعالات عن البدن كالانفعالات عن البدن والجهل المركب والبسيط ايضا فكان
كل نفس شريرة لا تبقى مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المكملة لها لا في حال تعلقها بالبدن
ولا في حال عدم تعلقها به بل كان يجب ان لا تبقى النفس كيف كانت اصلا وليس كذلك لانه على
خلاف الواقع وان اشترط في كون العرض الذي فيها معدما لها قطع العلاقة التي بينها وبين بدنها
فعلاقة النفس بالبدن ليس لانها حالة فيه حلول العرض في محله او الجسم في مكانه بل هذه العلاقة
اضافة ما تابعة لوجود النفس واضعف الاعراض الاضافة فان تغيرها لا يوجب تغيرا في الشيء
الذي هي له كما علمت فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس لاستحالة تقوم وجود الجوهر باضعف
الاعراض واذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه فالانتفاء من
الاعراض المضادة لكمالها وعن المضادة له ان كانت مبطلة للنفس لم يكن ابطالها لها بسبب قطع العلاقة
بل لذاتها فما كان يختلف تأثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها بل كانت تعدمها مع العلاقة
وبعدها معه وهذا القسم الى قسم عدم اشتراط العلاقة وقد تبين بطلانه واذا اطلعت على هذا
البرهان على ما في الكتاب فلا يخفى عليك مقاصد الفاظه وكيفية ترتيب المقدمات ويمكن تقرير هذا البرهان
على وجه اختصاري يحذف معه عدة مقدمات من هذه وهو ان النفس الناطقة قد تبين انها
غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به فاذا خرج البدن بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه
عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها وهو ممتنع العدم كما علمت قال رحمه الله تعالى
هي ان النفس بالفعل موجودة ولها بالفعل ان تبقى وكل ما يبطل فلا بد له من قوة الفناء مقارنة لقوة الثبات

وهي من حيث هي بالفعل فلا يكون في الهيولى الواحدة البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء والاعراض والصور
والنفس مجردة ؟
لها ذلك في محلها والنفس لا حامل لها وان اخذت النفس امرا كالصورة فيعمل بالكلام الى المجرد
عن المادة الذي هو الاصل فلا بد ان ينتهي اقول هذه الحجة لا تختص بالنفس بل هي دالة على ان
كل بسيط لا حامل له فهو لا ينعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود من شأنه ان يبطل بسبب ما
فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وقوة ان يبطل وكل ما يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان لا يبقى
لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه الاحوال الثلاثة لكن التالي باطل
فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس وحدانية الذات وهي بالفعل من جهة ذاتها وكل شيء
الواحد لا يكون بالفعل في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء
فلا يتصور لكونها مجردة لا حامل لها ان يكون لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها فلتجردها
امتنع ان يكون قوة بطلانها في ذاتها لان كل مجرد بسيط ولكونها لا حامل لها امتنع ان تكون في غيرها
لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده وقوة عدمه كما ان الاعراض
والصور لها ذلك في محالها وقوله وان اخذت النفس امرا كالصورة فيعمد بالكلام الى المجرد عن
المادة الذي هو الاصل فلا بد وان ينتهي يريد انه قد ثبت بما قررناه ان النفس لو كانت قابلة
للفساد لكان فيها ما يقبل الفساد اذ لا محل لها وشيء يفسد بالفعل والقابل للفساد يجري منها
مجرى صورة الجسم له ومادة المجرد يجب ان يكون مجردا واصلا والاصل هو البسيط الذي ليس
بان الجسم للجسم والذي سد بالفعل يجري ؟
بحال فلو كانت النفس مركبة من مادة بهذه المثابة وصورة لكانت مادتها المجردة التي
هي الاصل باقية بعد ما قرر به بقاء النفس وتلك المادة يكون هي العاقلة المدركة لا محالة اذ
هي التي وجودها لذاتها دون الصورة او ما هو كالصورة فتكون ما هو كالمادة للنفس هي النفس
هذا خلف وتقدير ان لا يكون خلفا فالمطلوب وهو بقاء النفس حاصل ايضا واعلم انا لو سلمنا
ان النفس ليست بسيطة بل مركبة من بسائط لكانت تكون مركبة من امرين احدهما يجري مجرى المادة والآخر
يجري مجرى الصورة فان امتناع عدمها مبني على هذا التقدير ايضا وتحقيق ذلك انه لا بد في كل جوهر
مركب مما لم يتقدم من جزء هو اصل بالمعنى الذي عرفت اذ لو كان كل واحد من بسائطه حالا في شيء
لوجب ان يكون المجموع حالا لا محالة والتقدير بخلافه فلا بد وان يكون بعضها او كلها غير حال
واستواء الامرين ان يكون بعضها حالا والبعض الآخر غير حال كما في المادة والصورة فلنجعل الكلام
فيه لان من نسبة الحال في القسم الآخر وهو كون الجزء غير حالين واذا كان الجوهر المركب مجردا

فلا بد وان يكون جزؤه مجردا فعلى تقدير ان يكون النفس مركبة لا بد وان يكون لها جزء انها مجرد عن المادة
واصلا فاذا عمدنا بالكلام الى ذلك الجزء تبين انه لا يعدم ونحن فلا نعني بالنفس الا ذلك الجزء المجرد لوجوب
تعقله لنفسه حينئذ فيكون هو النفس لا جزؤها فامتناع عدمه هو امتناع عدمها ويجب ان تعلم
ان المراد بقوة الفناء وقوة الثبات المستعملين في هذه الحجة هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع
وجود الشيء لا القوة بمعنى الامكان القسيم لضرورة الوجود والعدم اذ لو كانت القوة هي الامكان المذكور
لانتقضت الحجة بكون العقول المفارقة ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم فللمعلول قوة وجود
وعدم وهي مع ذلك بسيطة لا قابل لها ولعل المصنف انما عبر عنها بالحجة لا بالبرهان لاجل
هذا الايراد بناء على انهم ارادوا بالقوة الامكان الحقيقي كما حكى ذلك عن بعضهم في بعض كتبه قال
سؤال السنتم قلتم استعداد وجود النفس في المادة فكذلك استعداد عدمها جواب استعداد
البدن هو لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات ولا يكون كمالا له حتى يكون في نفسه موجودا
ثم اذا بطل للبدن استعداد ان يكون هذا الجوهر كمالا له فلا يلزم من لا كونه كمالا له ان لا يكون
في نفسه بخلاف ما كان بعد كونه كمالا له وكان يستدعي كونه كمالا له كونه في نفسه فحصل الاستعداد
حتى لو كان الجوهر المباين يلزم من لا كونه لشيء لا كونه في نفسه ليبطل النفس ببطلان استعداد البدن
لان تكون هي كمالا له والتي ما لم يجب عدمه لا ينعدم فافهم هذا اقول لما قرر ان النفس لا تنعدم
بالحجتين المذكورتين اوردهما يرد هذا السؤال وهو انكم ادعيتم ان النفس حادثة بحدوث
البدن المستعد لوجودها فاذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنية
فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في المادة ايضا فيعدم وان كانت العلل المقتضية لوجودها باقية
كما كانت باقية قبل حدوثها وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان
الفساد كما كان محلا لامكان الحدوث واذا كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام
المشروط عند فقدان الشرط واجاب تفريعا على صحة حدوث النفس وان كان فيه
ما عرفت بان البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج
ان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا
للبدن الا اذا كان في نفسه موجودا فان ما لا يكون موجودا في نفسه لا يكون موجودا لغيره
ولا كمالا لذلك الغير ثم اذا بطل المزاج الذي به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر المباين
كمالا له بطل كونه كمالا له لا محالة لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك واذا بطل الشرط

يبطل المشروط وبطلان كون ذلك الجوهر كمالا للبدن لا يلزم منه بطلان الجوهر في نفسه فان كون الشي
ليس بموجود لشي آخر لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود لغيره مسلوب الوجود في نفسه
بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر فلا يكون لازما فلا يلزم من لا كون الجوهر المذكور كمالا للبدن
انه ليس بكائن في نفسه وبوجوده فلا يلزم من لا كونه كمالا له ان لا يكون في نفسه اراد بكون هيهنا التامة
لا الناقصة وهذا بخلاف ما كان بعد كون هذا الجوهر كمالا للبدن اذ كان يستدعي كونه كمالا له
وجوده في نفسه فان ما لا يوجد في نفسه لا يوجد لشي آخر ولو لزم من عدم كون الشي كمالا لغيره
عدم كونه موجودا في نفسه للزم من لا كون الجوهر المذكور للبدن لا كونه في نفسه والجوهر المذكور
هو النفس ولكانت النفس تبطل ببطلان استعداد البدن لان تكون هي كمالا له لكن لما لم يكن ذلك لازما
لم يكن بطلان النفس ببطلان ذلك الاستعداد لازما فلا يكون موجبا بمجرده لعدم النفس والذي لم يجب
عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا يعدم فالنفس لا تعدم الا بما يوجب عدمها وعدم
استعداد البدن لان يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا تنعدم به فيبطل الايراد واذا تاملت
علمت ان كون البدن محلا لامكان حدوث النفس ولامكان فسادها من حيث مباينتها له
ليس بحق ولا بمتصور فان معنى كون الشي محلا لامكان وجود شي آخر هو تهيؤه لوجوده فيه حتى
يكون حالا وحده معتبرا فيه وكذلك في امكان فساد شي ولهذا يمتنع ان يكون الشي محلا لفساد
نفسه بل البدن انما كان مع هيئة مخصوصة محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة تقارنه وتجعله
نوعا محصلا والنفس هي المبدا القريب لتلك الصورة ولا يصح وجود الشي دون وجود مبدائه
فالنفس على تقدير كونها حادثة انما حدثت بحسب ذلك الاستعداد والتهيؤ الزائل بحدوث
تلك الصورة ومبداها لزوال ما كان البدن معه محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له
وزوال الارتباط الذي حصل للنفس عند حدوثها به وليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطا
في وجود النفس من حيث هي جوهر مجرد بل من حيث هي صورة منوعة او مبدا الصورة منوعة ولا يعدم
الشي بعدم ما هو شرط في حدوثه لان علة البقاء غير علة الحدوث وقد حققه بعض فيما قيل واذا استوجب
البدن حدوث صورة توجب حدوث مبداها لا يلزم انه اذا استوجب فسادها وجب فساد
مبداها فان المقتضي لحدوث معلول ما يجب ان يكون مقتضيا لوجود جميع علله بشرائطها كلها والمقتضي لفساد
امر يكفيه فساد شرط واحد من شرائط وجوده سواء كان الشرط الواحد وجوديا او عدميا ومثال
البدن للنفس اقتنص بها وجود النفس من مبداها المفارق بعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة

حدوث النفس مع الهيئة المخصوصة وهي بعد ذلك محلا لامكان

بعدم

ذلك

المفيضة

لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى النفس بقاء علتها الفائضة لوجودها ولا مدخل للمزاج في وجودها في وقت دون
آخر فمن ذلك ما قيل اذا كان المبدا المفارق كافيا في وجودها فكيف تخلفت عنه قلنا هذا طعن
في حدوثها لا في بقائها وليس كلامنا الآن الا في بقائها واما الكلام في حدوثها وقدمها
فقد سبق وقد ذكر في وجه كون البدن شرطا لحدوثها ان العقل الذي هو علتها لا مرجح لصدور
نفس واحدة عنه فان امكان صدور غيرها منه كامكانها وليس عدد اولى من عدد فلا مرجح لحصول
عدد من النفوس منه ولا يصدر عنه من النفوس عدد غير متناه فلا يترجح امكان وجود النفس
الواحدة او النفوس عنه على امكان عدمها فوجب ان يبقى عدمها مستمرا الى ان يستعد النطفة لان يكون
آلة للنفس يشتغل بها فصار وجود النفس لتلك النطفة اولى من عدمها واختص عددها بعدد النطف
المستعدة في الارحام وهذا شرط الابتداء لترجيح الوجود على العدم لا شرط البقاء والثبات
وانت لا يخفى عليك ضعف هذا الكلام في شرطية حدوثها وترجيح اعدادها قال فصل
الحجة في امتناع التناسخ ان تكون البدن اذا حصل له مزاج استحق به من الواهب نفسا فاذا
قارنته النفس المتنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان وهو لا يعلم الانسان لبدنه الا نفسا
واحدة لا غير اقول يريد بالتناسخ ههنا انتقال نفس الانسان او نفس غيره من الحيوان عن تدبير
بدنها الى تدبير بدن آخر من نوع بدنها كانتقال نفس انسانية من تدبير بدن انساني او اما من نوع آخر
كانتقالها الى تدبير بدن فرس او طير وللناس في هذه المسئلة عدة مباحث فمنهم من لم يجوز انتقال
النفس المدبرة بدن غير بدنها ومنهم من جوزه لكن الى بدن من نوع بدنها لا الى غير نوعه ومنهم من جوز
ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون في الحيوان الا الى بدن حيواني ومنهم من
ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن النباتي ومنهم من جوزه من الابدان
الانسانية الى الاجساد الجمادية وهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني
نسخا والى بدن حيواني مسخا والى جسم النبات فسخا والى جسم الجماد رسخا والحجة التي
ذكرها على امتناع التناسخ بالمعنى المذكور هي مبنية على حدوث النفس وتقريرها ان النفس
انما حدثت وتكونت مع تهيؤ الابدان المقتضي لوجودها من العلل المفارقة وليس ذلك على سبيل
البخت والاتفاق من غير كون المزاج الحادث للبدن يحصل به استحقاق حدوث نفس مدبرة لكن اتفق
وجود نفس واتسع معه وجود بدن بل استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له
من واهب النفوس بازل منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه

الى تدبير بدن انساني

واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له وليس بدل يستحق وبدل
لا ينحصر اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فلو تعلقت النفس بعد موت البدن
ببدن آخر فذلك البدن الآخر لا محالة يستحق بذاته نفسا تحدث له وتتعلق به ولا يمنع من
حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم
القابل لنورها اذا كان الحجاب بينها وبينه مرفوعا حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب
ايضا واذا استحق الجسم المتخلص من الواهب نفسا فلو قارنته نفس اخرى مستنسخة لحصل لحيوان
واحد نفسان معا وذلك محال لان العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على وجه الانطباع فيه
كما بين بل علاقة الاستقلال والتدبير له والتصرف حتى تشعر النفس بذلك البدن ويشغل ذلك البدن
عن تلك النفس فكل انسان وكذا كل حيوان فانه يستشعر نفسا واحدة هي المتصرفة والمدبرة لبدنه
فان كان هناك نفس اخرى لا تشعر بذاتها ولا بها استعمال البدن وجب ان تكون منقطعة العلاقة عن ذلك
البدن فلا تكون نفسا له اذ لا نعني بكونها نفسا لبدن ما الا تعلقها بذلك البدن هذا النحو
من التعلق فاذا لم يحصل ذلك لم يحصل كونها لذلك البدن والحاصل انه لو كان التناسخ حقا
لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله والكلام المذكور كله هو لبيان الشرطية
وبطلان التالي واذا عرفت هذا فقوله ولا يعلم الانسان لبدنه الا نفسا واحدة لا غرض له بطرفين مقصر
احدهما انه انما ذكره لابطال ان يحصل لحيوان واحد نفسان فكان يجب ان لا يخصصه بالانسان لان
النفي عن الخاص لا يدل على النفي عن العام وثانيهما ان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء في نفسه
فكون الانسان لا يعلم لبدنه نفسا اخرى ليس بدليل على عدم نفس اخرى له في نفس الامر لجواز ان يكون
لبدنه نفسان وهو لا يشعر الا بواحدة فقط ولا يندفع ذلك الا بدليل منفصل ومما يؤكد هذا
الايراد ان الانسان ليس له الا النفس فكل نفس يجدها انها واحدة لانها شيء واحد فلو تعلق
بالبدن الانساني الف نفس لما امكن ان يدرك كل واحدة ذاتها الا نفسا واحدة واما غيرها
من النفوس المتعلقة بذلك البدن فلا مانع ان لا يكون عندها منها خبر ولا علم والجواب عن الاول
انه متى علم الانسان ان المدبر لبدنه نفس واحدة فقط علم بطريق الحدس ان المدبر لبدن كل حيوان
من الحيوانات نفس واحدة ايضا وبحر اذا رجعنا الى انفسنا فانا لا نشك ان المحرك بالارادة
لبدن الفرس والطير مثلا ليس هو نفسين بل هو نفس واحدة لا غيرها والا لوقع التصادم والتدافع
في تصرف النفسين فمن لم يجد هذا من نفسه فهو لقصور في حدسه والجواب عن الثاني انه استعمل

اللفظ الدال على عدم العلم واراد به العلم بالعدم على وجه التجوز لفهمه من القرينة العقلية
وليس التعويل هنا على مجرد كون الانسان لا يشعر بنفسه الا نفسا واحدة بل وعلى
ما يظهر من كون حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها
كما مرت في ابطال ثاني شرطي القياس وقد صرح المصنف بذلك في حكمة الاشراق قال
سؤال الخصم ليس يسلم ان بدن الانسان يفيض اليه من الواهب نفس بل قال ان النفوس النباتية
انتقلت الى الحيوانات ثم ما تتخلص فتصعد الى رتبة الانسان جواب ان استعداد النبات
لمزاجه لنفس ما اولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل الاتم سؤال مثل هذه الاولويات
في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان هنا امورا مددية غائبة ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا
ان المغناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور وليس لقائل ان يقول
اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان اكمل يستعد الجذب فان الامور خفية
اقول توجيه هذا السؤال هو على المقدمة القائلة ان كل بدن يستحق بمزاجه حدوث نفس
مدبرة له من واهب النفوس فان الخصم القائل بالتناسخ يمنع صحتها ويدعي ان البدن الانساني
انما النفس المدبرة له منتقلة اليه من ابدان باقي الحيوانات وان النفس المدبرة لابدان الحيوانات
منتقلة اليها من النبات وان المزاج النباتي هو الذي يستدعي فيضا جديدا من المفارق
دون الانساني والحيواني والقائلون بذلك ربما زعموا ان النفس الفائضة لا تنتقل الى
الحيوان الا بعد ترددها في انواع من النبات من انواعه وانواع الحيوان متفاوتة المراتب
فلا تزال تنتقل من كل مرتبة الى ما هو افضل منها واكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة
من الحيوان ثم تنتقل منها الى المرتبة الادون من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى من مراتبه
حتى تصعد الى مرتبة الانسان فتتخلصه النهاية من المرتبة المتاخمة لها وربما زعموا ان جهات التنقل والتردد
في الانواع المذكورة لا على هذا النظام المذكور بل على سبيل اخرى وقوله بعد انتقالها في انواع
من النبات والحيوانات تشير به الى الانتقالات والترددات المذكورة وهو محتمل للامرين وقوله
ثم ما تتخلص فتصعد الى رتبة الانسان فيه اشعار بان من النفوس المنتقلة في انواع النبات
والحيوان ما لا تتخلص الى المرتبة الانسانية على مذهب القائلين بهذه المقالة من ارباب التناسخ
بل تبقى دائما مترددة في تلك الانواع هذا هو توجيه السؤال على المقدمة المذكورة وتقرير الجواب
عنه ان المزاج الانساني اكمل واتم من المزاج النباتي والحيواني فاذا استعد النبات بمزاجه الانقص

ومنع الحجة ابطال التناسخ غير برهانية ٩

لحدوث نفس من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان لمزاجه الذي هو اكمل واتم من مزاج النبات لحدوث نفس تفيض عليه من المبدأ المفارق ثم اورد على هذا الجواب سؤالا لغيره ومعارضة اما السؤال فهو منع الاولوية المذكورة واما المعارضة فهي بالمغناطيس في استعداده بمزاجه لقبول القوة الجاذبة للحديد دون بدن الانسان وعبارته في هذا السؤال والمعارضة واضحة غنية عن التفسير قال ثم اقول بلى ان المزاج الاشرف يستدعي النفس الاشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية والنفوس انما كان احتياجها الى القوالب لاجل انها بالقوة والنفوس الانسانية الجاهلة الشقية هي اخس مما كانت في اول فطرتها ولها الملكات الردية فهي اشد انجذابا الى العالم مما كانت ثم الفاسق الشرير الجاهل اذا انفكت شواغله في منام او لخلل كما للممرورين يطلع على امور غيبية لاتصاله بذلك العالم فكيف جوزتم مفارقة الاشقياء عن البدن وليس منها ومن النفوس العلوية حجاب فيتصل بها ويتلذذ فاين الشقاوة وان قلتم منعها الهيئات الردية فلم ما منعها عن المنامات والامور الغيبية عند ذلك فلا محالة ينبغي ان يتصل نفوس الاشقياء على حسب اخلاقها وملكاتها وعلاقتها مع العالم الى شيء من الحيوانات المعذبة ثم الحيوانات ليس لها عضو الا ويتقص ويتحلل ولو يسيرا يسيرا واذا لم يثبت شيء دون تحلل اذ الحرارة والهواء المحيط وغيرهما من الاسباب مجففة محللة فليس لنا ان نقول ان النفوس لا تزال تتقص بعد الحيوانية فتتحط حتى يتم ثم ما يرى من عجائب الافعال يشهد ان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان ترتقي الى الكمال فان العناية لا توجب اهمال نوع عن كماله فيرتقي الى الانسانية وكانت الحكماء كلهم يرون هذا الراي واليه اشارة الانبياء وكقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون والمسخ وغيره من هذه الاشياء تقرب الصريح فيما نحن فيه والذي يقال لا يجب ان يطابق عدد الكائنات عدة الفاسدات ولا وقت الفساد بالكون غير صحيح فان من الامور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولعله وجد فيها دور مضبوط في العناية وما اطلعنا عليه واما العدد فليس غير جميع الحيوانات يتصل الى الانسان ولا عن جميع الناس فيما بينها رتب كثيرة ومدد تعا يختلف ولا ينضبط لنا

ولولا الكثرة لنفوس اجمع في ازمنة طويلة لكان المطابق ممتنعا مع انه يجوز ان يكون حيوانا لا استعداد لها لقبول فيض جديد مقصورا الاستعداد على ما يتعلق بعض الهياكل الانسانية فيصلا بشرفه ابدها اذا كان علاقتها مع العالم باقية دون السعداء الذين قيل فيهم لا يموتون الا الموتة الاولى وبهذا يتم العذاب بالجهل المركب وغيره فان المفارقة بالكلية ليس فيها تخيل فلا يحيل مخصص بصورة صورة ولا انعامات حصلت كما في السرمد فلا تعذب لها بالجهل المركب غايته ما في الباب ان تبقى ملكات فاذا لم يبق مدد ادراكي ولا تشوق الى ما لا تصور له بوجه ولا مخصص ولا قوة نزوعية فلا تالم بالشوق ايضا الى اشياء كثيرة وهذا بعينه المستوثقات الحسية فكان لها ما للمن وهب قواه فنال اللذات العلى ومن انصف من نفسه وجد تصديقا بهذا وكذا من نظر الى عجائب في الحيوانات كتكبر الاسد ورياسته وكقوته بعظم المجروح للانسان اكان يتقمص المزاج والانسان الم مزاجا او بغلظة البدن المانع يتعلل بجهات التحرك الغير المطرد وهو لا يزيد على الانسان بذلك وليس كذا او بنفسه المنطبعة التي زادت على المحل تقويها وهو محال وما يرى من رياسة النحل وسماع الابل المنتهي له جميع مهماته واحتراز الفرس مثلا عن البئر او الذئب ان كان لبئر او ذئب في الحال حيث كما قيل فما كان يحترز عما يخالفه في المقدار واللون والشكل والوضع وليس كذا او عن امر كلي يستدعي بمساحته فلا انطباع فيستدعي من العناية سعادة اما الترقي الى الانسان او بلذة من العقل بعد المفارقة والدور والتسليم سيطر لهذه الاشياء ولعل هذه من احدى عشرة مسئلة كتمها المعلم الاول لمصلحة وليس هذا ما اطلع عليه بالتناسخ فانهم القائلون بان النفوس جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وايضا لا مانع عن ان يكون من الحيوانات والنبات الغير الثابتة زمانا طويلا ما ليس لها مثل هذه النفوس ففي الادوار والازمنة الطويلة بعد اللبث احقابا يتخلص من الاشقياء عن هذه الظلمة الممدة من هذه جهنم التي قيل لها هل امتلات فقالت هل من مزيد وعلى حسب الاخلاق والملكات يختص بالانواع اقول لما دفع الحجة على منع التناسخ حكاية عن القائلين به اخذ بعد ذلك في ذكر الحجج التي احتجوا بها على اثباته وهي ثلاث حجج وكلها اقناعيات لا تفيد اليقين الحجة الاولى ان مزاج الانسان اشرف من مزاج النبات وباقي الحيوانات والمزاج الاشرف يجب ان يستدعي نفسا اشرف من النفس التي استدعاها المزاج الاخس والنفس التي هي اشرف من النفس التي استدعاها مزاج النبات والحيوان هي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية

النفس

فيجب ان يكون هي التي تستدعيها مزاج الانسان وما ملك الا التي اسعلت من النبات والحيوانات
الحجة الثانية النفوس انما تعلقت بالابدان لتستكمل بها فلولا ان فيها ما بالقوة ما تعلقت بها
وليس الحكمة في هذا التعلق الا اخراج ما في النفس بالقوة الى الفعل فاذا انقطع تعلقها عن بدنها
بالموت وهي جاهلة لم تخرج الى الفعل بل هي اخس مما كانت في اول فطرتها لحصول المعتقدات الفاسدة
لها ولتلطخها بالملكات الردية والاخلاق الذميمة فهي اشد انجذابا الى الاجرام مما كانت واحوج
الى التعلق بالبدن فمقتضى العناية ان تتعلق ببدن اخر ولا تزال كذلك الى ان يحصل لها الاستكمال التام
الحجة الثالثة لولا ان نفس الانسان تنتقل بعد موت البدن الى بدن اخر لما كان الفاسق الشرير الجاهل
معذبا بعد الموت والتالي باطل باجماع من يعتبر من الامم فالمقدم مثله وبيان الشرطية بان الانسان
المذكور اذا اهملت شواغله اما بالنوم او بالخلل كالممرورين يطلع على امور غيبية كما دلت التجربة عليه وليس
ذلك الا لاتصاله بعالم المفارقات من الجواهر العقلية والنفوس السماوية كما ستعرف واذا كان كذلك
فالشواغل عند مفارقة البدن بالكلية اتحل عنها في حال النوم والخلل فيجب ان يتصل نفس هذا الفاسق
عند مفارقتها بدنها بذلك العالم اذ ليس بينها وبين النفوس الفلكية حينئذ حجاب فانه لم يكن الحجاب
بينها الا البدن وقد زال ومع اتصالها يحصل لها الالتذاذ بذلك الاتصال كما ستعلم فلا وجه لحصول الشقاوة
لها بعد الموت من غير انتقالها الى بدن اخر غير البدن الذي كانت مدبرة له ومتعلقة به لا يقال لا نسلم
ان لا حجاب بينها وبين النفوس الفلكية بعد الموت بل لها حجاب حينئذ وهو هيآتها الردية واخلاقها
المذمومة والصور التي اكتسبتها من افعالها القبيحة وما حصل فيها من العقائد الباطلة والاراء
الفاسدة فان كل هذه حجب مكثفة اذ يقال ان الحجاب لا ما يحجب بان هذه الاشياء لو حجبت بعد المفارقة
لحجبت في حال تعلق النفس بالبدن ايضا فما كان يمكن اطلاع النائم والممرور الذي له هذه الهيآت والصور
على شيء من المغيبات اصلا وليس الامر كذا واذ لم يكن بد من تعذيب هؤلاء الفساق كما اطبق عليه
الانبياء والحكماء فلا محالة ينبغي ان ينتقل النفوس المستحقة للشقاوة على حسب اخلاقها وملكاتها وعلاقتها
مع العالم الى شيء من الحيوانات المحاذية كل نفس على موجب ما تقتضيه استحقاقها من العقوبة عدلا
الحجة الرابعة ان الحيوانات لها نفس ناطقة غير منطبعة في البدن كما للانسان وكلما كان الامر كذا وجب
ان تنتقل نفوسها الى الابدان الانسانية اما ان لها نفوسا غير منطبعة فبيانه من وجهين احدهما ان
كل عضو للحيوان فانه يتغير ويتحلل ولو يسيرا يسيرا وليس فيها عضو ليس للتحلل اليه سبيل اذ الحرارة
والهواء المحيط بالابدان وغير ذلك من الاسباب كالحركة التي كلها تجففه تحلله فلو كانت نفوس الحيوانات

منطبعة في ابدانها لكانت تنتقص بانتقاص البدن الذي هو محلها بل كانت تنعدم اصلا من حيث هي كل النفس
لان عدم جزء الشيء يكفي في عدمه فكان الفرس مثلا لا يمكن ان ينقص نفسه الحيوانية بانتقاص بدنها وتحللها
فينقص جزء من هيئته ولا يكون فرس عام اول هو الذي في هذه السنة بل غيره بنفسه وبدنه معا ونحن نعلم
قطعا ان هذه هي تلك وحيث لم يكن هي بدنها فهي نفسها وثانيهما انا نرى نصدر من الحيوانات من
عجائب الافعال كمسدسات النحل والحيل في تحصيل الغذاء وغيره والتحرز من الموذيات
والشفقة في الاولاد وعدة اشياء يتعذر احصاؤها تشهد كلها بان لها نفوسا غير حالة في الابدان
حلول انطباع وملكتها بل هي نفوس مجردة كما لنا ومن وجه شهادة هذه الافعال بذلك انا نجد
مع تجرد نفوسنا قد لا نهتدي في كثير من الاحوال الى ما تهتدي اليه ولا نقدر على مثل ما تفعله وعندها
من الفطانة ما ليس عند الاطفال منا والحدس يحكم انه لو لا تجرد نفوسها لما كان يحصل لها هكذا وانما قلنا
ان كل ما كان لها نفوس ناطقة مجردة تنتقل تلك النفوس الى الابدان الانسانية لان العناية تقتضي
ان لا يهمل نوع عن كماله ولا يمكن ان يصل هذه النفوس الى كمالها الا اذا تعلقت بالبدن الانساني
اذ الحكمة في التعلق به هو التوصل به الى تحصيل الكمال فيجب ان يرتقي نفوسها المجردة الى المرتبة
الانسانية بالانتقال الى ابدانها الحجة الخامسة ان المحققين من الحكماء الاقدمين وهم افلاطون
ومن قبله كانوا يقولون بالتناسخ ويرونه وقد كان هؤلاء علو مرتبتهم في العلوم النظرية لهم علوم
مشاهدية ومنهم من وصل الى درجة النبوة ولو لم يكن ذلك حقا في نفسه لما كان معتقدا لهؤلاء
الحجة السادسة انا نجد الانبياء عليهم السلام قد اشاروا الى التناسخ في الكتب المنزلة
عليهم وغيرها كالايات التي ذكرناها ونحوها مما يعارض النص به وبعد ذكر هذه الحجج التي
عارضها بوجه جرت عادتهم انما يستدلون به على امتناع التناسخ واشار اليه اشارة من غير
تقرير وهذا تقريره لو تعلقت النفس المفارقة ببدن بعد بدن اخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقها بالاخر
عقيب المفارقة او لا عقيبها فان كان عقيبها وجب انه متى فني بدن حدث بدن اخر يتصل
بكل فناء كون وهو باطل وايضا فاما ان يكون عدد الابدان الكائنة مساويا لعدد النفوس
المفارقة او اقل او اكثر والكل باطل اما المساواة فلان النقل ان كان بالنزول عن الانسان الى الحيوان
والنبات فظاهر ان اعداد الحيوانات وكذا النباتات تزيد على الانسان بما لا يتقايس فيفضل
ذوات النفوس على النفوس وعليه تعارض الرواعي الحوار الى النبات وان كان بالصعود منهما
الى الانسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الابدان وعلى التقديرين لا مساواة واما كون عدد الابدان

الكائنة اقل من عدد النفوس المفارقة فيبطل ان تلك النفوس للابدان تزدحم منها عدة على بدن واحد فان
لم يمانع ويتدافع عن ذلك البدن فقد تعلق عدة نفوس ببدن واحد ويكون بطلانه وان تدافعت وبقيت
عن تعيين معطلة اما كلها او بعضها وهو محال واما كون عدد الابدان اكثر فلانه تبقى احساما كلها باطلة
فان الامر لا يخلو اما ان تعلق بنفس واحدة باكثر من بدن واحد او لا تعلق فان تعلقت لم يكن حيوان الواحد هو
بعينه غيره وان لم تعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس من تعلق النفوس المستنسخة بعضها
فهو ترجيح من غير مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس هذا
كله على تقدير ان يكون تعلقها بالبدن الآخر عقيب مفارقتها الذي قبله فاما ان لم يكن تعلقها به عقيب
تلك المفارقة بقيت تلك النفوس فيما بين المدتين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك مدة لجاز
اكثر منها ودائما فلم يكن التناسخ واجبا وهو المطلوب ولما اشار الى هذه المعارضة اجاب عنها
مانا لا نسلم بطلان تطابق عدد الكائنات لعدد الفاسدات وان يحصل بكل فناء كون بحيث يطابق
وقت الفساد وقت الكون فان الامور مضبوطة بحسابات فلكية غائبة عنا فان من الامور الفلكية المنتظمة
ما يخفى علينا آثارها ولعل هذا التطابق وجه تعاون مضبوط في العناية ولم يحصل لنا الاطلاع
عليه وكما انه وقع في خسارة بعض التواريخ بعض حين لا بقي المال بينها معطلا فكذلك جاز
ان يجيء موت بعض الابدان حياة بعض لزمنها فلا تبقى النفوس معطلة من البدن وما قيل
في منع مساواة عدد الابدان الكائنة لعدد النفوس المفارقة ليس بلازم فانه من الجائز ان لا ينتقل
جميع النفوس التي للحيوانات الى الانسان ولكن ينتقل بعضها دون البعض فيطابق عدد ما ينتقل اليه
وكذا ان كانت تنتقل من النبات اليه او كان المنتقل اليه من الحيوان والنبات لاحتمال ان ينتقل
اليه من بعض هذا وبعض هذا وعلى تقدير ان ينتقل الى الانسان من جميع الحيوانات وجميع النبات فليس ينتقل
اليه كلها ابتداء من غير توسط بل جاز ان ينتقل الى نبات ايضا او حيوان ولا يتصل الى الانسان
الا بعد اطوار كثيرة من الانتقال فيكثر مقابر الانسان المنتقل اليه ومن الحيوان او النبات الذي
وقع الانتقال منه او لا مراتب كثيرة من الانواع الحيوانية او النباتية حصل الانتقال اليه بواسطة الانتقال
اليها ومدة بقاء تلك النفوس متعلقة بابدان تلك الانواع مختلفة فمنها ما هي طويلة الاعمار ومنها ما هي
قليلة الاعمار وليس ذلك بمضبوط لنا انما نعلم انه على وجه لا يمنع الاطراد ولولا كثرة نفوس يجتمع في
ازمنة طويلة الى ما نسته اسفله دورا لكان التطابق ممتنعا على تقدير ان لا يكون هناك فيض جديد
للنفوس ولا تخلص لبعضها عن الابدان ومن الجائز ان يكون النقل من الانسان الى بعض الحيوانات

دون بعض ويكون ابدان مانعة النقل اليها غير مستعدة لقبول الفيض الجديد من المفارق بل
يكون استعدادها مقصورا على النفوس التي ينقطع تصرفها عن هياكل الانسانية فيتعلق تصرفها
الى تلك الابدان ولا يكون ذلك لكل نفس انقطع تصرفها عن بدن انساني بل للنفس التي هي محتاجة بعد
الى العلاقة البدنية واما السعداء من الناس فهم الذين اذا انقطع تصرفهم عن البدن لم يتعلقوا ببدن
آخر غيره بل حصل لهم التجرد الكلي لعدم احتياجهم الى التعلق بالبدن وهو الامم الذين حصل علمهم في التنزيل
لا يذوقون الا الموتة الاولى هذا آخر ما ذكره من الجواب عن المعارضة التي اشار اليها ثم عاد بعدها الى
ذكر بقية حجج القائلين بالتناسخ الحجة السابعة لو لم يكن التناسخ حقا لما استقر القول بان الجهل
المركب والبسيط يقتضيان التعذيب بعد الموت والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان ذلك في الجهل
المركب يفتقر الى التخيل اذ الا بد فيه من تصورات وتصديقات على خلاف ما هو عليه حاضرة والتخيل
لا يكون الا بالة جسمانية فلا يبقى لها تخيل فلا يحصل مخصصة بصورة صورة حينئذ ولا انقلابات
متجددة يكون هي المخصصة للصور لان بعد المفارقة لا يبقى النفس واقعة تحت الحركات السماوية
والزمان واذ لا تخيل ولا انقلابات كما في الترديد الذي هو نسبة الامور الثابتة الى الامور الثابتة
كما عرفت فلا جهل مركب واذ لا جهل مركب فلا تعذيب بالجهل المركب وبيانه في الجهل البسيط
انه وان بقي في النفس بعد المفارقة ملكات اكتسبتها من البدن فيما به يحصل للنفس اكتساب العلوم وهو
تصرفها في البدن قد انقطع فلم يبق لها مدد ادراكي يحصل لها بعد المفارقة العلم بان هناك علوما
غير حاصلة لها فلا تشتاق الى تحصيل ما لم يكن حصولها من العلم فانه لا شوق الى ما لا تصور له بوجه
ثم لا مخصص لوقوع الشوق الجبلي دون شيء ولا قوة نزوعية بعد مفارقة البدن لتشتاق النفس بها
الى اشياء كثيرة فلا يتألم النفس بفقد العلم الذي هو الجهل البسيط فلا وجه لتألم النفس
بعد المفارقة الكلية للابدان بل وجه تلذذها حينئذ حاصل وهو ان المشوشات الجسمانية التي كانت
مانعة من الاتصال بالنفوس السماوية والجواهر المجردة بالكلية قد ارتفعت بموت البدن فحال
النفس بموته حال من رفعت غوائله فاتصل بتلك المبادئ فنال اللذات العلى ويتحقق ذلك فيما بعد
ومن انصف من نفسه وجد تصديقا بهذا الحجة الثامنة ان النظر الى احوال الحيوانات يدل
على ان لها نفوسا ناطقة متعلقة الهام من الانسان او تجب اتصالها اليه من ادعية او جد الوجه الاول ما تجده
فيها من الاخلاق ككبر الاسد ورياسته الوجه الثاني ما تجده لبعضها من القوة المحرمة للانسان
وطريق الاستدلال من ذلك ان هذه القوة اما لما تعود الى بدن الحيوان او الى نفسه والقائل

مكرر؟

الى البدن اما المزاجيه او لا المزاجيه فان كان لمزاجيه فالانسان اولى بذلك لان مزاجه اتم وليس الامر
كذا لانا كلامنا في القوه التي ليس للانسان بقدرها وان لم يكن لمزاج البدن بل لامر يتعلق
بالبدن فليس في البدن ما يومظن ذلك الا كبر الجثة والضخامة فانا نجد زيادة القوه في الاكثر
مانعه لها وهي فلا يجوز ان يكون هي سبب قوه الحيوان لان الجسم الارضي كلما كان اكبر كان امنع
بثقله للمتحرك عن جهات تحريكه اياه وايضا فان زيادة القوه بزيادة الضخامة عن حطاة وان كانت الجثه
ولو كانت سببا لازدادت وقد نجد في الحيوانات التي تزيد قوتها على قوه الانسان اضعافا ما لا تزيد
جثته على جثة الانسان وان زاد عليه في الجثة لم يكن زيادة تعتد بها ولا تنسب تلك القوه الى البدن
الحيوان فهي اذن منسوبة الى نفسه فلو لم تكن مجرده واحتاجت التعلق بالبدن الانساني لكانت النفس
المنطبعه قد ادت بقوتها على النفس المجرده وذلك محال الوجه الثالث الرئيس الذي يقوم للنحل
في كوارة العسل وتلذذ الابل بالسماع الذي يغنيها جميع بهايمها نشهد بتجرد نفوسها الدال
على وجوب التعلق بالابدان الانسانيه الوجه الرابع ان النفس الحيوانات مدركة للكليات وكل نفس
مدركه للكليات فهي مجرده فانفس الحيوانات مجرده واذا كانت كذا فهي من نوع الانسان واما بيان
من اسعالها الى بدنه اما دليل ادراكها للكليات حيوان الفرس مثلا اذا احترز من البئر
او الذئب فلا يخلو اما احترازه عن بئر او ذئب معين في خياله او عن بئر او ذئب غير معين
بل كلي لكنه ليس معين كما زعم من يدعي انه ليس لغير الانسان من الحيوانات ادراك كلي اذ
لو كان معينا لكان لا يحترز عما يخالفه في المقدار واللون والشكل والوضع لكنه يحترز عما
يخالفه في ذلك فليس بمعين واذا لم يكن معينا فهو امر كلي فيعني الحيوان مدرك للكلي واما دليل ان كل نفس
مدركه للكلي فهي مجرده ومشاركه في النوع لنفس الانسان فقد سبق في علم النفس واما دليل
ان ذلك يلزم منه اسعالها الى بدن الانسان فلان كل نفس مجرده عن منطبعه فلا بد وان تستدعي من العناية
سعادة وتلك السعادة اما بالترقي الى الانسان او بلذة من عقل بعد مفارقة البدن وحصول اللذة من
من غير اكتساب للعلوم النظرية بواسطة البدن الانساني ممتنع فاسعال النفوس التي للحيوانات
الى الابدان الانسانية متعين وهذه امثاله انما يحكم به لبعض الذوق السليم له ولعل مسئلة
التناسخ من جملة احد عشر حكما ذكر ان المعلم الاول كتمها لمصلحة راها ولعل من منع التناسخ
من الحكماء لم يشر الى التناسخ بمعنى تعرف النفس المجرده في بدن بعد ان كانت متصرفة في غيره بل
منعه بمعنى ان يكون النفس جرميه اي منطبعه في ابدانها وهي مع ذلك داخلة في الاشتغال في الحيوانات

الا بكونه

الا قدمين

فانه بهذا المعنى باطل قطعا لاستحالة انتقال الصور والاعراض وليس هذا اصطلح عليه بالتناسخ
الا هذا المعنى الممتنع وما عداه فلم يقم البرهان على امتناعه والذي اثبت به ان نفوس الحيوانات
مجرده لا تمشي في جميعها بل في بعضها وهي الحيوانات التي فيها ذكاء ولها فطانة ولا مانع ايضا
عن ان يكون من الحيوانات والنبات الغير الثابتة زمانا طويلا كالدود ونحوه ما ليس لها مثل
هذه النفوس التي لنوع الانسان والانواع المتفطنة من الحيوان ويكون في الادوار والازمنة الطويلة
بعد لبث النفوس مترددة في الابدان احقابا يتجوز بعضها من مقارنة الابدان ويتخلص الى العالم
القدسي ويحصل له اللذة الحقيقة ويكون تخلصه من التعلق بالابدان هو المشار اليه في كلام الانبياء
عليهم السلم بخروج بعض الفساق من جهنم الى تحيل لها هلا امتلات جهنم ما ظنت فقل من مزيد كما ورد
في التنزيل واما المخصص لتعلق النفس المفارقة ببدن نوع من الحيوان دون بدن نوع اخر فهو
ما للملك النفس من الاخلاق والملكات فان لكل خلق بدنا هو اليق به وانسب اليه كبدن الاسد
للشجاعة والفتك وقد لا يتعلق بنفس من له خلق الحرص مثلا ببدن النمل الا بعد تعلقها بابدان
كثيره مناسبه لهذا الخلق على وجه التدريج من بدن اكبر الى بدن اصغر او بالعكس والاحتمالات
كثيره وجميع الحجج المذكوره انما هي للاقناع وتغليب الظن واذا اطابقت هذا الكلام فيها على ما في
الكتاب لم يخف عليك شيء من معاني الفاظه وكيفية تركيب حججه والوقوف على معا ملة
قال الجواب اما الاولويات فكما علمت الا ان لكل نوع كمالا واذا استدعى المزاج الاخص
من الواهب فالاكمل اولى واما ما ينسب في الحيوان فمشهود ان بعض الاعضاء ينبغي الى
حلول الحبل واما العدد فكم من عدد من الحيوانات لا يعيش اسبوعا ومنها ما لا يعيش سنة وكذا النبات
فكيف يطوى العدد لها على عدد ما يعيش سنين وهو اطل فيهما عددا وليس تفضيل البعض اولى من
بعض واما غرائب ادراكات الحيوانات وتحريكاتها فمعاونة قوى فلكية والهامات واما حال
الابل والتلذذ بالمدركات الحسيه ليس ببعيد عن قوه جرميه واما المكتوم وعن المكتوم بالاعمال
على البرهان فيهما واما ان يكون استدعاء النبات بمزاجه لنفس ان الواهب فيضا جديدا الخصوصية
تلك الخصوصيه ليست الا بالمزاج على حسب احواله واعداده فكان ما يستدعي النبات من
الخاصيه لا يصلح لغيره وما زاد عليه بالاعتدال اذ هو نوع اخر من الكمال عليه فكذلك النبات وعجم الحيوانات
والانسان زاد عليها بالاعتدال فيزيد عليها بقول مختص منتقل من الواهب دون بعضها ولها الرموز
النبويه فلها محامل وسياتي تتمة الكلام من بعد وليس هذا الكتاب محل المطول اقول

ومكله

كما ذكر من التعبد والتهذيب ونحو ذلك

تكره

شرع بعد ذكر السؤال الذي اورده على حجة مانعي التناسخ وبعد ذكر حجج القائلين به في ذكر
الجواب عن تلك الحجج ولما عرفت ان الحجج اقناعية فالمراد بهذه الاجوبة موازاتها لا توهم
ابطالها بالكلية الظن لا لسان عدم ابطالها بالكلية فان ذلك ظاهر عند كل من له بالعلوم الحقيقية
ادنى اشتغال وانس ولم يورد اجوبة الحجج على ترتيب ايرادها بل قدم واخر والذي دفع
به السؤال هو ان الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم الاقناعيات كما ذكر السائل الا
انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الانسان
كمالا من الواهب فمقتضى طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني. والحيواني اللذان هما اكمل منه
مستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى تناسخية
لكان للحيوان الواحد نفسان وهو محال والحكم بالاولوية المذكورة هو حكم اقناعي بعد دفع الاقناعي
بالاقناعي مثله معارضا وذلك هو مقصوده واما دفع الحجج فقوله واما ما يشتهر في الحيوان
فمشهور ان بعض الاعضاء يسعى الى حلول الاجل يريد ان المنع ببعض مقدمات الحجة الرابعة
وهي المقدمة القائلة ان كل عضو ينقص ويتحلل ومن تامل حق التامل لا يخفى عليه ركاكة
هذا المنع وضعفه وما ذكره بعد ذلك الى قوله وليس نقل البعض اولى من بعض فهو جواب الكلام
المذكور في آخر الحجة السادسة حيث جوز الانتقال وانتقال بعض النفوس الحيوانية او
النباتية الى الانسان دون بعضها وانت تعلم ان الحكم بمنع هذه الاولوية ضعيف جدا وان
ذلك الكلام لا يندفع به والذي بعده الى قوله ليس يبعد عن قوة جرمية ينتقش به جواب
الحجة الثامنة ومنع الوصف الثاني من الوصفين الذين بهما ان للحيوانات نفوسا باطنة من
الحجة الرابعة وقوله واما المكتوم وغير المكتوم فالاعتماد على البرهان فيهما اشار بالمكتوم
الى احتمال ان يقول التناسخ من احدى عشرة مثلا كتمها المعلم الاول وبغير المكتوم الى ما حكاه
عمن يعلم ارسطاطاليس من الحكماء من القول بالتناسخ وهو الحجة الخامسة ولا يشكل ان المعتمد
في المسائل النظرية على البرهان لا على المشتهر من الآراء والمذاهب ولعل بعض الاذكياء قد كان
بقي ذلك من غير ان يدعوهم الى القول به لائحة برهانية ولا مشاهدة روحانية وكلامه
بعد هذا الى قوله ويزيد عليها بقبول فيض مستقل من الواهب دون سعيها هو جواب
عما قيل في المعارضة الواردة في السؤال الذي على حجة منع التناسخ وقوله واما
الرموز المنونة فلها محامل هذا اشارة الى جواب الحجة السادسة وتلك المحامل مذكورة

في كتب التفسير فلا يصلح الآيات المذكورة لان يكون مرجحة لقول التناسخ وقوله وسائر همه الكلام
من بعد فاعلم انه قد اجاب الى هاهنا عن السؤال وعن اربع من الحجج الثماني التي من الحجج اربع
هي الثلث الاول والحجة السابعة ووعد هاهنا ان يذكر فيما بعد ما يكون جوابا عنها فيكون تتمة
لجواب جميع ما اورده على الحجة المشهورة في ابطال التناسخ ومن تامل هذا الذي قيل في هذا
الباب يجد الكلام من الجانبين ضعيفا قال فصل ان اللذات الحسية الظاهرة تغلبها
اللذات الحيوانية الباطنة حتى ان محب الشطرنج وغيره من اللعب قد يختار على طيبات المطاعم
والانسان يلتذ بمحافظة حشمته على وجه يختار ترك كثير من اللذات على تركها ولا يختص نحو
هذا بالانسان بل وفي جميع الحيوانات كذلك حتى ان المرضعة تختار ولدها على نفسها فاذا كانت
هذه هكذا فكيف اللذات العقلية والعوام غافلون عن ان لذات الملائكة وتنعمها بشهود
جلال الله اعظم من لذات البهائم التي شاركتنا في وقاع وغذاء اقول ان العوام يظنون
ان لا لذة الا ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة وان ما عداها من اللذات المدركة يعرفها فانه
ينكرونها ويزعمون انها خيالات لا حقيقة لها وتارة يدعون انها حقيرة بالنسبة الى اللذات
الحسية وهو في هذا الفصل احتج به على لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة
لبني عليه ما يريد اثباته بعد ذلك ومثله على هذه اللذات الباطنة بامور اربعة
اولها لذة الغلبة فانها قد تختار على طيبات المطاعم ولو كانت في امر حقير خسيس كالشطرنج
والنرد وما يجري مجراهما من اللعب حتى ان الذي يجد التسلط بها في شيء من ذلك يوجب له ان يكون
غالبا اذا عرض عليه مطعوم او منكوح ربما رفضها لما يعاطيه من لذة الغلبة الوهمية وثانيها لذة
نيل الحشمة كالجاه وغيره فان كبير النفس يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وثالثها
وشبه به ان استعلاء اللذة الباطنة على الظاهرة لا يختص بالانسان بل هو في جميع الحيوانات ايضا وهو
مثل ان المرضعة من الحيوان تختار ولدها على نفسها من المطعوم وغيره وتؤثر سلامته على سلامتها
واذا كانت اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فالعقلية في استعلائها
عليها اولى ويتمثل في هذا الموضع بان من كلاب الصيد ما يصبر على الجوع ثم يمسك على صاحبه
وربما حمله اليه ورابعها لذات الملائكة وتنعمها بشهود جلال الله فانها لا شك اعظم من لذات البهائم
المشاركة لنوع الانسان في الوقاع والغذاء بل لا يجوز ان يكون للذة الحيوان بالاكل والوقاع وغيرهما
الى لذة الملائكة نسبة يعتد بها ولكن يحترز ان لا يكون لغير الحيوان سعادة اصلا كما نطق

العوام الغافلون عن اللذات الروحانية **قال** واللذة هي ادراك ما وصل من كمال المدرك
وخيره اليه من حيث هو كذلك وان شئت قيدت بقولك ولا شاغل ولا مضاد والالم ادراك
ما وصل من آفة المدرك وشره اليه من حيث هو كذلك وان شئت قيدت بما سبق **اقول**
ان ماهيتي اللذة والالم تصورهما بديهي وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة هي اللذة وعند الضرب وتفرق الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة
هي الالم وقد عرفت ان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه واخطار بالبال ولما كانت
الحالة التي نجدها ونسميها عند الاكل غير الحالة التي نجدها ونسميها عند الشرب
او الوقاع مع اشتراك تلك الاحوال المتغايرة في كونها لذة فالامر المشترك من جميعها
هو ماهية اللذة وجميعها وما يختص بكل واحد منها لا مدخل له في ذلك الا بالعرض وعلى
هذا فقس حال الالم ومقصوده الآن ان ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده
حاصلا في كل صورة توصف باللذة والالم وغير حاصل في كل صورة لا توصف بهما لتحصل في
اذهاننا ذلك القدر مجردا عن المخصصات المقترنة به في كل صورة من الصور ليعلم
ان لتلك المخصصات مدخلا في كون اللذة لذة او كون الالم الما واكثر الحكماء نبهوا على تعريف
اللذة بانها ادراك الملائم وعلى تعريف الالم بانه ادراك المنافي وصاحب الكتاب اقام
تفسير الملائم والمنافي مقامهما احترازا للاختصار ومقتديا في ذلك بالرئيس ابن سينا و
مادة التنبيه على ماهيتهما ان يتبين بالنظر الحكمي ان السعادة للذوات العاقلة من حيث هي عاقلة
اتم منها للانفس الحيوانية من حيث هي حيوانية وكذلك الشقاوة كما سيأتي وقد اعتبر فيما سماه اللذة
امورا ثمانية الاول الادراك والثاني وصول شيء الى المدرك والثالث كون الادراك ادراكا
لذلك الواصل والرابع كون ذلك الواصل كمالا والخامس كونه خيرا والسادس كون ذلك الكمال
كمالا للمدرك والسابع كون ذلك الخير خيرا له ايضا والثامن كون ذلك الادراك ادراكا
للواصل من حيث هو بالصفات المذكورة وكمال الشيء هو ما من شأنه ان يكون لذلك الشيء
اذا كان صالحا ولائقا به والخير هو الكمال باعتبار كونه مؤثرا عند ما هو كمال له وانما
قيد بقوله من حيث هو كذلك وهو الامر المعتبر في تعريف اللذة اخيرا لان اللذة ليست
هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصوله للملتذ واذا ادرك وصول الكمال والخير من لا يعتقد
كماليته وخيريته لا يلتذ بادراكه وصوله اليه ولذا كان الشيء خيرا من جهة دون جهة فلا تلتذ

بادراكه الا اذا ادرك من الجهة التي هو بها خير دون الجهة الاخرى وقوله وان شئت قيدت بقولك ولا شاغل ولا مضاد
فاعلم ان الشاغل هو كالخوف المانع عن الالتذاذ بوجدان الغلبة وغيرها من الملذات والمضاد
هو كالكيفية المانعة للعضو الذائق عن الالتذاذ بالاغذية الموافقة كالممرور الذي لا يستلذ الحلاوة وانما
جعل عدم اللذة في امثال الصورتين المذكورتين ربما يقدح به في التعريف المذكور لماهية اللذة وجعل
سؤالا مشككا ضروريا كما سيأتي وبالقيد المذكور يندفع القدح ويرتفع الشك وانما جعله مخيرا في
اضافة هذا القيد والا اضافة لان القدح والتشكيك المذكورين يندفعان بالقيد الذي قبله فان
فان الغلبة في حال الخوف والحلاوة في حال المرض جاز ان لا يكونا خيرا بحسب حالهما ذلك ولا يدركهما العقل
والحس في تلك الحال من حيث هما خير فالتعريف بدون قيد عدم الشاغل والمضاد يكون تاما فلا يحتاج
الى ذلك القيد ليكون متمما له بل ليزيده ايضاحا لا غير ومن عرف هذه المباحث في تعريف اللذة عرف مثلها
وما يناسبها في تعريف الالم والآفة نظير الكمال والشر نظير الخير ولعل المعطي الكمال والخير على انهما
مترادفان وكذا المعطي الالم والشر وحملهما على ما لا يوجب التكرار اولى **قال** ولكل من هو المدرك
كمال وشر فكذا لذة والم باعتبارهما واللذة متعلقة بوصول الكمال الخيري وادراكه من حيث هو كذلك وقد يظن
ان من الكمالات ما لا يلتذ به عند الوصول مثل الصحة وليس كذا فانا شرطنا وصولا وادراكا والمحسوسات
عند الاستقرار ربما لا تدرك على ان المريض عند الاوبة الى صحته عاجلا يلتذ عظيما واللذيذ قد يحصل دون
اللذة كما للمريض المبغض للطعام واما ذلك لانه ليس بكمال في حالته تلك او لعدم الشعور من حيث هو كذا والالم
يشترط في الشعور السلامة حتى لا يكون كتحليل الجوع المبغض للطعام الحلو والفراغ حتى لا يكون كالممتلئ
شديدا واذا لم يلتذ بما يحضره من الطعام والسبب المؤلم قد يحصل ولا يحصل الالم لعدم الشعور اما لما على عدم
السلامة كمن سقطت قوته عند الموت او على مانع كالخدر والسكر فاذا استفرغت القوة عظم الالم و
من لم تؤثر ذوقها قد لا يشتاق الى كمال كالعنين الغافل عن لذة الجماع واستيفاء شوقه ليس لعدم لذة
الوقاع بل لاستعداده ومن لم يكن له مقاساة فقد لا يبالغ في الاحتراز كالمغمى عليه لعطلته عن الم الامراض
اقول لما عرف اللذة والالم ذكر انهما حاصلان بحسب كل قوة من القوى وان الحاصل منهما يختلف
باختلاف تلك القوى وقوله واللذة متعلقة بوصول الكمال الخيري وادراكه من حيث هو كذلك تنبيه
على ان اللذة والالم مع اختلافهما باعتبار اختلاف القوى بهما على اختلاف الصور متعلقان بالوصول
والادراك من الجهة المذكورة واقتصر على اللذة لقياس حال الالم عليها وذكر بعد ذلك شكا على تعريف
اللذة واجاب عنه وتقرير ذلك الشك انا نجد من كمالات المدرك ما لا يلتذ به المدرك عند وصوله اليه

مثل الصحة والسلامة فانهما كمال ونحن لا نلتذ بهما كما نلتذ بالحلو وغيره وجوابه انا لم نشترط
في حصول اللذة لنا وصول الكمال الخيري فقط بل اشترطنا في حصولها وصول ذلك الكمال وادراكنا
له من حيث هو كذلك وهذا الشرط مفقود في هذه الصورة فان المحسوسات عند استقرارها
واستمرارها قد تذهل النفس عن الاحساس بها بسبب ذلك الاستقرار ولهذا السبب لا نلتذ
بحصول الصحة على انا لا نسلم ان الصحة لا يلتذ بها فان المريض عند عوده الى صحته عاجلا
يلتذ بتلك الصحة التذاذا عظيما واراد بالعود العاجل ان لا يكون على تدريج خفي وفي حال الاستمرار
ليس عدم اللذة الا لعدم الشعور والادراك وذكر بعد هذا عدة اصول ينتفع بها فيما بعد منها ان من
الاسباب الملائمة ما يحصل دون حصول اللذة كما ان المريض قد يحصل له الطعام اللذيذ ولا يحصل
له اللذة بل ربما كان مع عدم التذاذه به كارها له مبغضا لتناوله والسبب في عدم اللذة به
وجوه ثلثه احدها ان حصول ذلك الطعام اللذيذ ليس بكمال لذلك المريض لكونه له او غير المتلذذ به
من حيث هو مريض او في حال كونه مريضا وثانيها انه وان سلمنا انه كمال في تلك الحال لكن لم يقع
الشعور به في حالته تلك من حيث هو كمال وثالثها انه حيث لا شعور فلا لذة ويشترط في الشعور
السلامة والفراغ فاذا لم تكن السلامة لم يقع الشعور به والادراك كعليل المعدة المبغض للطعام
واذا لم يكن الفراغ فكذلك ايضا كالممتلي شديدا اذ لم يلتذ بما يحضره من الاطعمة التي هي من اوفق الاشياء
له والمريض المذكور لم يحصل له السلامة والفراغ ولم يحصل له الشعور فلم يحصل له اللذة بذلك
الطعام اللذيذ ومن تلك الاصول ان السبب المؤلم ايضا قد يصل الى الانسان ولا يحصل له الالم به
وذلك لعدم شعوره بذلك المؤلم اما بناء على عدم السلامة او على وجود المانع اما الاول فكعدم
شعور من سقط قواه عند الموت عما كان يجده من الم مرضه واما الثاني فكالخدر والسكر
المانعين من الم تفرق الاتصال مثلا والاحساس به وفي الصورتين اذا استوت القوة
وانتعشت وزال العائق عظم الالم عالم يعم الالم به فيسل ذلك الانتعاش والزوال
ومن الاصول التي نبه عليها ان العلم بوجود اللذة وان كان علما يقينيا لا يوجب الشوق اليها
ايجاب ذوقها والاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا ايضا لا يوجب الاحتراز
منه ايجاب مقاساته وادراكه بالحس وذلك يرجع الى تفاوت الادراكات بالشدة والضعف
وقد عرفت فيما سبق الفرق بين اليقين والمشاهدة ولهذا نجد العنين يعلم ان للجماع لذة ولكنه
لا يشتهيه ولا يحن نحوه ولا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان

المستطعمة وليس اشتياق العنين الى الوقاع لانه ليس بلذيذ في نفسه بل هو لانتفاء ذوقه له هذا
في اللذة واما في الالم فمن لم يقاس وصب الاسقام قد لا يبالغ في التوقي فيها كالمقصر في الحمية
بسبب غفلته عن الامراض الموجبة للالام المبرحة من جهة اجتنابها لها قال واعلم ان الذي
هو عند الشهوة خير وكمال هو مثل تكيف العضو الذي هو الذوق بكيفية الحلاوة كانت ماخوذة
عن مادة او لم تكن وكذلك اللمس والشم وغيرهما وكمال قوة الغضب تكيف النفس بالغلبة او
شعور باذى عدو او انتقام ولكل قوة على حسب كمالها لذة وكمال الجوهر المدرك ان يصير عالما
عقليا تنتقش فيه صور جميع الموجودات من لدن مسبب الاسباب الحق الاول آتيا على العقول والنفوس والاجرام
فاتحتها على النظام الذي له والمعاد ادراكها ملكة حقيقية والعقل لا يقاس لذته الى اللذات
البهيمية التي سلفت الاشارة اليها لانها اشرف المشاعر وادراكاتها اقوى فانها لا تقتصر على
السطوح والظواهر كالحواس بل هي مستظهرة البواطن والرموز فانها لا تفسد بخلاف الحواس
واكثر اذ مدركاتها لا تتناهى بخلاف ما للحواس واشرف فان مدركاتها الحق الاول وما يليه من الذوات
القدسية فنسبة لذاتها الى لذات سائر القوى نسبة المدرك والمدرك والادراك الى المدرك
والمدرك والادراك في الحسيات ادراكها مشوب والعقل هو المدرك للخالص الصافي ولا يكذب
اصلا والاعتقادات السيئة انما هي لغلبة وهم ونحوه واما كمال النفس من جهة علاقة المادة
فان يحصل لها العدالة وهي عفة وشجاعة وحكمة وهي ملكة توسط القوة الشهوانية والغضبية
واستعمال القوة العملية فيما تدبر به الحيوة وما لا تدبر وكمالها باجمالها التشبه بالمبادي بحسب الطاقة
حتى يتجرد عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود واذا لم تشتق النفس الى كمالها او لم تلتذ
فان ذلك لعوائق بدنية اقول انه قبل هذا نبه على ان لكل قوة من القوى المدركة في الانسان وغيره
كمالا ولذة يخصها وشرا والما يخصها ولم يذكر هناك مثالا لتحوج ذلك فذكر هنا امثلة الكمالات
والخيرات المختصة بكل واحدة من القوى التي تتعلق بها الافعال الارادية وهي القوة
الشهوانية والغضبية والعقلية وبها يعلم امثلة ما يختص بها من الشرور والآفات ولهذا
لم يتعرض لها اما مثال ما هو عند الشهوة خير وكمال فتكيف العضو الذي له قوة الذوق بكيفية
الحلاوة وكذا تكيف كل مشعر من المشاعر الخمسة بما يتادى اليه من الكيفيات الملائمة المحسوسة
وقد نبه هنا على فائدة ينتفع بها فيما بعد نفعا كثيرا وهي انه لا فرق في الحال في حصول اللذة
عن التكيف المذكور بين كون الكيفية ماخوذة عن مادة خارجة او حادثة في العضو من غير ان يكون

اخذت عن امر خارج فان الذي يلتذ ويتأذى بالحقيقة في مثل ما نحن فيه انما هو الامر المرتسم في
النفس لا الموجود في الاعيان الخارجة فالخارجي ليس سببا بالذات لحصول اللذة والالم بل هو
سبب لحصولهما بالعرض ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام بالوقاع كما يلتذ به حالة اليقظة
والتفاوت في شدة اللذة وضعفها انما هو في امثال ذلك على شدة الاستغراق في النفس وضعفه لا لاجل الحصول
من المادة الخارجية وعدم الحصول عنها وهذا الحكم مطرد في سائر الحواس كاللمس والشم وغيرهما
هذا فيما يتعلق بالشهوة واما كمال قوة الغضب فهو تكيف النفس بكيفية الغلبة او شعورها باذى
عدو او بحصول الانتقام منه والظفر به فلكل قوة على حسب كمالها لذة كما ان لذة الحفظ تذكر
الامور الموافقة الماضية ولذة الخيال والوهم الرجاء وهكذا لكل قوة من القوى ولما تكلم على كمال
الشهوة والغضب ونبه بذلك على امثاله كمالات كل قوة من القوى البدنية تنزل من ذلك الى بيان
الكمال الخاص بالنفس الناطقة التي هي الجوهر المدرك هنا وهو الذي يعبر عنه بكمال القوة العقلية
ولا شك ان كمالها على حسب حاليها انما هو باستكمال قوتيها النظرية والعملية اما النظرية
فبادراك المعقولات واما العملية فباستعلائها على البدن وقواه هذا على سبيل الاجمال
واما على وجه التفصيل فكمالها من جهة القوة النظرية ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة
الوجود كله مبتديا من المبدأ الاول مسبب الاسباب وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية
ثم الاجرام العلوية بهيئاتها وقواها ثم ما دون ذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود على
ما هو عليه من النظام والترتيب مبدأه ومعاده على الوجه الذي يحقق ويكون تلك الادراكات
علما حقيقية متمكنة من جوهرها واذا صارت النفس الناطقة هكذا فقد انقلبت عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود فيشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق متحدة به ومنتقشة
بمثاله ومنخرطة في سلكه ومستسعدة به ولما قرر ذلك شرع قبيل بيان كمال قوتها العملية
في اقامة البرهان على ان اللذة العقلية الكاملة اقوى من الحسية البهيمية التي سلفت الاشارة
اليها وتقرير ذلك ان تفاوت اللذات هو بحسب تفاوت القوى المدركة والادراكات
والمعاني المدركة اما القوة المدركة فكلما كانت اقوى في نفسها واشرف في جنسها كانت لذاتها
اتم فان لذة الطعم بحسب قوة شهوة الطعم ولذة الجماع كذلك واما الادراك فكلما كان
اشد كانت اللذة اتم ولهذا كان لذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفي موضع
كثير الضوء اكثر من لذة النظر من بعد وفي موضع قليل الضوء واما المعنى المدرك فكلما كان

اشد ملائمة كانت اللذة بادراكه اكثر كما ان اللذة من ادراك الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك
ما هو اقل حسنا وحيث تقرر الامر كذا فكلما كان العقل اقوى واشرف من الحس وادراكه اتم من ادراكه
ومدركاته افضل من مدركاته كانت اللذة الحاصلة من ادراكه اقوى من اللذة الحاصلة من ادراك
الحس على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين والادراكين لكن المقدم حق فالتالي مثله وبيان
حقية المقدم من وجوه سبعة الاول ان القوة العقلية اشرف المشاعر فان القوى الحسية لا تكون
الا في الالات الجسمانية والقوة العقلية قائمة بنفسها والوجه الثاني ان القوة الحسية لا تدرك
الا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشيء وباطنه
مميزة بين الماهية واجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والباطن عندها
كالظاهر في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شيء اقوى من الادراك المقتصر عليه
والوجه الثالث ان القوة العقلية لا تنفسد كما عرفت والقوة الحسية تنفسد ببطلان البدن
فهي اتم من الحسية والوجه الرابع ان مدركات القوة العقلية وهي الاجناس وانواعها و
المناسبات الواقعة بينها لا تتناهى ومدركات الحواس محصورة في عدة متناهية والوجه الخامس
ان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك
شيئا من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الخسيسة المتغيرة وبين المدركين في الرتبة بعد بعيد
جدا والوجه السادس ان الادراكات الحسية مشوبة والادراكات العقلية خالصة الى الكنه
ومعنى المشوب هنا انها لا تدرك الا مع زوائد غريبة غير داخلة في ماهية المدرك فانا لا ندرك
اللون بالحس الا ويدرك معه طولا وعرضا وقربا وبعدا وامورا اخر غريبة عن ذات اللون والعقل
يدرك الاشياء مجردة كما هي ويجردها عن قرائنها الغريبة والوجه السابع ان العقل لا يدرك
الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوه لما حصلت الاعتقادات الفاسدة
كما علمت وهذا بخلاف الحس فانه يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا والساكن متحركا
والمتحرك ساكنا وغير ذلك من اغلاطه التي عرفتها ولولا ان العقل يميز حق المحسوس من باطله
لما حصل من الحس يقين فحاصل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وادراكه مطابق المدرك من غير تفاوت
بل لعله يدرك الشيء على ما هو عليه في نفس الامر او لا يدركه اصلا واذا تحقق صدق المقدم بهذه الوجوه
فالتالي صادق ايضا واذا صدقا صار نسبة لذاتها الى لذات سائر القوى نسبة المدرك والمدرك
والادراك الى المدرك والمدرك والادراك من دون نسبة لذة العقل لمدركاته الى لذة سائر القوى لمدركاتها في الشدة

والضعف والشرف والخسة كنسبة العقل ومدركاته وادراكه الى الحس ومدركاته وادراكه في هذه الاشياء فهذا بيان كمال القوة النظرية واستعلاء اللذة العقلية على اللذة الحسية واما كمال النفس الناطقة من جهة القوة العملية على الوجه التفصيلي وهو كمالها من جهة علاقة البدن المادية فان يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وذلك بان يستعمل التوسط بين الخلقين المتضادين لئلا تنفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط والمراد بملكة التوسط تبرية النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية و تبقيتها على جبلتها فان التوسط عين مضاد لجوهر النفس ولا مائل به الى جهة البدن بل عن جهته لانه يسلب عنه الطرفان دائما والوساطة المذكورة هي العدالة وهي عفة وشجاعة وحكمة وهذه الثلثة هي اصول الفضائل الخلقية ومجموعها العدالة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية وليس المراد بالحكمة هنا ما يقال في مقابلة الحكمة النظرية فان تلك هي العلم بالامور التي وجودها من افعالنا وهذه هي الملكة التي تصدر عنها الافعال المتوسطة بين الجربزة والغباوة اعني ملكة توسط استعمال القوة العملية فيما يدبر به الجيد وما لا يدبر كما ان الشجاعة هي ملكة التوسط بين التهور والجبن والعفة ملكة التوسط بين الجمود والفجور وهذه الاطراف كلها رذائل يجب اجتنابها واستقصاء الكلام في الاخلاق وكيفية اكتساب الافضل منها واجتناب الارذل تستدعي بسطا اكثر مما يليق بهذا الشرح وقد صنف فيه كتب مفردة فيجب ان يرجع اليها وبالجملة فكمال النفس الناطقة من جهة علاقة البدن ان تستولي على القوى البدنية ولا تستولي هي عليها وان يكون شهوة الانسان وغضبه وفكره في تدبير المعيشة وغيرها على الاعتدال وعلى ما يقتضيه الراي الصحيح والاولى ان اذكر في هذا الموضع جملة من الفضائل والرذائل المتعلقة بالقوى الثلث فمن توابع الحكمة الفطنة وهي جودة الحدس ويقابلها البلادة والبيان وهو تحسين نقل ما في ضمير المخاطب الى ضمير مخاطبه ويقابله العي واصابة الراي وهو حسن ملاحظة عواقب الامور التي يتفكر فيها حتى يدرك جهة الصواب على الوجه الملائم والحزم وهو تقديم العمل في الحوادث الممكن وقوعها بما هو اسلم وابعد عن الغرر ويوازيه العجز والصدق وهو موافقة الآلة المعبرة للضمير بحسب ما يوافق ان لحانا وسليقا وضدها هو موافقتها للامر في نفسه والموازي له هو الكذب والوفاء وهو ثبات النفس على مقتضى ما ضمنته والتزمته ويوازيه الجفاء والغدر والرحمة وهي لحوق الرقة على ما حل به المكروه من الجنس

ويقابلها القساوة والحياء وهي هيئة للنفس تقتضي حسن الامتناع عن امر ملاحظ تاديه الى اللوم ويوازيه الوقاحة وعظم الهمة وهو ان لا يرضى الانسان من الفضائل الا باعلى ما يقدر عليه ويوازيه هذه الدناءة وحسن العهد وهو المحافظة على احوال القرابات والصداقات والاعتناء بها وتذكرها ويوازيه سوء العهد والتواضع وهو حط الانسان نفسه دون منزلة يستحقها من غير نقيصة ومن موازاته التكبر والصلف فهذه احدى عشرة فضيلة يختص بالحكمة ويقابل كلا منها رذيلة ومن توابع الشهوانية القناعة والسخاء فاما القناعة فهي ضبط القوة الشهوانية عن الاشتغال بالزائد على الكفاية وعن الحرص على ما يشاهد من الغير ويوازيه الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية واما السخاء فهو ملكة الانسان لبذل ما له من المال الجنسه على حسب الحاجة والراي الصحيح ويوازيه البخل والاسراف ومن توابع الغضبية خمس فضائل هي الصبر وهو ضبط القوة الغضبية عن شدة التاثر بالمكروه النازل الذي يوجب العقل تحمله وعدم الجزع عنه او ضبطها عن جنب مشتهى يوجب العقل اجتنابه والحلم وهو الامساك عن التبادر الى دعاء الغضب الى الانتقام من الجاني بحسب ما يقتضي العقل لا اقدام على مانع خاتع وسعة الصدر وهو ان لا ينافر النفس بهجوم الحوادث بحيث تتحير بل يستعمل الواجب وان عظم الوارد وكتمان السر وهو ضبط قوة الكلام عن اظهار ما في الضمير في غير وقته واهله والامانة وهي حفظ النفس عن التصرف في مال الغير عنده ليتمتع به وحفظ ذلك عن غير صاحبه الا باذنه وضبط مما يعسك بحسب الطاقة اركان مما يحتاج الى ذلك والرذائل المقابلة لهذه الاشياء هي الحقد والحسد وسرعة الانتقام والشتيمة والنميمة والغيبة واذاعة السر وضيق الصدر والخيانة ولا يناسب هذا الموضع من توابع الاخلاق اكثر من هذا القدر وقد بان من مجموع ما ذكر ان كمال النفس بحكمها هو التشبه بالمبادي العالية بحسب الطاقة البشرية حتى تعرى النفس مجردة عن المادة من جميع الوجوه فتنتقش بهيئة الوجود ولا يتم التجرد بالكلية الا بعد ترك البدن والانقطاع عنه انقطاعا كليا وقوله واذا لم تشتق النفس الى كمالها او لم تلتذ فان ذلك لعوائق بدنية يريد التنبيه بذلك على حل سؤال يرد في هذا الموضع وهو ان المعقولات لو كانت كمالات للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصولها عند فقدها والتذت بها عند وجدانها وتالمت بحصول الجهل المضاد لها فان كل قوة تلتذ بكمالاتها وتشتاق الى تحصيلها وتتالم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتالمها بالظلمة وحكم الاستعمال النفس بمحسوسات يمنعها

عن الانبعاث الى المعقولات وبعدم الانبعاث لا يحصل الذوق فلا يحصل اللذة والشوق لما مر من الاصول
واضداد الكمالات لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس متشغلة بغيرها لم يكن يدركها اذ كل واحد
من الامرين يمنع من الادراك كما سبق ووصول المنافي مع ادراكه لا يوجب التألم به كما نبهت عليه علم م
وهذه كلها عوائق راجعة الى البدن وقواه وبها يندفع ما اورد من الاشكال قال وهذه
الهيئات والملكات الردية اذا امكنت بعد المفارقة كانت النفس بعدها ككونها قبلها الا انه
زال عنها مانع الالم فتتألم وليست منطبعة بل لها علاقة شوقية اذ لم يحصل لها ملكة الاتصال
بالعقل الفعال وقد حيل بينها وبين ما تشتهي فتتألم لجهلها المركب والجهل المركب هو عدم العلم
بالحق مع اعتقاد نقيضه ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا فتبقى مقهورة مخذولة
ما لها من شفيع ولا حميم في نار روحانية اشد من نار جسمانية والجهل المركب هو الذي لا يرجى منه النجاة
بل هو ثابت وما كان بسبب عوارض فسيزول ولا يدوم اقول ان النفس الانسانية ان كانت غير الابدان
لا يمكنها اكتساب المعقولات الا بواسطة البدن بما يحصل من الحواس الظاهرة من الحالات التي
تنتفض النفس منها المجردات الكلية فان البدن بعد تحصيلها بواسطة المعقولات يصير وبالا
عليها ومانعا لها من التمتع بكمالها وشاغلا لها عن الالتذاذ بملائمها كما علمت فهو كالشبكة والمركوب
الموصل الى المقصد المانع من الاستمتاع به بعد الوصول اليه والبدن هو الحجاب المانع للنفس
الناطقة عن الاتصال بالمبادي العقلية واكتساب كمالاتها منها اذ هي مستعدة بجوهرها للقبول
من تلك المبادي وتلك المبادي ليس من جهتها بخل بل الفيض من قبلها مبذول واذا كان الفاعل
التام الفاعلية موجودا فلا يتخلف الاثر عنهما فان تخلف مع تمام الفاعلية فلن يتخلف الا لعدم الاستعداد
التام للقابل وعامل الكمال من المبادي المذكورة هو جوهر النفس وانصرافها الى جهة البدن وما يحصل وكذا القابل
لها بسبب مقارنته من الملكات والهيئات الردية هو المانع لها من قبول كمالاتها عنها ومن تلك
الهيئات والملكات عن ذلك ليس مقصورا على حال تعلق النفس بالبدن بل اذا فارقت البدن وكانت
هذه الهيئات والملكات متمكنة من جوهرها كان حالها بعد المفارقة في الاحتجاب عن تلك المبادي كحالها
قبل المفارقة بل اسوء حالا لانها في حال تعلقها بالبدن وان كانت محجوبة عن كمالها لكن اشتغالها بالبدن الردية
منعها من التألم بذلك فعند ترك الاشتغال به زال عنها مانع الالم فتتألم بعد ذلك الكمال وتلك
الهيئات الموذية لها الملاصقة لجوهرها وقبل المفارقة كانت كالمشغول بالقتال او الخوف اذا لم يشعر
بما من شانه ان يكون مؤلما له ولست النفس منطبعة في البدن حتى يقال انطباعها فيه هو المانع

من اتصالها بالعقل الفعال لان الهيئات ولا يكون حالها بعد المفارقة كحالها قبلها فانه قد تبين ان تعلقها بالبدن
ليس تعلق انطباع بل علاقتها معه علاقة شوقية اذا فوتت كانت حائلة بين النفس ومقتضى طبعها
فاذا فارقت النفس وكان اشتغالها بعوارض البدن وشهواته ونزوعها اليه وعشقها الطبيعي
له باقيا بحاله وهو الذي كان حائلا بينها وبين كمالها فلا شك انها تبقى ممنوعة عن الكمال كما كانت لوجود
المانع كما كان واذا عرفت هذا فاعلم ان النفس الناطقة اذا فارقت البدن فلا تخلو اما ان يكون قد حصل
لها لمقارنته هيئات وملكات ردية او لا يكون فان كان فاما مع عقائد فاسدة او لا معها وان لم يكن فاما
ان يكون كاملة من جهة قوتها النظرية او لا يكون وغير الكاملة اما معتقدة للعقائد الفاسدة او غير معتقدة
فالاقسام خمسة الاول ان يكون النفس متلطخة بتلك الهيئات والملكات ولها عقائد فاسدة
والثاني ان يكون متلطخة من غير اعتقاد فاسد والثالث ان يكون غير متلطخة وهي كاملة من جهة القوة
النظرية والرابع ان يكون غير متلطخة وهي معتقدة للعقائد الفاسدة والخامس ان يكون غير متلطخة
ولا معتقدة وصاحب الكتاب قد ذكر في هذا الموضع حكم النفس بعد المفارقة في ثلثة اقسام منها هي
الاول والثاني والرابع واخر حكمها في قسمين هما الثالث والخامس والاعتقادات الباطلة هي
التي اشار اليها بالجهل المركب الذي فسره بانه عدم اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه وادعى
ان هذا الجهل بعد المفارقة يقتضي العذاب السرمدي سواء كان معه في النفس هيئات ردية
ردية او لم يكن اما اذا كان معه هيئات ردية وهو القسم الاول من الاقسام المذكورة فلان
تلك الهيئات يقتضي الشوق الى مقتضيات البدن وقد حيل بالموت بينها وبين ما تشتهي فتتألم لجهلها
المركب لانه ضد الكمال وهي تعتقد انه كمال راجية للوصول اليه بعد المفارقة فاذا عرفت
بعد الموت ما رجته صارت بعد ان ما رجت الوصول اليه خائبة معذبة وصاحب الجهل المركب
هو الجاحد لكماله من حيث الماهية المعترف به من حيث الانية فهو ابدا تشتاق الى الكمال الفائت
عنه ولكون آلة درك المشتهى قد فاتت بالموت يبقى معذبا دائما وذلك هو الالم العظيم الذي
لا حد له واما اذا لم يكن مع الجهل المركب هيئات ردية وهو القسم الرابع فمجرد ذلك الجهل المركب
يكفي في حصول العذاب الدائم بعين ما قلنا وبعد بيانه لاقتضاء الجهل المركب دوام العذاب
ذكر ان العذاب الذي يقتضيه الهيئات الردية لا يكون دائما بل لا بد من زواله ونبه على ذلك
بقوله وما كان بسبب عوارض فسيزول ولا يدوم يريد بالعوارض تلك الهيئات وزوالها
بزوال ما استفيدت منه من الافعال والامزجة وهذه الهيئات يختلف في شدة الرداءة

وضعفها وسرعة الزوال وبطوئه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب اختلاف
ولعل قرب زوالها وبعده تابع لقوتها وضعفها فيكون الاقوى ابطأ زوالا والاضعف اسرع ويجب
ان تعلم ان هذا البحث كله انما هو على تقدير ان لا يتعلق النفس بعد مفارقة البدن بشيء من الاجسام اما على تقدير
تعلقها بشيء منها سواء كان ارضيا او سماويا حيوانيا او غير حيواني فان هذه المباحث كلها تكون ظاهرة السقوط واذا
تاملت هذه الجملة لم يخف عليك في هذا الموضع تحقيق مقاصد الفاظ الكتاب قال سؤال فارقت النفس عالم
الاتفاقات والالم لا ينعدم بذاته فكيف تتخلص جواب ان في عالم النفوس تجددات وان لم تكن الاتفاقات نفوس
مفارقة لكنها في التجدد فيكمل بنفس طاهرة يتصل سوقها تتلذذ بالمفارقات وتلذذت هي ايضا بما عاكست الانوار
من كل على الكل والانفس الخبيثة الملطخة سالم بالاتصال كلما دخلت امة لعنت اختها اقول توجيه السؤال
هو على دعواه ان الهيات الرديئة الباقية في النفس بعد المفارقة تزول ولا يدوم بها التعذيب وتقريره
ان النفس بمفارقة البدن تكون قد خرجت عن عالم الاتفاقات والحركات السماوية فلا يخلو اما ان تكون تلك الهيات
الباقية فيها مقتضية او غير مقتضية فان كانت غير مقتضية فهو خلاف دعواكم وان كانت مقتضية فان لم تزل ذلك المقتضي
بعد المفارقة فهو خلاف دعواكم ايضا وان زال فلا بد لزواله من سبب وذلك السبب اما ذاته
او غيرها لا جائز ان يكون غيرها لان ذلك الغير لا بد وان يكون حادثا والالم يستمر تلك الهيات بعد
المفارقة مدة ما وكل حادث فلا بد وان يستند الى الحركات السماوية فيكون النفس منفعلة عن حركات
السماويات فلم تكن قد خرجت عن عالم الاتفاقات والتقدير خروجها عنه هذا خلف وعلى هذا نبه بقوله
فارقت النفس عالم الاتفاقات ولا جائز ايضا ان يكون سبب زوال المها هو ذات ذلك الالم اذ الشيء
لا يكون سببا لانعدام نفسه والا لما وجد واليه اشار بقوله والالم لا ينعدم بذاته واذا لم ينعدم الالم
الحاصل من الهيات المذكورة لا بذاته ولا بغيره فلا ينعدم اصلا فلا تتخلص النفس المذكورة من العذاب
وهو على خلاف الفرض واما الجواب فتقريره انا لا نسلم ان النفس بموت البدن فارقت عالم الاتفاقات
وهذا المنع وان كان كافيا في دفع الايراد الا ان المصنف ذكر مستنده على سبيل التبرع وذلك
المستند هو ان في عالم النفوس تجددات مستندة الى الحركات الفلكية ويكفينا في اثبات هذه التجددات
ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق
المذكور موجبا لاحوال تتجدد لكل نفس من النفوس المفارقة او لبعضها فيحصل من هذا التلاحق تجددات اخرى
في عالم النفوس المفارقة وتلك الاحوال هي اللذات والالام التي اشار اليها فيما ذكره من قوله فيكمل بنفس طاهرة يتصل
سوقها الى لغو الكلام وهو الآية المؤكدة لما اورده على وجه الخطابة والاقناع قال والبله

والصلحاء والزهاد لكل سعادة بحسبه واما ما يقال انه يكون في الهواء جرم مركب من بخار ودخان
موضوعا لتخيلات بعض نفوس البله ليحصل لهم سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء لشقاوة
وهمية لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من النار فيحيله بسرعة الى جرمه
وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل بحر او يتكاثف فينزل ببرد وليس معه جرم محيط يعلق عليه
اليبس ليحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن مماسته ويعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر
يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل اقول لما ذكر حكم النفس بعد المفارقة في الاقسام
الثلثة من الخمسة المذكورة شرع في حكمها في القسم الخامس وهو ان تكون غير ملطخة بالهيات والملكات
الرديئة ولا معتقدة للاعتقادات الباطلة والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البله وهم الذين يغلب
عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد
وهذه النفوس ان لم تتعلق بشيء من الاجسام فهي من اهل السلامة والخلاص لخلوها من اسباب
اللذة والالم وان تعلقت بشيء منها فذلك هو الذي مال اليه صاحب الكتاب وحكم بان لتلك
النفس بسبب ذلك التعلق سعادة تليق بها وتناسب مرتبتها وهذا التعلق لا يخلو اما ان يكون
على احد وجوه التناسخ المذكورة اولا يكون والاول قد عرفت الكلام فيه واما الثاني فاما ان يكون ذلك
الجسم من الاجسام الكائنة الفاسدة او من الاجسام السماوية فان كان من الكائنة الفاسدة فهو
مما جوزه بعض الناس فقال لا يبعد ان يكون ذلك الجسم في الهواء ويكون مركبا من بخار ودخان لا على ان وزعم انه؟
النفس تصير بعد المفارقة نفسا لذلك الجسم مدبرة له فان ذلك عين مذهب التناسخ والكلام انما هو
على تقدير بطلانه بل على ان ذلك الجسم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا بآلة جسمانية فتتخيل
هذه الانفس جميع ما كانت اعتقدته من احوال السعادة الاخروية ومن الجائز ان يكون هذا الجرم
او مثله موضوعا لتخيلات بعض الاشقياء يتخيلون به العقاب المصور لهم في الدنيا وهذه هي السعادة
والشقاوة الوهميتان وقد ذكر في الكتاب ان هذا الرأي لا اصل له واحتج على بطلانه بان هذا
الجرم اما ان يكون قريبا من عنصر النار او لا يكون فان كان قريبا منها احالته بسرعة الى جوهرها اذ من
طباعها ذلك وان لم يكن قريبا منها بل كان دون ذلك في الهواء فاما ان يحلله الحر فلا يبقى او يكثفه
البرد فينزل من حيز الهواء الى حيز الارض او الماء ولا يجوز ان يكون حال هذا الجرم كحال الروح
الذي لنا يبقيها عن التبدد والتحلل ومما نصه عنها ما يحيط بها من الاعضاء التي تعلقت بها
العنصر الارضي اليابس اذ لا يمكن مثل ذلك في وسط الهواء الغير المجاور للارض اذ كل جرم هناك

لا بد وان يكون الميجان هو الغالب عليه والالم يسعق ويلبث في ذلك الحيز والجرم المائع لا يصلح
محل التخيل متشكلا به فان ذلك لا يتاتى الا بجوهر يابس لينحفظ فيه الصور المتخيلة وجوهر لطيف
رطب ليمكن قبوله لتلك الصور كما هو الحال في ابدان الحيوانات هذا ما ابطل به المصنف هذا
الراي وهو فلا يفيد اليقين في ابطاله لجواز ان يقترن بذلك المركب صورة نوعية تمنعه عن التاثر
عن النار ان كان مقارنا لها كما في الحيوان المسمى بالسمندر وتمنعه ايضا عن التحلل والتبدد
كيف كان وان لم تمنعه عن التحلل فيعيد اليه عوض ما تحلل كالقوة الغاذية التي في الحيوان
والنبات وكذلك الحال في منع المتكاثف والجسم الارضي عن النزول او الصورة في الجسم المائع
عن سرعة الانفعال وكان صاحب الكتاب قصد الاقناع في هذا الموضع لا التحقيق لان اصل المذهب
الذي قصد ابطاله لم يدع اربابه فيه اليقين بل الظن فقصد ان يقابل ما يقتضي الظن في الاثبات
بما يقتضي الظن في الابطال واكثر كلامه فيما يتعلق بالسعادة والشقاوة الاخروية يجري هذا المجرى
والامر المستقيم منه ملتقط من اساس ويعرف بالقوانين والقواعد السالفة واذا تاملت ما ابطل
به التناسخ وهذا الراي لم يخف عليك انه لم يذهب عليه ان ما ذكره في ابطالهما ليس هو
طريقا برهانيا بل هو من الاقناعيات الركيكة والخطابيات الواهية واما تعلق النفوس ببعض الاجرام
السماوية فهو الذي صح بميل اليه بعد ابطاله للمذهب المذكور بهذا الوجه الاقناعي قال
واما ما قاله بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء
لانهم لم يصلوا الى العالم العقلي ولم ينقطع علاقتهم عن الاجرام وهم بعد على القوة التي باعتبارها
احتاجت النفس الى علاقة البدن فكلام حسن اما السعداء فيتخيلون مثلا وصورا عجيبة
انيقة ويتلذذون بها وكذا جميع ما يلتذ به عندنا وتلك الصور اشرف مما هي مدركات هذه
الاجرام اذ لا يشوبها هذه الكدورات وابقى وابعد عن كلال وملال لقوة في الذوق ولكن لا ينقطع علاقتها
بعد وجودها اذ لا فساد في الجرم السماوي سؤال ما النفوس المفارقة لكل طبقة غير متناهية فيلزم
سلب النهاية عن مواضع التخيل من الاجسام وهذا محال جواب انا نلتزم اذا كان لكل واحد
جرم اخر هو محل تخيله واذا فهمت ما سلف في العلم الحصوري لا يستبعد ان يكون لكثير من النفوس
جرم واحد يشاهد كل منها فيه الصور وليس لها تحريك ذلك الجرم ليمتنع باختلاف ارادات ويجوز
ان يكون هذه الاجرام متفاوتة في الشرف ويحصل العلاقة معها على قدر الدرجات ولا يبعد
ان يكون الى الله الاشارة بقول القائل ان الجنة في السماء الرابعة وقد قيل انها جنة عرضها

العالم

كعرض السماء ولهم فيها ما يشتهون وملك كبير ولا يبعد ان يكون لهم اطلاع على احوال هذا العالم بمثل
ما سنذكر للنفوس الفلكية واما الاشقياء فلا يكون علاقتهم مع هذه الاجرام الشريفة ذوات النفوس
الروحانية والقوة يتوجههم الى التخيل الحسي فليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كروي غير متخرق
وهو موضوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا للتخيلات فيتخيلون به من اعمالهم
السيئة من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم يشرب وغير ذلك وبهذا يندفع
ما يلقى من شبه اهل التناسخ ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والعجزة
لو تجردوا عن هوى جرمية مذكرة لاحوالهم مستبقية لملكاتهم وجهالاتهم مخصصة لتصوراتهم
لحنوا الى الرجوع الى الاكبر وان نظرت الى عواطف اعطيتكها ستعلم شطرا منه اقول الذي ذكره الى
قوله اذ لا فساد في الجرم السماوي ظاهر واما السوال الذي بعده فمبني على حدوث النفس بحدوث
الابدان وعلى ان لا بداية لنوع الانسان وقد عرفت ما في هذين من البحث لكن المصنف اجاب على
تقدير صحتهما والفاظ الجواب واضحة وقوله وليس له تحريك ذلك الجرم ليمتنع باختلاف الارادات
هو جواب سوال مقدر تقريره انكم قد منعتم قبل هذا ان يكون لبدن واحد نفسان فكيف جوزتم الان
تعلق نفوس كثيرة بجسم واحد وتقرير جوابه انا انما منعنا ذلك في نفوس متحكمة لا بدانها لئلا يتمانع
تلك النفوس في حركاتها اذا ارادت نفس التحرك البدني الى جهة وارادت الاخرى ان تحركه الى جهة مخالفة
لها وفيما نحن فيه النفوس المفارقة للابدان ان تعلقت ببعض الاجرام السماوية ليس لها ان تحرك
ذلك الجرم بل المحرك له هو النفس المختصة به فقط بل هو موضوع للصور التي تشاهدها كل واحدة
من تلك النفوس فيه مشاهدة حضورية لا غير وتلك المشاهدة لا تقتضي الممانعة والمزاحمة كما في التحريك
اذا اختلفت الارادات في جهاته بل هو كما اذا نظر جماعة معا الى واحد في الخارج والى
هو الحائل بين شيئين وباقي كلامه غني عن التفسير قال فصل اشد مبتهج بذاته هو الحق الاول
لانه اشد ادراكا واعظم مدرك لاجل مدرك له البهاء الاعظم والجلال الارفع وهو الخير
المحض والنور والجمال وجمال كل شيء ما يجب ان يكون له فما ظنك بشيء يجب له الوجود لذاته
وكل شيء وجدان به وكمال له منه وهو نفس ما يجب في الوجود لذاته والعشق هو الابتهاج بتصور
حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم كمال ما عقلي او ظني او غيرهما وكل مشتاق فقد نال شيئا
وفاته شيء ما والاول عاشق لذاته محب ومعشوق لذاته ولغيره وهو مقدس عن الشوق اقول
يجب ان نعلم ان الخير هو الذي يتشوقه الكل وما يتشوقه الكل هو الوجود او كمال الوجود

اذ العدم من حيث هو عدم لا يتشوق فالوجود وادراكه هو السعادة و السعادات تتفاوت
بحسب ما نال من الوجودات المتفاوتة في الفضيلة و الشرف ولما كانت اللذة هي ادراك ما هو حاصل
من كمال المدرك وخيره اليه من حيث هو كذلك وكان الحق الاول هو الكمال الحقيقي و الخير المطلق
وهو مدرك ذاته بابلغ تعقل و اشدّه لاجرم وجب ان يكون عنده من المعنى الذي يعبر عنه
باللذة و الطيبة و الفرح و السرور بجمال ذاته وكمالها ما لا يدخل تحت وصف واصف
ولا عبارة معبر وذلك لانه مدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء
ومنبع كل حسن ونظام فان نظرنا الى الادراك فهو اشد الادراكات و اشرفها وان نظرنا
الى المدرك فهو اجل الاشياء واعلاها وان نظرنا الى المدرك فهو كذلك فهو اذن اعلى مدرك
لاجل مدرك بابلغ ادراك ولا يليق الا ما يوجه العبارة من مغايرة هذه الثلثة بل ينبغي ان يذكر
ما بين به ان النفس وجدانه هو ادراكه لذاته وان كونه مدركا ومدركا هو بعينه وجوده
وقوله وهو بنفسه ما يجب في الوجود لذاته يشير بذلك الى ما ثبت من ان وجدانه بمعنى ماهيته
بمعنى انه لا ينفصل العقل الى ماهية ووجود وقوله وكل حسن و بعد بالشيء و ما به يكون
ان الشوق لا يتصور الا اذا كان المشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه اخر واسم العشق
للاول تعالى لعموم معناه هناك ونفي عنه الشوق لامتناع ان يغيب عنه شيء و باقي الفاظه
ههنا ظاهرة قال ويعد لذته وادراكه ادراك الجواهر العقلية المبتهجة به و بذواتهم
من حيث هم مبتهجون به ولا ينسب اليهم شوق لانهم بالفعل ويعدهم النفوس الفلكية المحكمة شوقا وعشقا
وورائها النفوس البشرية منها اولات المعارج من العرفين ودونها السعداء من اصحاب اليمين
على مراتب وكل لذة هي بادراك وحيوة فما ظنك بذوات نفسها حيوة وادراك وعلم اقول
قد عرفت ان اللذة لا تقع على ما يطلق عليه بالتساوي بل هي متفاوتة بالشدة و الضعف فاعظمها معناهما
واشدها لذة الواجب لذاته الذي عبر عنها بالابتهاج وبعدها في الشدة لذة العقول المجردة
لا على مرتبة واحدة بل على مراتب كثيرة على حسب كثرة مراتب الجواهر العقلية اذ التفاوت
في شدة اللذة وضعفها على حسب التفاوت في كمال الوجود وضعفه وهذه العقول وان كانت
تبتهج بادراكها للاول الا ان ابتهاجها به ليس كابتهاجه بذاته لان شدة اللذة بحسب شدة الادراك
ومحال ان يدرك شيء من الاشياء ذات الباري تعالى مثل ما يدركه هو كما بينا فمحال ان يبتهج الغير
بادراكه كابتهاجه هو بادراك ذاته و تتفاوت العقلاء في ادراكه كنها وتناهيا في وقوع

ظلم عليها وتتفاوت لذاتها بادراكه كنها وتناهيا في ذلك الادراك واكمل الابتهاجات على الاطلاق
هو ابتهاج الاول بذاته ثم ما بعده على تفاوت مراتب الموجودات في القرب منه و البعد فلذة
العقول المجردة بالكلية اشد من لذة النفوس الفلكية ولكل منها في ذلك عدة مراتب وكلها عاشقة
لذات الحق الاول و لذواتها من حيث هي مبتهجة به الا ان العقول لا ينسب اليها شوق لبراءتها
عن القوة بخلاف النفوس الفلكية فانها لولا الشوق لما كانت محركة لاجرامها كما علمت فهي محركة لها
شوقا وعشقا ودون هذه النفوس في مرتبة الابتهاج هي النفوس البشرية وهي على مراتب
المرتبة الاولى منها هي مرتبة التي عبر عنها باولات المعارج من العرفين ويريد بها النفوس الكاملة التي
من شأنها ان تخلص من علاقة الاجسام فان تلك هي التي تحصل لها العروج على التحقيق و المرتبة الثانية
هي مرتبة النفوس التي عبر عنها بالسعداء من اصحاب اليمين متتبعا في هذه التسمية للفظ القران المجيد
واراد بها النفوس السعيدة التي لم تكمل لتخلص من العلاقة الجسمية بل تعلق ببعض الاجرام السماوية
كما اشار اليه ولكل من الطبقتين مراتب متفاوتة هي التي اشار اليها بقوله على مراتب وقوله فما ظنك
بذوات نفسها حيوة وادراك وعلم وهذا سنحققه في المقاصد الاخر وشرحه ان شاء الله تعالى
وقد تبين لك ان مراتب الابتهاج خمس اعلاها مرتبة الحق الاول ثم مرتبة العقول ثم مرتبة النفوس
الفلكية ثم مرتبة النفوس البشرية التي من شأنها مفارقة الاجسام بالكلية لكمالها ثم مرتبة ما يتعلق منها
ببعض الاجرام الفلكية وفي كل واحد من المراتب التي بعد مرتبة الحق الاول جل جلاله عدة مراتب متفاوتة
على حسب تفاوت الموجودات الملتذة قال ودونها طائفة انتكست ونبتت في كرب الهيولى
وغصة وعذاب مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى يلدغها عقارب الهيئات السوء
خالدين فيها ما دامت السموات و الارض وكانت قد نادتها المبادي الحق فتغافلت وغوت
فحل عليها غضب الحق فهوت فهؤلاء هم الاشقياء سلبت قواهم فصاروا في ظلم الهيولى
صم بكم عمي وقد قيل فيهم ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى
قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى
ومن اعظم الالم انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت
بهم خطاياهم فهم في الدرك الاسفل من النار خالدون اقول هذه هي النفوس الشقية ولما وصف
النفوس البشرية الكاملة باولات المعارج وصف هذه بانها انتكست لان الانتكاس في مقابلة العروج
وكلاهما مستعملان ههنا على طريق المجاز اذ لا علو الا على الاجسام لكنه حيث يعني بركن البدن الاكمل عروجا

سمى الانجذاب اليه وبقاء الهيئات المكتسبة منه في النفس انعكاسا وما تضمنته هذا الكلام
من الاستعارات اللفظية والاستشهادات بالآيات المذكورة والتعريض بتاويلها على ما يطابق قواعد
الحكماء فلا يخفى مقاصده منها بعد الوقوف على ما سلف **قال** ثم السعداء قد فازوا بنعيم الابد
والسرور الدائم في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر غير محجوبين عن لذاتهم
لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين جرد عن عوارض الهيولى مرد من مزاحمة القوى متحلين بالانوار
الشارقة ينظرون الى ربهم بوجوههم المعارفة والنفس حيث كانت وجه وعين في جنة تنبت
من خضرة زبرجد الحيوة حصاها وجوهها درر ويواقيت حية من اروع طاهرة عيونها
ادراك وتعقل وقصورها مراتب ولكل درجات مما عملوا انحذفت شواغل الهيولى
فارتفعت الحجب فهم في حضرة ربهم اخوان على سرر درجات الجلال متقابلين لهم السباحة
الحقيقية في ابحر النور والطيران الحقيقي في فضاء الملكوت لا يتجدد عليهم حال ولا تغير
ولا يمسهم فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب في ظل سدرة المنتهى التي عندها جنة المأوى
والسدرة غاشية لما تغشى وقد تنعمت هذه النفوس في رياض الافق الاعلى بمشاهدة رب
دعاها الى ذاته فاوى وقد انجذب اليه ذوات اخرون انجذاب ابرة حديد الى عوالم
عن مساهية من مغناطيس باقية متعلقة بجلال اللاهوت فانية عن النظر الى ذواتها
غرقت في بحر بهائه والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون عجل بعلمك الله ما اشد حنيني
للمحو سعادة لا تفي بذكرها مقال ولا ترتقي اليها ما تصور وهم وخيال فتبرز المدارك وترى
السموات مطويات بيمينه وبرزوا لله الواحد القهار هنالك الولاية لله الحق فسلام
على نفس عرفت من مبدأها تقطع علائق الناسوت سلام على ذات هبت عليها رياح الملكوت
واشتاقت الى السرادق القدسي واشفقا على العالم العقلي الينا واله مبادينا يا قيوم
يا حي يا كل يا مبدأ الكل يا نور كل نور ويا فائض كل خير وجود خلصنا الى حضرتك هذا عالم زور وشك
نجنا عن قيد الهيولى اذقنا برد عفوك وحلاوة مناجاتك يا ربنا ورب كل عقل ونفس ارسل
على قلوبنا رياح رحمتك واخرجنا من القرية الظالم اهلها وانزل على ارواحنا لوامع بركاتك
وافض على نفوسنا انوار خيراتك يسر لنا العروج الى سماء القدس والاتصال بالروحانيين ومجاورة
العاكفين في حضرة الجبروت المطمئنين في غرفات المدينة الروحانية التي هي وراء الوراء
سبحانك ما عرفناك حق معرفتك سبحانك ما عبدناك حق عبادتك يا من لا يشغله سمع عن سمع سبحانك سبحانك

انك انت المجلي بنورك في اطباق السموات والارضين **اقول** لما وصف شقاوة الاشقياء
بعد الموت شرع في وصف سعادة السعداء بعده وعرض في اثناء ذلك بتاويل ما ورد
من الآيات في صفات الجنة واهلها تاويلا يطابق القواعد الحكمية مثل قوله جرد عن
عوارض الهيولى مرد عن مزاحمة القوى وهذا تاويل لما ورد من ان اهل الجنة جرد
مرد ومثل قوله في جنة تنبت من خضرة زبرجد الحياة حصاها وجوهها درر ويواقيت
حية من اروع طاهرة عيونها ادراك وتعقل وقصورها مراتب فان كل هذا تعريض بتاويل
ما ورد في صفات الجنة وكذلك قوله على سرر درجات الجلال متقابلين ولا يخفى عليك
ان ما هو من امثال ذلك والملكوت يشير به الى العالم النفساني وقد صرح بهذا
الاصطلاح في بعض كتبه والفناء في مصطلح اهل التصوف هو سقوط ملاحظة النفس
لذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما تلتذ به والسرادق القدسي هو العقل بلغة
الصوفية المحققين فانهم يعبرون عن العقول بالسرادقات النورية والمشاهدة هي عندهم شروق
الانوار على النفس بحيث يسقط منازعة الوهم وقد خصه بعضهم بما يرتسم من الصور الغيبية
في الحس المشترك فيرى ظاهرا محسوسا واللوامع هي خلسات لذيذة نورية تطرأ وتنطوي
انطواء هو ابطأ من انطواء البرق الخاطف بقليل والجبروت هو العالم العقلي وما تضمنه كلامه
من الاستعارات فمعانيه ظاهرة وقد اجرى الكلام في هذا الموضع وامثاله على قانون
الخطابة مع كونه من المغالطات ليكون ابلغ في التحريض على اكتساب العلوم النظرية والفضائل
الخلقية **قال** فصل لكل شيء كمال وعشق اليه ولما تتصور له القوة عشق وشوق للارادة
بحسبه وللطبع بحسبه والقدر سائق الى احد طرفي النقيض والعناية ملهمة كما قال تعالى الذي
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها **اقول** انا اذا
استقرينا الموجودات وجدنا العشق ساريا في جميعها وعلم بذلك ان لكل منها كمالا من الواجب
لذاته وان تفاوت اذ لا يخلو شيء منها من وقوع ظل الوجود عليه ولو خلا عن ذلك لما كان موجودا
وذو الكمال يكون بطبيعته نازعا الى كماله الذي هو خيريته المختصة به فهو عاشق له في حال وجدانه
وعاشق له ومشتاق اليه في حال فقده اياه فالعشق حاصل في حالتي وجوده له وعدمه عنه
والشوق حاصل في حالة الفقد فقط وسائر الاشياء المذكور ان الموجودات تنقسم الى حية
وغير حية والحي منها ان كان من الوجود لذاته فقد علمت انه عاشق لذاته ومعشوق لذاته

ولغيره ولو كان غير الواجب فلا بد وان يكون اما عقلا او نفسا او حيوانا وكلاهما لا ينفك عن العشق التام وغير الحي فهو اما نباتات او غير نبات اما النبات فله بحسب القوة الغاذية شوق الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وشوق الى بقائه بعد استحالته الى طبيعته وبحسب القوة المنمية شوق الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في اقطار المغتذي وبحسب القوة المولدة شوق الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هي فيه وهذه القوى مهما وجدت لزمها هذه الطبائع العشقية فهي اذن في طبائعها عاشقة ايضا وغير النبات مما ليس بحي اما هيولى او صورة او عرض اما الهيولى فانها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق واما الصورة فتلازم موضوعاتها وتنافي مستبحها عنها ولا تزال ملازمة لكمالاتها ومواضعها الطبيعية ان كانت فيها ومتحركة شوقا اليها متى باينتها واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع وذلك هي من ملاحقتها الاضداد في الاستبدال به وقيل ان الوجه اللمي في جميع ذلك ان الهويات غير مكتفية بذاتها في وجود كمالاتها اذ كمالات الهويات مستفادة من محض الكامل الذات ومن غرضا صدها الافادة واحد واحد من حرسات الهويات فكان من الواجب في الحكمة وحسن التدبير على الوجه الذي عرفته ان يغرز فيه عشقا كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات ونازعا الى ملابستها عند فقدانها ليجري الامر على النظام الحكمي ولا يجوز مفارقة هذا العشق لشيء من الموجودات اذ لو فارقها لاحتاجت الى عشق آخر به يستحفظ هذا العشق عند وجوده اشفاقا من عدمه ويسترده عند فوته قلقا لبعده ولصار احد العشقين معطلا فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمال الواجب لذاته ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها به من جهة ما يكون على كمال لا يوبها فهو غاية الكل ولا غاية له ولولا العشق والشوق ما حدث حادث ولا يكون كائن اصلا ولا يتحقق ذلك على التمام الا بعد احكام اصول كثيرة سبق ذكرها وكيفية سوق القدر والهام العناية وقد كتبها من قبل فلا حاجة الى استيناف تقريرها قال فصل لا يحسبن ان السعادة على نوع واحد بل للمقربين من العلماء البالغين في الملكات الشريفة لذات عظيمة ولاصحاب اليمين ايضا لذات دونها سيما على تقدير وجود المثل التخيلية فلهم وقفة في العالم الفلكي من دون الوصول الى رتبة السابقين والسابقون اولئك هم المقربون وقد تخالط

لذات المتوسطين شوب من لذات المقربين كما اشير اليه حيث قال تعالى في شراب الابرار انه من رحيق مختوم ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون وهؤلاء لهم العروج الى مشاهدة الواحد الحق مستغرقين فيه والابرار على تقدير وجود المثل التخيلية يتلذذون باصباغ تخيلية فلكية وطيور وحور عين وذهب وفضة وغيرها وهي احسن مما عندنا واشرف اقول من وقف على ما سلف لا يخفى عليه مقاصد هذا الفصل وقد اورد على مباحث السعادة سؤالان السؤال الاول لا نسلم ان الادراك يوجب اللذة ودعواكم انها نفس الادراك ممنوع اذ لو كانت هي الادراك وهو العلم بالموجودات حاصل مع ان اللذة غير حاصلة ومجرد العناية غير مفيد في هذا المقام فلا يدل وجود الادراك بعد المفارقة على وجود اللذة بعدها ولا ادراك الباري تعالى على ابتهاجه بها وجوابه ان اللذة ليس هي الادراك كيف اتفق بل الادراك على شرائط مخصوصة ويمتنع حصول الادراك على تلك الشرائط مع عدم حصول اللذة السؤال الثاني لم لا يجوز ان يكون قبول النفس للصور العقلية من المبادئ المفارقة مشروطا بتعلقها بالبدن فاذا زال الشرط زال المشروط فلا يلزم حصول اللذة لها بعد المفارقة وجوابه ان النفس لا يزيد ادراكها لذاتها على ذاتها فما دامت موجودة هي مدركة لذاتها فلا يجوز انفكاكها عن الادراك وقد علمت ان الشعور بالذات سعادة وعند مفارقة البدن يكون شعورها بذاتها اتم اذ هي مع العلاقة البدنية لا تشعر بذاتها الا شعورا مخلوطا بالشعور بالبدن وكذلك في باقي المعقولات فانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا ويقترن به خيال او ما يشبه الخيال والخيال اغلب من العقل فاذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن فزال هذا الشوب صار التذاذ النفس بحياتها اتم وافضل هذا في الالتذاذ بادراك الذات واما الالتذاذ بادراك سائر المعقولات فلان جوهر النفس هو العلة القابلة لادراك المعقولات وهو باق بعد المفارقة والمبادي الفعلية التي هي العلل الفاعلية باقية ايضا ومتى كان الفاعل والقابل موجودين وجب حصول الاثر لا محالة الا لمانع ولا مانع الا اعراض النفس عن تلك الجهة الى جانب البدن ولهذا اذا انخنست النفس عن البدن بعض التخلية كما في النوم وما يشبهه استفتحت بعلوم غيبية من ذلك العالم وبعد المفارقة لا اعراض الى جانب البدن اصلا والمجردات لا يحجب بعضها عن بعض فبالضرورة يحصل المعقولات للنفس عند انقطاع علاقتها بالبدن مشاهدة فيحصل بها اللذة التامة قال المورد الرابع في النبوات والايات والمنامات ونحوها وفيه تلويحات تلويح الاول في النبوات

لهذا كان الاصل ... حتی ذلک بالادراک ...

اعلم ان الشرط الاول في النبوة ان يكون مأمورا من السماء باصلاح النوع وتعرف كيفية هذا الامر
ومما يتعلق بتتميم حصول العلوم اكثرها من غير تعلم بشري وقد عرفت مراتب الحدس وامكانه
وشدة الاتصال بالعقل الفعال وانقياد طاعته هيولى العالم لهم بها اراد وامر الزلازل
والخسف والحركات والتسكينات وسنشير الى كيفية ذلك وانقياد لهم الانذار
الانذار بالمغيبات والامور الجزئية الواقعة اما في الماضي او في المستقبل وسيأتيك
بيانه والاول هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد يجتمع في اخوان التجريد اقول ان الامر الاول
من هذه الامور الاربعة هو الذي اختص به النبي عن باقي البشر وباعتباره كان النبي نبيا ولهذا
كان هو العمدة واما الثلاثة الباقية فتوجد للنبي ولغيره من الاولياء الذين سماهم باخوان التجريد
وتلك غير مختصة بالاولياء بل قد يوجد بعضها لمن لا يكون نبيا ولا وليا على الوجه الذي يتلى عليك
فيما بعد ولو اختصت بالاولياء لما انذر بعض المجانين الاشرار بشيء من المغيبات ولعل
مجموع الثلاثة لا يحصل الا لولي كما ان مجموع الاربعة لا يحصل الا للنبي قال فصل ولما كان
الانسان لم يختص نوعه في شخص واختلفت اعداده وتفرقت احزابه وانعقدت ضياعه وبلاده
والواحد لا يقوم بامر نفسه من غير افتقار الى معاونة بني نوعه فاضطر النوع في معاملاتهم ومناكحاتهم
وجناياتهم الى قانون متبوع مرجوع اليه وعقولهم متعارضة متكافئة ولا يذعن من يدعي
كمال رأي لمثله فلا بد من شخص فيهم هو الشارع المعين لهم منهجا يسلكونه يذكرهم الرحيل
الى ربهم وينذرهم بيوم ينادون فيه من مكان قريب وتشقق عنهم سراعا ويذكرهم ربهم
ويهدي الى الحق والى صراط مستقيم ولا بد من تخصيصه بآيات دالة على انه من عند ربهم العالم
القادر الغافر المنعم ليخضع النوع له ويعرض عليهم العادات منها وجاهية تخصهم نفعها
كالاذكار والصلوات ويحكم بالشوق الى الله تعالى وعدمية تخصهم ايضا كالصوم وجاهية
نافعة لهم ولغيرهم كالقرابين والزكوات والصدقات وعدمية متعدية ايضا كالكف عن
ايلام النوع والجنس والصمت ونحوها ويرغبهم في اسفار يزعجون فيها عن بيوتهم طالبين فيها
برضى ربهم يذكرون يوما يخرجون من الاجداث الى ربهم ينسلون يزورون الهياكل الالهية
ومساكن الانبياء ونحوها ويامرهم بالتعاطف ويشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمع فيكتسبون
مع المثوبة الائتلاف والمصافاة والتودد ويكرر عليهم العبادات للتحكيم والا ينسون فيهملون
مهملون اقول مقصوده من هذا الفصل اثبات النبوة والشريعة وكيفية دعوة النبي عليه السلام الى الله تعالى

والمعاد وانه لا يكمل النظام المؤدي الى اصلاح عموم الناس على كثرة اشخاصهم واختلاف اعدادهم
وتفرق احزابهم وانعقاد ضياعهم وبلادهم في معاشهم ومعادهم الا بشريعة متبوعة ونبي مرسل و
اثبت ذلك كله بالتقرير المشهور وهو يبتني على قواعد سبع القاعدة الاولى في قوله والواحد لا يقوم
بامر نفسه من غير افتقار الى المعاونة بني نوعه وتقريرها ان الانسان ليس كباقي الحيوانات يمكن ان يحسن
معيشته ولو انفرد وحده شخصا واحدا بل لا يمكن ذلك الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه في موضع
واحد وذلك لان غذاءه وملبسه ومسكنه وسلاحه صناعي لا طبيعي والشخص الواحد لا يمكنه
القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة الا بعد ان يتعلمها لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها وان امكن فذلك
فهو عسير جدا فلا بد من جماعة بحيث يكون هذا يزرع لذاك وذاك يبني الاثاث لذاك وعلى هذا
في سائر الاحوال حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكتفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات
لينتظم لهم بذلك امر المشاركات والمعاوضات ولاجله قيل الانسان مدني بالطبع اذ التمدن
في اصطلاحهم هو الاجتماع المذكور القاعدة الثانية في قوله فاضطر النوع في معاملاتهم ومناكحاتهم
وجناياتهم الى قانون متبوع مرجوع اليه ووجه الاضطرار الى ذلك ان كل واحد من الناس يختار
تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه اذ الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب
الجسمانية لواحد يفضي فواتها على الاخر فلا بد من المزاحمة عليها والانسان اذا زوحم على
ما يشتهيه ويؤثره غضب على المزاحم له فيه ولا شك ان شهوته وغضبه يدعوانه
الى الجور على غيره طلبا للاستلذاذ بذلك المشتهى فيقع من ذلك خصومات ومنازعات
يختل بها امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يتيسر اندفاعه الا اذا اتفقوا على معاملة
وعدل ولا يمكن ان يكون تلك المعاونة والعدل متناولة لجميع الجزئيات لعدم انحصارها
فلا بد اذن من كونها قانونا كليا وذلك القانون الكلي هو الذي سمي بالشريعة القاعدة الثالثة
انه لا بد من شارع يعين تلك الشريعة على الوجه الذي ينبغي اذ لو فوض اليهم وضع القانون المذكور
لتنازعوا في وضعه وسبب تلك المنازعة هو الذي اشار اليه في قوله وعقولهم متعارضة
متكافئة ولا يذعن من يدعي كمال رأي لمثله وما ذكره بعد ذلك الى قوله ويهدي الى الحق والى
صراط مستقيم معناه غير خاف القاعدة الرابعة في قوله ولا بد من تخصيصه بآيات دالة
على انه من عند ربهم وذلك لان الشارع لولا امتيازه عن الباقين باستحقاق الطاعة لما كانت
طاعتهم له اولى من طاعتهم لغيره في موارد شرعه ولا يتقرر عندهم استحقاق طاعته الا بالآيات المذكورة

التي هي مجرات القاعدة الخامسة هي التي نبه عليها بقوله العالم القادر القاهر المنتقم لتخضع له النوع
فان الجمهور من الناس لا يبالون باخلال العدل النافع لهم في امورهم التي بحسب النوع اذا استولى عليهم
الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع لذلك فاذا كان لهم رجاء
وخوف يحملهم على الطاعة وترك المعصية كان الانتظام بذلك اتم من الانتظام بدونه مع تفاوت
غير قليل ولا ينفع الرجاء والخوف المذكوران الا اذا عرفهم ان الله عالم بما يسرونه وما يخفونه
من اقوالهم وافعالهم وانه قادر على مجازاتهم ومكافاتهم على ما علمه منهم وانه يعفو لمن يستحق
العفو وانه ينتقم ممن يستحق الانتقام فهذا هو ما اراده انبانه بهذه الالفاظ الاربعة اذ لا شك
انها منبهة على ذلك القاعدة السادسة هي المراد بما ذكره بعد ذلك الى قوله فيكتسبون مع المثوبة الثناء
والمصافاة والتودد والفائدة فيه ظاهرة القاعدة السابعة هي قوله ويكرر عليهم العبادات
للتحكيم والانتشوف فيهملون يريد انه لولا ان سن تكرار العبادات عليهم لوقع النسيان والاهمال
مع انقراض القرن الذي يلي النبي ويجب ان يكون هذا التكرار في مدد متقاربة حتى يكون الذي
ميقاته يبطل مصاقبا للذي فيه فيعود به التذكر من راس فيستحكم التذكر بالتكرير واذ مهدنا
هذه القواعد انه لا يكمل نظام عموم الناس الا بالنبي فيجب في حكم العناية انه يحصل في الوجود
فانه لو لم يوجد لفاتت المصالح المذكورة ومن المعلوم ان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى انبات
الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشباه ذلك من المنافع التي
لا ضرورة اليها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الانسان الصالح لان يسن
ويعدل فلا يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي اهم منها وانفع على
ما عرفت من طريقة الامكان الاشرف فان قيل كيف تدل المعجزات التي هي خوارق العادات على
صدق النبي وهي حاصلة لغيره كالساحر قلنا المعجز هو امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وخرق العادة وان حصل على يد الساحر لكنه لا يحصل بعد النبوة فلا يكون معجزا والامر
يدخل فيه مثل المعجز وهما الاتيان بغير المعتاد والمنع من المعتاد وبخرق العادة احتراز
عن الامر الذي يفعله غير المدعي للنبوة وقيد الاقتران بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من
مضى من الانبياء حجة لنفسه فانا لما اشترطنا ان يكون اظهار الامر الخارق للعادة
مقرونا بالتحدي لا يمكن الكاذب ان يجعل معجزة الانبياء الماضين حجة له لكونها غير مقرون باظهارها
بالتحدي وليتميز ايضا عن الامور التي تظهر على يد الانبياء قبل البعثة ولتكون مميزا عن الكرامات

التي تظهر على يد الاولياء وقيد عدم المعارضة لاخراج السحر والشعبذة فان كل واحد منهما امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي لكن وجد له معارضة وبالقيود المذكورة صار ما ذكرته من التعريف منطبقا على
المعجز وههنا سوال آخر انا نجد جماعة من اصناف الناس ينتظم امور معاشهم مع كونهم لا يقولون بالنبوة او
لا يعرفونها كسكان اطراف العمارة ويحفظ اجتماعهم لضروري بنوع ما من السياسة لا غير وجواب ذلك
انا ما ادعينا ان النبوة والشريعة ضروريتان في بقاء الانسان بل ادعينا انه لا يكمل نظام الاجتماع في المعاش
والمعاد الا بهما وهذا مما لا شك فيه وهو كاف في اثبات وجودهما بالطريق الذي مر واعلم انه قد ذكر
في بعثة الانبياء عدة فوائد لم يذكرها صاحب الكتاب وانا اذكر منها اربعا اولها ان الاشياء المخلوقة
في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك
ففيها خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر وخطر وثانيها ان
الاحكام النجومية لا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والادوار الفلكية لا تفي
بادوار الكواكب الثابتة فعرفت من طريق النبوة وثالثها ان الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون
كالفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة واما الذي يامر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا
على لميته كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الامر في الشرائع بافعال غريبة لا يصل العقل
الى فائدتها ورابعها الهداية الى الصناعات النافعة فان توقيفها على استخراجها بالتجربة
فيه ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها وقد ذكروا فوائد اخر لم ار التطويل بذكرها وقد شبه
النبي بالقلب والعالم وخليفته بالدماغ وكما ان القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء
فكذلك قوة البيان والتعليم انما تفيض بواسطة خليفته على جميع اهل العالم قال التلويح الثاني
في سبب افعال خارقة للعادة انه قد يشاهد من الانبياء والمحصين الى ربهم اعمال خارقة للعادة
كحصول طوفانات باستدعائهم وزلازل واستنزال عقوبات واستهلاك امة فجرت
وعتت عن امر ربها ورسله واستشفاء المرضى واستسقاء العطشى وغيرها وخضوع
عجم الحيوانات لهم فاعلم ان النفس غير منطبعة في البدن ومن خضوعها البدن وعلمت
تاثير الاوهام حتى ان الماشي على عالي حائط شديد الارتفاع قليل العرض لا يزال وهمه
يوعده بالسقوط حتى انه ربما يتزلزل من تخويفه وانفعاله عن تصوره فيتحرك والامزجة
تتاثر من الاوهام اما باوهام عامية واما باوهام شديدة الثابتة في بدو الفطرة او
مندرجة بالتعويد والرياضات الى ذلك واذا كان كذلك فلا عجب ان يكون لبعض النفوس ملكة هيئة

الغرائب و اذا كانت هذه القوة حاصلة للنفس جاز ان يتعدى تأثيرها بدنها فيؤثر في الاجسام
العنصرية كما يؤثر في بدنها فيصير لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لكل العالم العنصري او لبعضه
ويطيعها العنصر في الانفعال عنها كما يطيعها بدنها في ذلك و كما يؤثر في بدنها مع عدم انطباعها
فيه بكيفية مزاجية متباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام عالم الكون و الفساد
بكيفيات هي مبادي لجميع ما عُدّ من الحوادث وما يجري مجراها ولابد لتأثيرها في بعض الاجسام
دون بعض من مخصص وجاز ان تتعدى قوى بدن غيرها كالشهوة و الغضب كما تقهر قوى
بدن نفسها وبالجملة فجوهر النفس قريب من جوهر المبادي العالية و طبيعة البدن من عنصر العالم
فكما يؤثر تلك المبادي المجردة في العالم كذلك يؤثر النفس التي هي من جنسها وتأثيرها
بدنها فيه وكما انه يحدث في بدنها عما يتمثل من صورة المعشوق في الخيال مزاج يحدث
ريحا عن المادة الرطبة في البدن و يحدره الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد
به لذلك الشأن كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك و تسكين و تكثيف و تخلخل
يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون وما اشبه ذلك
وعلى هذا قياس تأثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس اخرى و الذي يوهم ان النفس الناطقة
لا تصدر عنها هذه الافعال لظنه ان العلة لا تعطي شيئا الا يكون موجودا مثلها فالمقدمة الاخيرة
تزيل بعيدة وظنه قال وايضا قد يحركون اجساما يعجز عن تحريكها ابناء النوع ونعلم انا اذا
كنا على طرب وهزة نعمل ما نتقاصر عنه حين التعب فما ظنك بنفس طربت باتصال علوي
واستضاءت بنور ربها تحركت ما يعجز عنه النوع وقد اتصلت على الافق المبين بذي قوة عند
ذي العرش مكين مطاع ثم امين اقول هذا ايضا من جملة الخوارق التي تظهر للانبياء والاولياء
والسبب فيه ان الروح الذي هو حامل القوى اذا انبسط في ظاهر البدن احدث انبساطه
ذلك زيادة القوة واذا انقبض الى داخل البدن احدث انقباضه ضعف القوة و الحالة الاولى
تحدثها الغضب و الفرح المطرب و الانتشاء المعتدل و الحالة الثانية تحدثها الخوف و الحزن
وكل هذا مما دلت عليه التجارب الطبية ونحن اذا كنا على حد من المُنّة فيما نتصرف فيه
ونحركه فقد يعرض لانفسنا هيئة لا نبقى معها نقدر على عشر ما كنا نقدر عليه من قبل كما في
الحزن والخوف المفرطين و كذلك قد يعرض لها هيئة تتضاعف بها قوتها كما يعرض في الغضب
الشديد ولا شك ان فرح العارف وطربه بالحق اعظم من فرح غيره بغيره فلا عجب ان ازدادت

[illegible]

يكون بقوتها كانها نفس للعالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها سيما وقد علمت ان العنصريات
وجميع الاجرام مطيعة للمجردات فان زادت النفس في التجرد و التشبه بالمبادي ازدادت قوة
واذا كان لها التأثير في المزاج و الكيفيات التي هي مبادي احوال هذا العالم فيكون لها التأثير
بكثير من الغرائب وعلمت انه ليس من شرط كل مسخن ان يكون حارا وكذا نحوه اقول الغرض من هذا
الكلام بيان ما كان وعد بيانه وهو كيفية طاعة هيولى عالم الكون و الفساد للانبياء والاولياء
و الافعال التي ذكرها انما هي خارقة للعادة بالقياس الى من لا يعرف العلل الموجبة لها واما المطلع
على عللها فليست عنده بخارقة للعادة وقد بنى بيان ذلك على ست مقدمات اوردها على
وجه التذكير المقدمة الاولى ان النفس الناطقة غير منطبعة في البدن ومع هذا فالبدن خاضع لها
وهي متصرفة فيه على حسب اختيارها و ارادتها بالتحريك و بالتسكين وغيرهما المقدمة الثانية
ان هيئة الاعتقادات الممكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والاوهام بل كالخوف والفرح
قد تتأدى منها الى البدن فيتأثر مع ان النفس مباينة بالجوهر له وللهيئات الحاصلة فيه وهذا
مع كونه قد نبه عليه من قبل استدل عليه ههنا بامرين احدهما ما ذكره من تأثير الوهم والخوف من
الانزلاق من الحائط السديد الارتفاع وثانيهما ما اشار اليه من تأثر مزاج البدن عن الاوهام
كانتقاض الروع و اسقاطها واحمرار اللون واصفراره وكابتداء امراض او انضحاء الاعراض
منها و الاوهام التي لها ذلك على ثلثة اقسام اما عادية او حصل لها شدة التأثير في بدو
الفطرة او بالاكتساب المقدمة الثالثة ان العنصريات وجميع الاجرام مطيعة للمجردات
المقدمة الرابعة ان ازدياد قوة النفس في التأثير بحسب ازدياد شبهها بالمبادي المفارقة
في التجرد وغيره فان شدة التأثير وضعفه على نسبة كمال المؤثر ونقصه كما ان النور الذي هو
من النور الاشد اشد ومن الاضعف اضعف المقدمة الخامسة ان المزاج و الكيفيات التي هي
مبادئ احوال هذا العالم عالم الكون و الفساد اذ هي المعدة لقبول ما يفيض الحكم
من المبادي العالية المقدمة السادسة انه ليس من شرط ما يقتضي شيئا ان يكون ذلك الشيء
موجودا فيه اذ ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فان الشعاع و الحركة يقتضيان السخونة
وليسا بحارين و الصورة المائية تقتضي البرودة وليست ببالة و المانع من ذلك من العلل
التي هي مفيدة للوجود كما علمت و اذ قد تقرر هذا فلا عجب ان يكون لبعض النفوس الانسانية
قوة الهية اما حاصلة في اصل الفطرة او الكسبية لتلك النفس بالتعويد للتدريج و رياضات

قوته وزيادة لا تحصل لمن ليس حاله كحاله فيحرك بها تحريكا يعجز عنه النوع البشري والهزة من
النشاط والارتياح والآية المذكورة ذكر انها في حق جبرئيل عليه السلام على ما هو الاصح عند اكثرهم
والاتصال بالملائكة وقد مر انه يوجب اللذة العظيمة والطرب الشديد على الوجه الذي
علمته فيما تقدم قال فصل وامساكهم عن الطعام مدة يعجز عن شطرها غيرهم ليس ببعيد
لما تعلم ان المريض اذا اشتغلت طبيعته بهضم المواد الرديه بقي المواد المحمودة محفوظة فيعيش
زمانا دون مدد غذائي خارج وقد دريت ان الهيئات النفسانيه والبدنيه صاعدة ونازلة
عادية من كل الى صاحبه والنفس اذا انجذبت الى جانب انجذبت قواها خلفها حتى ان الخائف
تعجز قواه عن افعال كانت مواتية عند عدم الخوف فاذا كان الانجذاب الى عالمها انجذبت
خلفها قوى بدنها فتعطلت الافعال الطبيعية المنسوبة الى النفس النباتية فوقفت الهاضمة
وغيرها وبقي المواد محفوظة لم يتحلل منها اكثر مما يتحلل للمرضى وقد بانت النفس عند ربها فاطعمها وسقاها
اقول امساك الانبياء والمجردين عن القوت مدة غير معتادة معدود من جملة الخوارق ايضا وصاحب الكتاب
دفع الاستبعاد اولا ثم ذكر سبب امساكهم المذكور ثانيا اما دفع الاستبعاد فلانا نجد الامساك عن القوت
مدة طويلة حاصلا تارة مع عارض غريب بدني وتارة مع عارض غريب نفساني اما العارض البدني فالمرض
الحاد فان صاحب هذا المرض قد يبقى اياما عديدة من غير تناول الغذاء بسبب ان القوى الطبيعية
تكون حينئذ مشتغلة بهضم المواد الرديئة المولدة لذلك المرض عن تحريك المواد المحمودة فتحفظ
المواد المحمودة لعدم تحللها المغني عن البدل فيعيش المريض زمانا دون مدد غذائي خارج واذا عقل
هذا في حالة المرض فليعقل مثله في حق العارفين ووجدان الطبيعة لما يغتذي به البدن في هذه
الحال وهو الاخلاط الفاسدة مع عدم وجداننا لذلك في صورة العارف لا يقدح في امكان الامساك
المذكور في سائر الصور فان الغرض من الاتيان بهذا المثال هو نقض الحكم الكلي بامتناع ذلك
ولا شك في ان ذلك الانتقاض قد حصل وان كانت اسباب هذا الامساك تختلف واما
العارض النفساني فكما في الخوف لما يعتري مستشعره من سقوط الشهوة وفساد الهضم كما يعتريه
من ضعف القوة عن افعال وحركات كانت مواتية قبل والسبب في ذلك ما بينه على من قبل
وهو انه ربما سبق وقوع هيئة في البدن ثم صعدت الى النفس او سبق وقوع هيئة في النفس
ثم هبطت الى البدن وهو معنى قوله وقد دريت ان الهيئات النفسانيه والبدنيه صاعدة ونازلة
عادية من كل الى صاحبه هذا ما دفع به الاستبعاد واما بيان كون العرفان موجبا لمثل

هذا الامساك او ما هو في مدة اطول من مدته فهو شدة توجه نفس العارف الى الجانب القدسي فان
ذلك يتبعه تشييع القوى الحيوانية لتلك النفس فان النفس اذا انجذبت الى جانب انجذبت
قواها خلفها سواء احتيج اليها او لم يحتج واشتداد الانجذاب على حسب اشتداد الجذب
والتشييع المذكور يقتضي ترك القوى البدنية افعالها التي من جملتها الهضم والشهوة والتغذية
وما يتعلق بها كما قلنا في الخائف وعجزه عما يقدر عليه في غير حال خوفه ومن المعلوم انه متى وقفت
القوة الهاضمة عن فعلها بقيت المواد محفوظة لا يتحلل منها اكثر مما يتحلل في المرض الحاد بل دونه
في الاغلب لان في المرض الحاد ما يقتضي الاحتياج الى الغذاء ليس بموجود في العارف وفي العرفان
ما يقتضي عدم الاحتياج اليه ليس بموجود للمريض اما الذي في المرض فامران الاول منهما تحلل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة فان الغذاء انما احتيج اليه ليكون بدلا لما يتحلل منها فيكون كثرة الحاجة
بحسب كثرة التحليل والثاني ضعف القوى البدنية بسبب المرض المضاد لها والرطوبات انما
يحتاج اليها لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع المناسبة المخصوصة في العناصر وتغذي الحرارة
الغريزية بها ومن المعلوم والحالة هذه انه كلما كانت القوى المذكورة اضعف كانت الحاجة الى
حفظ تلك الرطوبات بالغذاء اشد واما الذي في العرفان فهو السكون البدني الذي اقتضاه
ترك القوى البدنية افعالها بسبب انجذابها خلف النفس وقد بان من هذا ان العرفان
باقتضاء الامساك المذكور اولى من المرض وبذلك يظهر جواز اختصاص النبي والولي بالامساك
عن القوت في مدة لا يعيش غيرهم في مثلها بغير غذاء وقوله وقد بانت النفس عند ربها فاطعمها
وسقاها تشبيه بذلك لما ان هذا المعنى المذكور في هذا الفصل هو تاويل الكلام المروي في كتب
الحديث وهو ابيت عند ربي فيطعمني ويسقيني قال فصل واذا علمت تاثير النفوس الابية
والاوهام ايضا من جملتها العين والمبدا في ذلك هيئة نفسانية معجبة تؤثر في فساد المتعجب منه بخاصيتها
والسحر ايضا من تاثير النفوس والاوهام الا انها شريرة تستعمل في الشر ومن موجبات خوارق
العادات النيرنجات وهي الخواص كجذب المغناطيس للحديد والطلسمات وهي من امزجة
ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او قوى نفوس ارضية مخصصة باحوال فلكية او انفعالية بينها
وبين قوى سماوية مناسبة توجب آثارا غريبة ويقرب من هذه الاشياء التباخير المقوية للنفس التأخير
المطربة لها كشدة الجمعة المثبتة لعز المهم وغير هذا فصل والمداوم على ما رسمناه ان يكون
له تحليل ليس ببعيد ان يستكثر منه وللامور اشباه يجب ان يكل النظر اليها على ما اثبت اقول

لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء اخذ بعد ذلك في ذكر سبب الخوارق التي تظهر
من غيرهم وبنى على تلك اقسام لان المقتضي لها اما امر ارضي او سماوي او مركب منهما واعني بالارضي
اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها والارضي لا يخلو اما ان يكون نفس الانسان او ما لها
من الهيآت اولا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والسحر اللذين ذكرهما اولا وهذا قسم
وان لم يكن فهو كالنيرنجات التي ذكرها بعدهما وهذا قسم ثان والسماوي فقط من غير اعتبار
قابل ارضي يحصل له استعداد ذلك لا يكون مقتضيا لشيء في عالمنا هذا بل لا بد من انضمام
امر ارضي اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو الذي يقتضيه والخارق الذي مبادئها ذلك
هي الطلسمات وهذا هو ثالث الاقسام المذكورة وجميع ما يكون مبدأ الخروج عن العادة فلا بد
ان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلثة كالتباخير التي ذكرها ودعوة الكواكب والعزائم
والحيل الهندسية مثل جر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة وما
يجري هذا المجرى وكلامه في ابانة اسباب الخمسة التي ذكرها وهي العين والسحر
والنيرنجات والطلسمات والتباخير ظاهر غني عن الشرح وكذلك الفصل الآخر

قال التلويح الثالث في سبب الانذارات وههنا مقدمة اعلم انك علمت ان للافلاك
نفوسا ناطقة ذوات ارادات جزئية فلها ادراكات شبيهة بقوتنا النظرية وقوى ما العملية ولها
راي كلي وعلوم كلية حاصلة فيها عن مبادئها وحركات جزئية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة
ليست تصادف عن جزاف بل هي على حسب حتم غيبية هي ذكر حكيم في لوح اعلى والانذارات
تدل على عالم محسوسات وليست للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا بحسب
قواها التي تحصرها والا ما تقاعدت عنها وفتاتها وليس الا من امر علوي ليس مما يتخيل
الامور الجزئية من المحدثات فهي من العالم الثاني من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط
كلية عن مبادئها انه كلما كان كذا كان كذا وانيس احصيت في العالم العقلي ثم اذا كانت
منتقشة بها النفس الفلكية وبحيل الوصول الى كل بعض فلها ان تعلم لازم حركتها باسباب الرابطة
لكن كان كذا ممكن كذا وليس هاهنا وكل ضابط كلي عندها ومعدم في الاعيان والحادث التكرار
والاستئناف والا ان كان لها معلومات مترتبة غير متناهية انها تقع في المستقبل فاما ان يكون
منها ما لا يقع ابدا فالعلم كاذب او ليس منها ما لا يقع اصلا فيأتي وقت يقع فيه الكل فليس لا يأتي ثم
بعد ذلك يقع ما لا يعلم هي وهو محال مع ان المرتب الغير المتناهي معا محال اقول يشتمل هذه المقدمة

على بيان امرين احدهما ان صور الكائنات مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها على وجه كلي وعلى
وجه جزئي وثانيهما ان للنفس الانسانية ان تنتقش بنقوشها بحسب استعدادها وزوال الحائل
بينها وبينها وهذا الكلام هو لبيان الاول منهما ومن اطلع على ما سلف مستثبتا له لا يخفى عليه
معاني ما ذكره الى قوله لكن كان كذا فيكون كذا او ليس فليس وما ذكره بعد ذلك فهو من المباحث
الشريفة النافعة في بعض مسائل كثيرة من المهمات وغيرها وحكي في المطارحات ان الحجة
له وان المذهب للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر
ويونان وغيرهما وتقرير الدعوى هو ان الامور تعود الى ما كانت عليه لا بمعنى ان المعدوم بعينه يعاد
بل بعود شبيهه لما علمت من استحالة اعادة المعدوم فيكون عند المبادئ العالية احكام الحوادث
مع حملتها في كل مبلغ من الالاف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم يعود تلك
الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه اولها من غير ان ينضبط عندها ان هذه الضوابط
كم تكرر بعضها هاتي العالم فان تكررها واستيناف فيها لا نهاية في الماضي ولا في المستقبل وما هو
غير متناه فلا يمكن ضبطه واما احتجاجه على ذلك فتقريره انه كلما كان في الوجود شيء يعلم كل ما يقع
في المستقبل من الكائنات او هي منتقشة فيه على ترتيبها فتكرر كلها لا يقع من الحوادث في الاعيان
على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق وبيان الشرطية انه
لو لم يتكرر كذلك لكان لذلك الشيء معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كثيرة
كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهذا باطل لوجهين الوجه الاول ان
هذه الامور الغير المتناهية لا يخلو ان يكون فيها ما لا يقع ابدا او لا يكون فيها ما هو كذلك
والقسمان باطلان اما بطلان ان فيها ما لا يقع فلانها اذا كان معلوم منها انها تقع في المستقبل
وهي في نفس الامر لا تقع كان ذلك العلم كاذبا لا محالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات
او النقوش التي ستكون فيهم وفرض انه منها هذا خلف واما بطلان ان لا يكون فيها ما لا يقع
وقتا ما فلانه لو كان كذا لكان يأتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يأت وقت كذلك لكان
فيها ما لا يقع ابدا وقد تبين انه محال واذا اتى وقت وقع فيه الكل فقد تناهت الحوادث
المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض واما ثانيا
فلانه لو تناهت ما فيها من المعلومات والنقوش لوقع بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكل
ما لا يكون المبادئ العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في الادوار الغير المتناهية

في الماضي فما كان يصح انذار غيبي ولا منام معلوم بالمستقبل اذ الملقي للغيبات المطلع عليها
قد صار جاهلا فان لم يستفد العلم من شيء آخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استفاد
عاد الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة الوجه الثاني هو قوله مع ان المترتب العدد الانسابي
مما محال وتقريره ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة فانها في الذات
المنتقشة بها لا بد وان تكون مجتمعة ومترتبة ترتيب الازمنة لكل زمان يقتضيه آخر الزمان المتأخر
وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان كونه وشيء آخر بعده فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث
فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة موجودة معا وقد برهن على استحالة ذلك وهذه
الحجة لا تلزم في الممكنات المستقبلة كيف كانت فانها دون الصور المنفصلة المدركة لا كلها واحد
وقد تبرهن انه لا يقع شيء الا وقد وقع امثاله مرارا بغير نهاية فمن فروع ذلك انه لو صح دوام
شيء حسي من المواليد الثلاثة اعني الجماد والنبات والحيوان لتكرر امثاله في الادوار
الى لا اسابق مع دوامه فكان يحصل انواع جسمانية غير متناهية من الدوام والتكرر وبرهان
تناهي الابعاد يحقق استحالته واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم فارقتها
تلك الصورة فلا بد وان تعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء
الى شبيه ما كانت وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التأمل ربما
تنبهت لتفريعات كثيرة وانكشفت لك اسرار عزيزة لا ينبغي ان يباح بها الى غير اهلها قال
والغير المنطبع في المادة لولا احتجابه بها لبدا له فيه النقوش التي في النفوس العالية اذ لا مباينة بين
المجردات الا بالمادة فلدى الارتفاع تطالعها ولنفسنا هذا الاستعداد لولا البدن والى
تخفيف عوائقه سبيل وقد عرفت صحة منامات والنوم انما هو انحباس الروح عن الظاهر
في الباطن اقول هذا هو بيان الامر الثاني وهو ان النفوس البشرية لها ان يرتسم فيها ما هو مرتسم
في المبادي العالية بحسب زوال الحائل وحصول الاستعداد واحتجاب النفس الناطقة عن تلك المبادي
انما هو لاشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة وليس من جهة المبادي حجاب بل الاتصال بها مبذول
من جهتها والفاعل التام اذا تمت قابلية القابل لفعله وجب صدور الفعل عنه لا محالة والنفس في
مطالعها عائد الى النقوش التي في النفوس العالية والاستعداد وقد عرفته في علم النفس واعلم انكم
بان لنا سبيلا الى ازالة عوائق النفس عن الانتقاش بما في المبادي العالية بل كلما كان لنا الى تخفيف تلك العوائق
سبيلا لان العائق هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن ازالة هذا العائق بالكلية ولكن يمكن تقليله بل الذي

يمكن هو تخفيف العائق كما ستعلم لا ازالته ولا اشكال في ان ذلك لو تحقق في حال مفارقة البدن وقوله
وقد عرفت صحة منامات فاعلم ان الكل قد عرفوا ذلك بالتجربة اما بما يرونه من انفسهم او بما يعهدونه
من غيرهم ومن تأمل حال المنامات والامور التي تقع في النوم للنفس عليها اطلاع يعلم قطعا ان ذلك
الاطلاع ليس الا لقلة شواغل النفس اذ لا يمكن عن فكره فان التفكر في حال اليقظة التي هو فيها
امكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك يكشف في حال النوم وقوله والنوم انما هو انحباس الروح عن
الظاهر في الباطن فاعلم انه لما تعرض لما يطلع عليه الانسان من المغيبات حالة نومه تعرض لذلك أخذهم
في تبيين ماهية النوم والروح قد عرفته في العلم الطبيعي وهو منتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين
وبانصبابه الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار يحصل الادراك بها وهو اليقظة فاذا انحبس هذا الروح
الى الباطن ورجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها تعطلت هذه الحواس وهو النوم وبتعطلها
يخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش ببعض ما فيها وانحباس الروح قد يكون
طبيعيا وقد لا يكون والانحباس الطبيعي قد يكون على سبيل التبعية لغيره او لا على هذا السبيل والذي
على طريق التبعية للغير لا بد وان يكون ذلك الغير فيه من الامور الطبيعية وذلك هو ان يعود الروح الغريزي
الى الباطن لانضاج الغذاء فيتبعه الروح النفساني ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة الممازجة
والذي لا على سبيل التبعية فذلك عند تحلل قوى الروح عند اليقظة فيعود في الباطن طلبا لبدل
ذلك المتحلل هذا فيما يتعلق بالنوم الطبيعي واما عدم بروز الروح الى الظاهر فله اسباب
طبيعية احدها قلة الروح بحيث لا يفي بان يبقى قسط منه في المبدأ وقسط في الخارج
فيبقى في معدنه فقط ولا ينتشر وثانيها امتلاء الدماغ من الرطوبات الواقفة السادة
لمجاريه المانعة له من النفوذ وثالثها ترطب جوهر الروح فلا يقوى على البروز واما
انحباس الروح اذا لم يكن طبيعيا فاسبابه ثمانية الاول اقبال الطبيعة على نضج مادة
المرض فيتبعها الروح النفساني الثاني التحلل الغير الطبيعي كالاستفراغ والتعب ونحوهما
من الطبيعي مما لا يكون تبعيا الثالث حصول آفة تصيب بعض الاعضاء المشاركة فينقبض الدماغ
بسببها فينسد مجاريه ولا ينفذ الروح فيه الرابع انضغاط الدماغ لضربة تصيبه
الخامس البرد بتكثيفه للآلات وتغليظه للروح السادس الرطوبة الخارجة عن الامر الطبيعي
لتغليظها الروح وسدها المنافذ وارخائها الاعصاب الموجب لانطباق المجاري السابع
كثرة الافكار المسخنة للدماغ لاجل كثرة الحركات النفسانية وتسخينه يجذب الرطوبات اليه

اذ من شانها السخونة انها تفعل ذلك الثاني شدة الخوف لما يحصل معه من انقباض الروح
كما دلت التجارب الطبيعية عليه فهذا مجموع ما ذكروه من اسباب النوم الطبيعية وغير الطبيعية الطبيعية
على وجه الاستقراء لا على وجه التقسيم الحاصر وانما ذكرتها في هذا الموضع مع كون المصنف
لم يذكرها لان النوم احد الامور المخففة للعائق عن الاستقاش عما في المبادي فاستجلابه يكون
طريقا من جملة طرق تخفيفه ولا سبيل الى استجلابه الا بتحصيل احد اسبابه فكان معرفة تلك
الاسباب من متعلقات هذا الموضع ومن المباحث النافعة فيه قال فصل القوى النفسانية
متنازعة متجاذبة فكلما انجذبت النفس الى بعض القوى الشهوانية او الغضبية او الحواس
الظاهرة او الباطنة اشتغلت عن الباقيات حتى ان المتوغل في فكره تنحسر حواسه متعطلة
عن ادراكاتها اقول شرع الآن في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادي
العالية بعد ان كان قد ذكره في المقدمة السالفة اجمالا وبعد ذلك الى تقرير عدة قواعد هذا الكلام
من جملتها قوله متنازعة متجاذبة يريد به ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن
الاشتغال بغيرها من الافاعيل وما ذكره بعد ذلك هو تفصيل لهذه الجملة ومعناه ظاهر قال
والحس المشترك هو كل شيء ينطبع فيه بحيث كانه مشاهد كان الارتسام من سبب خارجي او من داخل
كما للممرورين اذ لا سبب خارجيا هناك والصور التي يشاهدونها كثيرا ما لا ينسب الى وضع خارجي ولو
غمضوا اعينهم لم يتغير الادراك وما كان لو كان من خارج فاذن يكون الحس المشترك منتقشا
عن التخيل والتوهم وغيرهما كما كانت هي منتقشة عنه على ما يجري بين المرايا المتقابلة اقول
هذا تقرير قاعدة اخرى ينتفع بها في المطلوب وهي انه قد تبين في علم النفس من الطبيعي ان صور
الامور التي تحس بالحواس الخمس تحصل في الحس المشترك فانها متى حصلت فيه صارت محسوسة مشاهدة
وارتسام هذه الصور في الحس المشترك على وجهين احدهما ان يكون ذلك الارتسام بسبب من خارج
وثانيهما ان يكون بسبب من داخل والذي من خارج هو كما نشاهد القطر النازل خطا مستقيما
وقد دل هذا المثال على ان المشاهدة المذكورة قد تقع في حال حدوث السبب الخارجي وقد تقع
بعده وقد تبقى بعد زواله اذ لا تتم مشاهدة هذا القطر خطا الا بهذه المثابة والذي من داخل بنفعه
كمشاهدة الصور التي يراها المرضى والممرورون وهم الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم
الاصلي فان هذه الصور لا تخلو اما ان يكون معدومة او موجودة لا جائز ان يكون معدومة ولا لما
شوهدت اذ المعدوم الصرف يمتنع مشاهدته فهي اذن موجودة فاما ان يكون وجودها في الاعيان

الخارجية او لا فيها والاول باطل اذ لو كانت في الخارج لرآها كل سليم الحس ولما كانوا يشاهدون
ما لا ينسب الى وضع خارجي ولوجب انهم اذا غمضوا اعينهم لا يشاهدونها والتوالي الثلاثة
باطلة فتعين انها ليست في الخارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن واذا ثبت هذا ثبت
ان الحس المشترك ينتقش بالصور المتعلقة بالتخيل والتوهم وغيرهما كما كانت هذه تنتقش بالصور
المتعلقة به لانه كما جاز ان ترتسم الصور في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال فكذلك جاز
ان ينتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال والوهم والصور التي يركبها المتخيلة الى الحس المشترك
لان الحال في هذه القوى قريب من الحال فيما يجري بين المرايا المتقابلة التي يرى ما في كل واحد
منها في الآخر وذكر صاحب الكتاب في حكمة الاشراق ما معناه ان جميع ما يرى من الجبل او البحر
وغيرهما في المنام الصادق او الكاذب يمتنع ان يكون في موضع من الدماغ كما يمتنع انطباع الصور
العظيمة في العين وان الحق في صور الخيال ان مظهرها التخيل كما ان المرآة مظهرة لصورها
من غير ان يكون منطبعة فيها بل هي مثل معلقة لا في محل ولا في مكان فالحس المشترك والخيال وما يجري
مجراهما من القوى ليست الا مظاهر صقالية للصور وبهذا يتبين ان مراده في التلويحات
بانطباع الصور وارتسامها وانتقاشها هو هذا المعنى لا ما يدل عليه ظاهر هذه الالفاظ
وهذا هو سر الانطباع الذي اشار اليه في ادراك النفس من الطبعيات وله في هذا المثل
كلام طويل قد ذكرت بعضه هناك قال سؤال فلم لا يدوم كذا جواب الصارف عن انتقاش
بنطاسيا عن ذلك شيئان عقلي وحسي يشغل الفاعل الذي هو المتخيلة بافكار واحوال
عن ان ترتسم فيه وحسي ظاهر يشغل القابل الذي هو الحس المشترك واذا فتر احد الحافظين
العقلي كما اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض فينجذب النفس شديدا الى جهة المرض
والحسي الظاهر كما في النوم ففي الحالتين يتسلط المتخيلة على لوح الحس المشترك وينقشها
بالمثل تنقيشا فيرى الاشياء مشاهدة اقول توجيه هذا السؤال هو انه لو كان الحس
المشترك ينتقش بالصور التي لا توجد في الخارج عن سبب باطن كالتخيل والتوهم وغيرهما لوجب
ان يكون ذلك الانتقاش دائما لدوام الراسم لتلك النقوش وهو السبب الباطن والمرتسم بها
وهو الحس المشترك لكن التالي باطل فالمقدم مثله والجواب انه انما كان يلزم دوام انتقاشه
بتلك الصور بدوام الراسم والمرتسم لو لم يوجد ما يمنع من الانتقاش المذكور لكنه قد وجد ما يمنع
من ذلك ويصرف عنه وهو شيئان احدهما يمنع الفاعل عن الفعل والآخر يمنع القابل عن القبول

اما الذى يمنع الفاعل فهو العقل والوهم فى الانسان والوهم وحده فى الحيوان فانهما يجبران
المفكرة والتخيل على الحكم فيما يطلبانه فتشتغل عن التصرف فى الحس المشترك وتصطاد
عن التشبيح فيه واما الذى يمنع القابل فهو الحس الظاهر فان الحس المشترك اذا كان
مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم تتسع للارتسام بغيرها لان التفات
النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر كما مر فحينئذ يمتنع ان يرتسم فيه
الصور المخزونة فى الخيال وهذان المانعان اذا فتر احدهما فربما عجز المانع الآخر عن الضبط
فرجعت المتخيلة الى فعلها ولوحت الصور فى الحس المشترك اما فتور المانع للفاعل وهو
العقل او الوهم فقد نبّه بقوله كما اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض فينجذب النفس شديدا
الى جهة المرض واما فتور المانع للقابل وهو الحس الظاهر فقد نبّه عليه بقوله كما فى النوم
وذكر الرئيس ابو على فى الاشارات ان النوم قد يشغل ذات النفس فى الاصل ايضا
بما تنجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذا المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما
على ما ينبغى عليه يكون من الصواب الطبعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل
وصاحب الكتاب مع كونه قد تقرر مسئلة علم الغيب على وفق ما فى الاشارات لم يذكر هذا الوجه لكونه
ما ذكره كافيا فى بيان تسلط المتخيلة على لوح الحس المشترك ونقشه بالمثل ومشاهدتها
فى حالتى المرض المذكور والنوم قال وكلما كانت النفس اضعف كان انفعالها عن الحواس اشد
وكلما كانت اقوى كان ضبطها للجانبين اشد وكان قوتها لحفظ الجميع اوسع كما نجد فى الناس
من يقرأ ويكتب ويفعل غيرهما معا لشدة قوته وربما يمنع ذلك كثيرا مما يعجز عنه الاغلب
اقول هذه قاعدة يتفرع عليها بيان سبب اطلاع نفوس الانبياء والاولياء على المغيبات فى حال
الصحة واليقظة معا والمعنى ان النفس كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعال قوى تقابلها كما لا يمنعها الشهوة عن الغضب ولا الغضب عن الشهوة
ولذا غيرهما وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ومراتب النفوس بحسب شدة القوة وضعفها
كثيرة وقد تقوى النفس قوة لا تشغلها الحواس ولا يستولى عليها بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها بل
بل يتسع بقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجمع فى حالة واحدة
بين الكتابة والكلام والسماع وافعال اخرى غير هذه والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء

وامثالها قال فصل والمقتضى لامر نوعى اذا عاقه عائق نوعى ثم يوجد لشخص منه تمكن فذلك اما لضعف
العائق او لقوة فى المقتضى ما لنفس التى عاقها عن علمها هواها اذا تمكنت من الاتصال فاما القوة فاصلية
كما للانبياء او لقوة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء او لضعف العائق بحسب ضرورة ما كما فى المنام
او فطرى كما لكثير ممن ضعفت آلاته فطرة كما للممرورين والمصروعين او كسبى كما يستعين بعض المتكهنة
بامور يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة الناطقة لتلقى الامر الغيبى لضعف العائق
كما كان بعض الترك يستعين بحركة سريعة جدا لا يزال يلهث فيها حتى يكاد يغشى عليه فينطق بما يتراءى
له امور غيبية ويسمع الحفظة ليبنوا عليه آراءهم وكان لا يخلو ايضا من ضعف فطرى
وكاشتغال بعض المستنطقين ابصار الصبيان والنساء ذوات الآلات الضعيفة باشياء
محيرة للبصر لشفافة ترعش البصر بترجرجها او تدهشه بشفيفها كاشغالهم اياهم بتامل
لطخ سواد ذى بصيص وامشياء دوارة بسرعة وباشياء مترقرقة وكاستعانة بعض
المتكهنة برقص وتصفيق وفيه مع ذلك تطريب ايضا وتدوير الرؤس وغيرها فكل هذه
موهنة للحواس مخلة بها وربما يستعينون ايضا بالايهام بالعزائم والتخويف والترهيب
بالجن اذا استنطقوا غيرهم والكهنة قد يركبون اصباغا للتفريح وتبخيرات وربما
يحتاجون ايضا الى امور خفية ويجمع الاشياء ضعف العائق وقوة النفس بتطريب
كما لكثير من المرتاضين من اولى الكد وهذا حسن وما للكهنة والممرورين نقص واخلال
بالقوى وافسادها وتعطيلها وهو غير محمود عند العلماء ولرياضات اولى البصيرة
امور مكتومة مخزونة فيتوسلون بهؤلاء الكل بهذه الاشياء الى الاستفاضة بالغيبات ويتوكلون
الهمة على شىء بخصوصه فيتخصص استعدادهم لقبوله وثبات العزيمة العقلية لها مدخل
عظيم فى امور اقول قد ثبت ان النفس الناطقة بطباعها تقتضى الاتصال بعالمها اى
عالم المجردات وان اشتغالها بتدبير البدن والتصرف فيه هو العائق لها عن ذلك
الاتصال ومن المعلوم ان الاتصال والاشتغال المذكورين امران نوعيان احدهما عائق نوعى
كاشتغال النفس بالبدن العائق لها عن الاتصال الذى هو مقتضاها ثم يوجد لشخص من اشخاص
ذلك المقتضى تمكن من ذلك الامر الذى كان معوقا عنه كما نجد بعض الناس متمكنا من الاتصال
المذكور فذلك التمكن لا بد وان يكون اما بسبب ضعف العائق او بسبب قوة فى المقتضى
منفصلة مانعة الخلو دون الجمع فيتمكن بعض النفوس من الاتصال بعالمها يكون لا محالة اما لقوتها

عن الحوز والقصد الى الامر بعينه كالنفس المقتضية
للاتصال المطالبة اذا عاقها عايق نوعى

او لضعف عائقها والاول اما لقوة اصلية او لقوة مكتسبة والثاني اما ضروري للنوع او غير ضروري
له وغير الضروري اما في اصل فطرة الشخص او لا في اصل فطرته وما ليس في اصل فطرته فاما الا ان يكون
حاصلا بالاكتساب او يكون حاصلا به فالاقسام ستة اولها ما هو للقوة الاصلية كما للانبياء فانهم
لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب العلم الغيبي منه في
حال اليقظة والصحة بل يجمعون بين الامرين كما عرفت وثانيها ما هو للقوة المكتسبة كما للكمّل
الابرار والاولياء وهذه الملكة تحصل لهم بالرياضات المختصة بهم وسيأتي الاشارة الى
اصول رياضاتهم فيما بعد وثالثها ما هو لضعف ضروري في العائق كالنوم الذي هو من
ضروريات نوع الانسان فان الحواس الظاهرة تتعطل معه والنفس ايضا تُعرض عن
تصرفها الى معاونة القوى الطبيعية كما سبق ورابعها ما هو لضعف فطري في العائق
كما لكثير ممن لا تتم الآلة التي تستعملها النفس في تدبير البدن ضعفه في اصل فطرة ذلك الشخص فيكون
اشتغال نفسه بتدبيرها اشتغالا قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن
يتوفر التفاتها الى الجناب الاعلى وخامسها ما هو لضعف في العائق غير فطري ولا مكتسب
كما للممرورين والمصروعين فانه كثيرا ما يتفق اخبارهم بالغيب وهم عند احوال كالصرع
والغشي تنسد حركات قواهم الحسية وقد يعرض ان تكل قوتهم المتخيلة لكثرة حركاتها المضطربة
ويكون تميزهم عن المحسوسات مصروفة فتكثر رفضهم للحس وذلك موجب لتلقيهم شيئا
من الغيب وسادسها ما هو لضعف غير مكتسب باحد الوجوه المذكورة في الكتاب او
بغيرها مما لم نذكره واللهث هو الحالة التي تكون عند الاعياء والتعب يقال لهث الكلب
اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى وارعشه اي ارعده
والرجرجة الاضطراب والدهش التحير ويترقرق اي يتلألأ ويلمع والشفاف الذي
يرعش البصر برجرجته هو كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير حيال الشمس
والمدهش بشفيفه هو كالبلور الصافي المستدير واللطخ من سواد ذي بصيص هو كلطخ
الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به العين
كالبريج فانه يحير الناظر اليه والاشياء المترقرقة هي كالزجاجة المدورة المملوءة ماء
الموضوعة بحيال الشمس او الشعل ولما ذكر الوجوه المكتسبة للضعف المعين على الاتصال
بالمبادي العالية وتلقي بعض الغيبيات منها ذكر بعد ذلك السبب الذي من اجله يختص

اطلاع النفس على غيب مخصص دون غيره وفي الاغلب لا ينطبع في النفس مما في تلك المبادي الا ما يناسب
غرضها ويكون مهما لها وما هي بها في الفصل ظاهر غني عن التفسير قال فصل وقد دريت
ان القوة المتخيلة محاكية لهيئات ادراكية ومزاجية سريعة الانتقال من الشيء الى ضده او
شبيهه ويتخصص الانتقال باسباب جزئية غابت عن ضبطنا وقد تثبت على صورة حينا اما للالتذاذ
بها او للتكرار او لوضوح اسمائها او لكون الشيء مهما شديدا فالسانح القدسي في النوم واليقظة
للجميع قد يلمع كبرقة اما مع لذة خاطفة كما لكثير من اصحاب الرياضات واخوان التجريد وفيهم
وفي غيرهم قد ينسخ دون لذة بل كاكثر المنامات فاذا افلتت الشواغل وقع للنفس خلسة الى
جانب القدس فانتقشت بنقش غيبي فقد ينطوي سريعا وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى الى الخيال
فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فيرتسم فيه صور في غاية الحسن والزينة على الكلامية
وانها تناجيه بالغيب او ترتسم صورة الامر الغيبي مشاهدة او تسطر على سبيل كتابة
او على طريق نداء هاتف غائب او على غلبة الظن بما الامر الغيبي عليه وما يبقى من الكلام محفوظا في النوم واليقظة
فهو رؤيا صادقة او وحي صريح وما بطل هو وبقيت محاكياته فهو وحي محتاج الى التاويل وحلم مفتقر
الى تعبير ويختلف بالمواضع والاشخاص والاوقات والعادات وهذه المحاكيات وما يرى من الجن
والغول والشياطين فهو من اسباب باطنة تخيلية وليس اشتغال المتخيلة يختص بالنوم بل قد يشغلك
عن مهمك ناقلة فيحتاج الى رجوع بالتقهقر وتحليل بالعكس وكما ان المدركات تتعدى الى الحس
المشترك فلا يبعد ان ينعكس منه تارة اخرى الى الحواس فتنعكس الصورة من الحس المشترك الى
العين وربما تنعكس الى الهواء الراكد في العين المتصل برطوبتها وكذا الى سائر الحواس من اللمس
والذوق وقد شاهدنا من هذه الاشياء عجائب وبالجملة اذا حصل في الحواس اشياء لا تعد مثل
هذه النقوش وكلما انقطع عنك علوم الطبيعة تيسر لك سر طالما كتم عنك الحكماء اقول ان
المدركات التي تدركها النفس في حالة النوم وما يجري مجراه من الاحوال التي يتمثل عليها اما ان يكون
ادراكها بسبب اتصال النفس بعالم الغيب عند ما يحصل لها فراغ ما عن شغل البدن او لا يكون ادراكها
لها كذلك فان كان الاول فذلك الادراك اما ان يكون عند كون الانسان نائما او عند كونه يقظانا فاما
الذي عند النوم فسببه ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحامل لقوة الحس عنها لان النفس
لا تزال مشغولة بالتفكر بما يورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع استعدت
للاتصال بالجواهر الروحانية فانطبع فيها ما في تلك الجواهر من صور الاشياء لا سيما ما هو اليق

تلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ويكون انطباع تلك الصورة
في النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما ثم ان
تلك الصور اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فاما ان يطوى سريعا او تثبت فان ثبتت
فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تطبع تلك
الصور في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كان المشاهد شديد المناسبة
لما ادركته النفس من المعنى الكلي حتى لا تفاوت بينهما الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية
عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها
كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده احتيج حينئذ الى التعبير وهاهنا التعبير فهو التحليل بالعكس
الى ما يرجع من الصور الحاكية الى المعاني المحاكية وان لم يكن هناك مناسبة على الوجه المذكور
فتلك الرؤيا مما تعد من اضغاث الاحلام وان كانت الصور التي ادركتها النفس من تلك المبادي
جزئية فقد تثبت تلك الصور وقد لا تثبت والثانية ان حفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف
المتخيلة المحاكية بتمثيلها فتصدق هذه الرؤيا ولا تحتاج الى تعبير وان كانت المتخيلة غالبة وادراك
النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال وربما تبدل
ذلك المثال بآخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد اليه بنوع من التحليل
فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام ايضا هذا حال ما تتلقاه النفس
من تلك المبادي عند النوم واما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان تكون النفس
قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا تشغلها البدن عن الاتصال بالمبادي المذكورة وتكون المتخيلة
قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه
النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى تأويل ومنه ما ليس كذلك
فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان وقع امعان المتخيلة في الاشتغال
والمحاكاة وثانيهما ان لا تكون النفس كذلك فتفتقر حال اليقظة عن تعطيل الحس وتحيير الخيال
كما سبق وفي الاكثر انما يكون ذلك في ضعفاء العقول ومن هو في اصل الجبلة الى الدهش والحيرة
ما هو وان كان الثاني وهو ان لا يكون ادراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتصالها بذلك العالم
لما يحصل لها من الفراغ عن البدن فهذا ان كان في النوم فهو الذي يقال له اضغاث احلام على العموم
وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا منها الاول ما يدركه الانسان في حال اليقظة من المحسوسات

يبقى صورته في الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد اما هو بعينه
ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرف فيه والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة سلكت
تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح
الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء
حاكته بالاشياء الصفر وان كان فيه الحرارة حاكته بالنار والحمام وان غلبت البرودة
حاكته بالثلج والشتاء وان غلبت السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة
وانما حصلت هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت
الى المجاور له او المناسب كما تتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى ان يكون سببا لحدوثه اذ
خلقت الاشياء مجاورة وجودا فائضا بامثاله على غيره والقوة المتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف
بتلك الكيفية فتتأثر به تأثرا بليغا بطبعها وهي ليست بجسم حتى تقبل نفس الكيفية المختصة بالاجسام
فتقبل منها ما في طبعها قبوله على الوجه المذكور وان كان امثال هذه الاشياء حاصلة في حال
اليقظة فربما تتبين امورا شيطانية كاذبة واذا عرفت هذا تبين لك ان هذا الفصل
مشتمل على بيان جميع هذه الاقسام ولكن من غير تمييز لكل قسم منها عن الباقي وقوله وقد ذرئت
ان القوة المتخيلة محاكية لهيئات ادراكية ومزاجية فاعلم ان محاكاتها للهيئات الادراكية هو كمحاكاتها
الخيرات والفضائل بالصور الجميلة والشرور والرذائل بالصور القبيحة ومحاكاتها للهيئات المزاجية
كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ويختلف بالمواضع
والاشخاص والاوقات والعادات انما كان التأويل والتعبير يختلف باختلاف هذه الامور
لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى مناسبة حقيقية بل يكفي فيه التناسب الظني او الوهمي وهذا مما يختلف
في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلافه بحسب هذه الامور
في شخصين فصاعدا ولهذا ما يختلف التعبير بحسب الاديان والصناعات والولايات اذ كل منها
يقتضي من الالف والعادة ما لا يقتضيه الاخر وقوله وما يرى من الغول والجن والشياطين
هو من اسباب باطنة تخيلية ربما فهم منه ان هذه الاسباب لا يرى المصنف ان لها وجودا في
الاعيان بل هي موجودة في الخيال لا غير وليس الامر كذا ولا يخفى لفظه ما ينص عليه وقد حكى في حكمة الاشراق
انه قد شهد جمع من اهل دربند لا يحصى عددهم وقوم لا يعدون من اهل مدن اخرى تتمى مياخ انهم
شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم
اصلا

وليس ذلك مرة او مرتين بل في كل وقت ينظرون ولا يصل اليهم ايدي الناس هذا ما حكاه وكلامه في
المثل يحتمل وجوه هذه الاستاني الخابع على ما مر ه وكونها من اسباب باطنة لاسباني وجوهها الحاجز
لان الخيال ينظرها وان لم يكن منطبعة فيه كما ان المراة ينظر صورها من غير ان يكون منطبع فيها
كما علمت ومعنى اسم الجن عند المتكلمين اجسام هوائية باطن مشفف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال
مختلفة والغول والشياطين نوعان او صنفان منه ولصحح من انكر وجودها بان اجسامها اما ان يكون
لطيفة او كثيفة فان كانت لطيفة بحيث لا ترى كالهواء وجب ان لا تقوى على الافعال الشاقة
الصعبة وهو خلاف ما يحكى عنها ويلزم ايضا ان تفسد تراكيبها بادنى سبب وليس الامر كذلك عند مثبتيها
وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا شيء ونحن
لا نراه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار جارية ونحن لا نراها ومن البين فساد ذلك واذا
فتح هذا الباب ادى الى الشك في الضروريات والقدح في البديهيات واجيب عنه بان اللطيف
يطلق على ما ليس له لون كما يقال للسماء والبلور انهما جسمان لطيفان ويطلق ايضا على رقيق القوام
كما يقال للمخ انه جسم لطيف فان عني باللطيف ما هو عديم اللون اخترنا ان الجن جسم لطيف
ولا يلزم من كونه لطيفا بهذا المعنى ان لا يقدر على الافعال الشاقة وانما يلزم ذلك ان لو كان اللطيف
بمعنى رقيق القوام وان عني به ما هو رقيق القوام اخترنا ان الجن جسم كثيف ولا يصدق حينئذ انه يجب ان نراه
ان يراها كل سليم الحس وانما يصح هذا الالزام ان لو كان لها لون وهو ممنوع فانها شفافة عديمة الالوان
لا يقال لم لا يجوز ان يقدر رقيق القوام على الافعال الشاقة بسبب امور روحانية خافية عنا
وهذه الامور ايضا تحفظ تراكيبها عن الفساد او يبقى بعد ايها عوض ما يتحلل او تفسد كالحال
في الارواح التي هي حاملة القوى فينا ولا نسلم ايضا ان كل ذي لون يجب ان يراه كل سليم الحس اذا كان
حاضرا عنده لجواز وجود مانع لا نطلع عليه واما قوله وليس اشتغال المتخيل بحيث بالنوم بل
قد يشتغل عن مهمه كما نقله محتاج الى ان يرجع بالفهم ويحلل بالعكس هذا كما ان اليقظان يتفكر
في شيء مهم عنده فينتقل التخيل عنه الى غيره لما فيه من الغريزة المحاكية والمفكرة ينتقل من ذلك الغير
الى آخر حتى ينسى ما كان يتفكر فيه اولا فيكون طريقه في التذكر التحليل بان يأخذ الحاضر مما قد تأدى
اليه الخيال متذكرا انه خطر في الخيال تابعا الى صورة تقدمته ويتذكر الى الاولى وكذلك حتى ينتهي في تحليله
الى الذي نسيه وهو الذي انجر به الى هذا الاخير ولما لم يكن انتقالات الخيال مضبوطة بنوع
مخصوص اتسعت وجوه التحليل وصارت لا يسار الا تقريب من الحدس ويكثر فيها الالتباس وربما انبثت

حصل الاذان ولم يصل الى الذي كان منسيا ولاجل هذا صار تعبير الرؤيا وتاويل الوحي من الامور
العسرة التي يتعذر بها اجادس الناس ومع ذلك فلا يصيبون في تحليلهم الا نادرا وقد صنف
في التعبير والتاويل كتب كثيرة يشتمل على ضوابط وقواعد مسهلة لها وما ذكره في قوله المبتل
برطوبتها ان الهواء لا يصير مرآة لصورة المقابل الا اذا ارطب قليلا كما في الهالة وقوس
قزح فانها لا تظهران الا في هواء مبتل او غيم رقيق وقوله كلا القشع عنك غيوم الطبيعة
استعارة لطيفة فان الغيوم كما انها تحجب ابصارنا عن رؤية الشمس والكواكب كذلك الامور
الطبيعية تحجبنا عن ادراك ما في العالم العلوي من الاسرار والعجائب قال مرصاد عرشي
فيه فصول لا تحدث نفسك ان كنت امرا ذا جد بان تتكي على سرير الطبع راضيا برغد عيشة
في هذه الخربة القذرة وتمد رجليك معتزل قد احطت من العلوم الحقيقية بشطرها
ولنفسك علي حق كمقت وقد فزت بقصب السبق على اقراني فان هذه خطرة ما افلح من حام
عليها قط اقول المرصاد الطريق وانما عنونه بالعرشي لان جمهور ما فيه من المباحث العلمية
والكلمات الخطابية مما تفرد به المصنف ولم يستفده من كتاب ولا تعلم بشرح وما استغرب
هذا الكتاب الى الجزء فما وحدت فيه من المباحث التي عنونها بذلك فما هو موجود في غير
كتبه فغلب على ظني ان مراده بالعرشي ما حصله بنظره وباللوحي ما استفاده من الكتب وغيرها
ولهذا سمى الكتاب باللمحات اللوحية والعرشية وقدم ذكر اللوحية لانها هي الاكثر و
الاغلب من مباحث الكتاب فان قيل لو كان كذا لكان كل ما عدا العرشي لوحيا فلم عنون
بعض المباحث بانه عرشي وبعضها بانه لوحي واهمل الباقي لم يعنونه باحدهما قلت الذي
عنون به هو العرشي واما اللوحي فلم يعنون به الا ضابطا واحدا في اواخر المنطق
هو من جملة ضوابط ذكر ان بعضها عرشي وبعضها لوحي ولم يميز العرشي منها عن اللوحي
ولكون ذلك الضابط غريبا يشتبه بانه عرشي احتاج ان يذكر انه لوحي لئلا يظن انه من
جملة الضوابط العرشية التي لم يميزها عن اللوحية هذا هو غالب الظن عندي ولعل مراده
من اللفظين المذكورين غير هذا ولا سبيل الى الاطلاع على ذلك الا بالنقل وعدة الفصول
التي يشتمل عليها هذا المرصاد ستة عشر فصلا ومقصوده في هذا الفصل الاول منها
ان يحرض الانسان على الجد والاجتهاد في اكتساب العلوم الحقيقية الموصلة الى اقصى انواع
الكمالات اللائقة به ويحذره من امرين هما الداعيان لا ترك الدأب في تحصيل هذه العلوم

احدهما ما في الطبع البشري من حب الراحة والميل الى الشهوات البدنية واليه اشار
بقوله فانك تتكئ على سرير الطبع راضيا برغد عيشة في هذه الخربة القذرة واستعار
للراحة التي يدعو اليها الطبع الاتكاء على سريره واراد بالخربة القذرة عالم الكون والفساد
وفي تسمية مناسبة وثانيهما ان اكثر المشتغلين بالعلوم انما يطلبون بها الرياسة ومفاخرة
الاقران ومباهاتهم والاستعلاء عليهم واظهار التميز عنهم وما يجري مجرى ذلك فاذا حصلوا من العلوم
ما يبلغهم هذا الغرض لم يبق لهم ارب في الازدياد ولا كذلك من طلب العلم الحقيقي لانه كمال في
نفسه او ان به يصل الانسان في الآخرة الى سعادة الابد وسيادة السرمد فان مثل هذا الشخص
كلما وصل من العلم الحقيقي الى حد اطلع منه على ما هو افضل واعلى وطالبته نفسه بالارتقاء اليه ولا يزال
كذلك حتى يصل منها الى انهى ما في وسعه ان يبلغه وقوله وتمد رجليك كناية عن الراحة ايضا
وشطر التي نصفه وقوله ما افلح من دام عليها قط اما لم يقل من حطت لم يل قيد بالدوام
لان المبتدئين قبل ان يطلبوا بالعلم غير الامور الدنيوية فاذا امعنوا في العلوم الحقيقية تحققوا
امورا يستحقرون احوال الدنيا بالنسبة اليها وامل ذلك ايمانهم بدار البقاء وعلمهم
بان الاجتهاد لما سبق اولى من الاجتهاد لما يضمحل سريعا ويفنى ومن هؤلاء من يعلق حب الدنيا
عليهم بعدا ما انهم في هذه العلوم بحيث يشغلهم عن الالتفات الى جهة الآخرة وطلب الازدياد
في العلم واولئك من جملة الذين اساءوا اليهم في هذا الموضع وحذر من الوقوع فيها ومعوافيه

قال فصل كل هذه العلوم صفير سفير يستيقظك عن رقدة الغافلين وما خلقت
لتغمس في مهلكك انتبه يا مسكين وانزع نعوة وارفض اعداء الله فيك واصعد الى آل
طاسين لعلك ترى ربك بالمرصاد **اقول** يريد بهذه العلوم العلوم التي تحصل بالتعليم
والنظر لا العلوم التجارية الاتصالية والسفير هو الرسول والمصلح بين القوم واراد بمهلكك
ما يتعلق بالبدن من الشهوة والغضب اذ ليس الانهماك فيهما هو الغاية من خلق الانسان بل
هو صاد ومانع عن البلوغ الى تلك الغاية كما عرفت والرفض هو ترك الشيء مع اهماله وعدم
المبالاة به واعداء الله فيك يريد بها القوى البدنية وقيل ان آل طاسين هم اهل البيت
عليهم السلم وكذا آل ياسين وكانه اراد بهم هنا كل من وصل الى الكمال الاعلى وطاسين هو مبدأ
سورة النمل ولا اعلم ما الذي قصد بتخصيص هذه السورة بالذكر وقد علمت ان المرصاد هو الطريق
والمعنى المقصود من هذا الفصل هو انك ان بحثت هذه العلوم لما هو الغاية من الكمال الانساني

وقطعت بالرياضة حب الدنيا والميل الى الشهوات البدنية بحيث يصير تركها مرفوضة
عندك وجعلت جل التفاتك الى الجناب الاعلى فربما ادى بك السلوك في هذا الطريق من معرفة
ربك الى مقام لا يحصل لك بمجرد العلم النظري وهو مقام الرؤية والمشاهدة الذي اشار
اليه بقوله لعلك ترى ربك بالمرصاد وهذا المقام لا شك انه اعلى من المقام الذي يحصل بالنظر
والتعلم وهو في نفسه متفاوت الدرجات والمراتب وهذه ملا يمكن ان يفهمها الحديث ولا يشرحها
العبارة ولا سبيل الى معرفتها الا بالوصول اليها وكما ان المعقولات لا تدرك بالحواس الظاهرة و
الاوهام كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين لا يمكن ان يدرك بعلم اليقين **قال** فصل
اسمع منادي الله يناديك وتصامم تحمي من مرقد طبيعتك واستنشق لعل نفحة من الله تتلقاك واذا
عزمت فاصبر واذا استوعبت تجشم واذا طرحت فاصعد واذا رأيت فاسجد لعل بارئك
يناجيك **اقول** اذا حصل للانسان تصديق بان وصوله الى السعادة التي هي غاية الكمالات
الانسانية هو بالاعراض عما سوى الله تعالى والتوجه اليه سواء كان ذلك التصديق يقينا
مستفادا من قياس برهاني او تقليدا لمن يعتقد فيه الهداية الى الحق من نبي او غيره فان تصديقه
ذلك كانه منادٍ يناديه من قبل الله تعالى داعيا له الى الاعراض والتوجه المذكورين وبعد
هذه الحالة فالناس على اقسام ستة الاول من توجب له شدة حبه الى الشهوات البدنية
وكثرة التفاته الى الاحوال الدنيوية ان يتصامم عن سماع ذلك ابدا مستمرا على ما هو عليه من الانغماس
في الدنيا والانهماك في تحصيل لذاتها الفانية والثاني من يعزم على ترك الدنيا والاعراض عنها وعن
لذاتها لكن حبها والميل اليها منعه من الثبات على تلك العزيمة فهو وان لم يتصامم عن النداء المذكور
فهو في حكم المتصامم عنه والثالث من يصبر على عزيمته تلك ويشرع في ذلك الترك والاعراض ولكنه
لا يتمهما فلا ينفع مثل ذلك الشروع والرابع من شرع وتمم لكنه لا يتوجه الى الجناب الاعلى
وتقبل بكليته عليه بل بمجرد الزهد في الدنيا من غير امعان في الارتقاء الى عالم الجبروت والملكوت
متوصلا الى ذلك بالانظار الحقيقية والرياضات النفسانية والخامس من يرتقي الى ذلك العالم
ويصير من اهل المشاهدة لكنه يعرض له التبجح والتيه فلا يستعمل الآداب اللائقة بمثل ذلك
المقام والسادس من اذا وصل الى ذلك المقام استعمل الخضوع والادب اللائق به وعند ذلك
ربما يصير من اهل المكاشفة والمناجاة واذا عرفت هذا فاعلم ان صاحب الكتاب عدد كل
هذه الاقسام كلها ونهى عما عدا الاخير منها بقوله قم من مرقد طبيعتك واستنشق لعل نفحة من الله

تتلقاك هو نفي عن التصامم المذكور والمرقد المضجع فكانه شبه الغافل عن كماله المستعد بالنائم
فاذا ازالت غفلته بالتصديق الذي هو في حكم المناداة وتصامم عن سماع ذلك النداء فكانما
قد نبه من نومه فانتبه ولكنه لم يقم من مرقده والاستقرار هو التعرض للاشراق ونفحت الريح
هبت ونفح الطيب سطع اي فاح وله نفحة طيبة وقوله واذا عزمت فاصبر واذا اشرعت
بهم واذا طرحت فاصعد هذا تحذير من الاقسام الله الى بعد قسم التصامم وطرحت الشئ
اي رميته وسريد بذلك نفي حب الدنيا عن قلبه والصعود الذي امر به هو الصعود في
درجات الكمال حتى يصل الى مرتبة النفس والمشاهدة وقوله واذا رايت فاسجد
يعني اذا وصلت الى مقام المشاهدة فاستعمل الخضوع والتواضع لا التبجح والتيه والسجود
في اصل اللغة هو الخضوع ومنه نقل الى الفعل المخصوص في الصلوة وقوله فلعل بارئك
يناجيك اما اتى بلفظ لعل لينبه على ان المناجاة المذكورة ليست بلازمة عند الوصول الى
هذه المرتبة وكيفية هذه المناجاة فقد عرفته فيما سبق **قال** فصل اجل بيدن غابت نفسه
واعتصم بكلمة قدسك وقل لقومك خذوا حذركم واتقوا فقد قرب الوعد فان لم ينتهوا فان عذاب الله
آت **اقول** يريد بغيبة النفس ههنا كونها غير منصبة الى بدنها بالكلية بل ملتفتة عنه الى جانب
القدس بحيث يكون في حال تحريكها اياه وتصرفها فيه متصلة بذلك الجناب غير ممنوعة من جهة البدن
عنه والكلمة يراد بها النفس المجردة وقد استشهد المصنف على ذلك في كتاب الالواح وغيره
بما ورد في حق المسيح عليه السلم من انه رسول الله وكلمته القاها الى مريم ويحتمل انه اراد بالكلمة
ههنا النفس الفلكية او العقل المجرد او الايمان بكلمة الشهادة وقوله وقل لقومك يحتمل ان يكون
اراد بقومك قواك البدنية ويحتمل ان يريد به اصحابك من الناس والموعد هو الاصل والمعنى
بعد معرفته ذلك ظاهر **قال** فصل اما والعاديات لفرط شوق دارت على ارجاء
الكون ونفوس قصدن بقوة الى ذروة العرش ان انسانا لم يحارب بني حتى اووا الى
قلة طود منعوا حتى الله لن يعبر عن سكنته الى درب الازل ولن يصل الى ساحل العزة
ولعل موجا عجيجه العاصفات تختطفه فيغرق في تيار الغسق حيث لا عين باصرة
تطرف ولا عين ذو دونه تسامر جمالك بلا فيه حفت السلاطة من هيبة لا حجر عنها سراعاه
للعابرين **اقول** العاديات التي اقسم بها هي الافلاك اذ هي التي تتحرك حول عالم الكون
والفساد حركة شوقية وارجاء الى حافاته وجوانبه والنفوس المذكورة في القسم

هي الواصلة الى جناب الجلال وذروة الشي اعلاه وكانه اراد ببني حتى القوى المدركة من
باطن والقلة اعلى الجبل وقلة كل شي اعلاه وراس الانسان قلته والطود الجبل العظيم
فكانه شبه الانسان بالجبل وراسه الذي هو اعلاه بقلة الجبل والقوى المذكورة بحتى
اووا الى تلك القلة لان محل هذه القوى هو الدماغ فكانها اوت اليه وشبهت بالجن
لاستبطانها ووجوب توقيها وكثرة تشكلات مدركاتها بالاشكال المختلفة كما هو فعل
المتخيلة منها ومنعها حتى الله عز وجل كناية عن امرين احدهما انها لا تمكن الانسان من
ادراك وجه الباري تعالى الا في الجهة والمكان فكانها منعت حقه من التنزيه
والتقديس وثانيهما انه تشغل النفس عن اخلاص التوجه الى الله سبحانه فهي مانعة عن
تمام ما يستحقه من التعالي ويحتمل انه كنى بالمنع المذكور عن الامرين معا او عن واحد منها فقط
ومن لم يحارب هذه القوى بتقوية العقلية لم يمكنه ان يدرك عالم المجردات والى هذا
اشار بقوله لن يعبر عن سكنته الى درب الازل اي لم يتجاوز بادراكه عالم الكون والفساد
الى العالم الذي لا يعبلها بل هو ازلي ابدي والساحل شاطئ البحر والموج يحتمل ان يريد به
موج الشهوات ويحتمل ان يريد به حركات المتخيلة واضطرابها والاول ادق والعاصفات
الرياح يقال عصفت الريح اذا اشتدت والغسق الظلمة في اول الليل ولعله يشير بهذا الكلام
الى الذي قيل في تشبيه اعمالهم او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه
سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور وقد تاول بعضهم ذلك بان البحر اللجي هو الدنيا لما فيها من الاخطار المهلكة والاشغال
المردية والكدورات المعمية والموج الاول هو الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية
والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية والموج الثاني هو الصفات السبعية
الباعثة على الغضب وعلى كثير من الاخلاق المذمومة وكونه هذا هو الموج الاعلى هو لان الغضب
في الاكثر مستول على الشهوات والسحاب هو الاعتقادات الخبيثة والظنون الكاذبة
والخيالات الفاسدة التي صارت حجابا عن معرفة الحق كما تحجب السحاب اشراق نور الشمس
وهذه كلها ظلمات وكذا الشهوة والغضب اما الشهوة فلان حب الشي يعمي ويصم واما الغضب
فلانه غول العقل كما قيل وهذا التاويل مما اختاره الامام الغزالي قدس الله روحه في بعض
كتبه ونفوس الاشقيا اذا فارقت وانقطع عنها صور عالم الحس ولم يصل اليها نور القدس

بقيت متحيرة في الظلمات مسلوبة القوى لا عين بها تبصر ولا اذن بها تسمع وبانقطاع النور عنها
سلط عليها الفزع والهيبة والخوف لانها من لوازم الظلمة ولهذا اذا اظلم جوهر الروح لغلبة
الخلط السوداوي كما في اصحاب الماليخوليا استولت هذه الاشياء على من عرض له ذلك
والمسامرة هي الحديث بالليل والمقت هو البغض والسلاطة هي القهر وجملة معنى الفصل بعد
معرفة مفهومات مفردات الفاظه لا تخفى على محقق الاصول المقررة في هذا الكتاب قال فصل
ان السكينة من رحمة الله لن يلحق نفسا فارقت اطلال ذوي افك عتوا فانّت ورنّت ووقفت
على رصد فوائت طبورا صافات واقفات عندها كوّة الكبرياء فنادت بحنّة نداها
يا منجي الهلكى ويا غياث من استغاث ان ذاتا هبطت فاغتربت وتذكرت فاضطربت
فسارعت فمنعت فهل الى وصول من سبيل اقول السكينة هي الوداع والوقار والاطلال
ما شخص من آثار الديار والافك الكذب وكانه اراد بمفارقة الاطلال المذكورة ترك البدن
وتخليته وعبّر عن الحواس الباطنة والظاهرة بذوي الافك لكثرة اغلاطها ونادرتها الشيء
الى العقل على خلاف ما هو عليه وعتوها هو استيلاؤها على النفس ومنعها اياها
من الاتصال بعالمها وقوله فانّت ورنّت معناه فجاءت وادامت النظر يقال رنا
الى الشيء رُنُوّاً اذا ادام النظر ولم اجد النسخ متفقة عليه بل وجدت في بعضها فانّت
ودنّت من الانين والرنين وفي بعضها فابت ودنت من الاوب والدنو وكانّ
التصحيف وقع ههنا لعدم الاطلاع على غرض الكلام والطيور الصافات يشير بها
الى المجردات المتخلصة من شكل الابدان وقد صرّح بذلك في كتاب الالواح وقوله ان ذاتا
هبطت فاغتربت يريد بالذات النفس وهبوطها واغترابها هو تعلقها بالبدن فكانها هبطت
من عالمها الذي هو عالم المجردات الى عالم الاجسام الذي هو ادون في مرتبة الوجود فصارت في
عالم الغربة وقوله وتذكرت فاضطربت معناه تذكرت عالمها فاضطربت لطلب سموّها اليه
وميلها الى البدن وقوله فسارعت فمنعت اي سارعت الى طلب الاتصال بذلك العالم
فمنعها القوى البدنية عن ذلك وبعد الاحاطة بمعاني هذه الالفاظ لا يخفى معنى جملة الكلام قال فصل
نادى مناد من الملائكة التي حفت من حول عرش النور ان يا ايها التائهون في مهمه البوار
ان ابواب السموات تفتح في صبيحة كل جمعة طلعت شموس عن مغاربها فهلموا الى الباب الاكبر
وحركوا الذكر الحكيم وقولوا يا آخذ النواصي بدأت فتمم خلقت ما هد فضيت فاعف

ملكت فاغفر لنا واهب الحيوة حقا ببابك عبد من عبادك اتى من رجس الهيولى تائبا احرج
من روحك خائبا يا من غواشي نوره اضاءت ذوات الذاكرات وطوالع مواهبه زينت
الارواح السابحات ان نفسا طلبتك فلا تردها في اعلاب الناكثين فادحم وانصر واعصم
وانت خير العاصمين اقول كانه يريد بالمناداة الارشاد والهداية وبالملائكة المجردات
ومهمه البوار كناية عن عالم الكون والفساد وفتح ابواب السماء كناية عن ان الخبر مبذول من
جهة العالم الاعلى ولا منع من هناك عن الاتصال به والوصول اليه وانما الامتناع عن ذلك هو
من جهتنا فقط ويحتمل ان يشير بالجمعة الى الجمع الذي يجري في كلام الصوفية وهو اقبال النفس
على الجنبة العالية دون الالتفات الى الكثرة الجزئية والشموس لعله يريد بها النفوس وطلوعها
من مغاربها هو صدورها عن مبادئها او تخلصها عن الابدان التي هي كالمغارب المانعة من ظهور فضائلها
وكمالاتها كما تمنع المغرب الشمسي ظهور نور الشمس واشراقه وقوله فهلموا الى الباب الاكبر
اي توجهوا الى جنبة الله تعالى فان ذلك من اعظم القربات الموصلة الى سعادة الابد خلافا
لارباب الوسائط الذين عبدوا الكواكب والارواح العلوية وغيرها والذكر الحكيم
هو كلام الله عز وعلا وقوله اتى من رجس الهيولى تائبا اي تخلص من الهيآت الردية
والعقائد الفاسدة التي اكتسبتها نفسه من مقارنة البدن والذاكرات هي الملائكة او
كل ذي ذكر لله سبحانه او لتوحيده ملكا كان او غيره والارواح السابحات يجوز ان يريد بها
النفوس الجائلة بحركتها الفكرية في جلال العالم او النفوس المحركة للاجرام السماوية حركة دورية وقسم
واعلاب الناكثين يحتمل ان يكون اشار به الى التفات النفس نحو جهة البدن بعد ما كانت ملتفتة
عنه الى جانب القدس وان كان مثبتا للتناسخ فلا بعد ان يريد به تعلقها ببعض الحيوانات
المنكسة الرؤس او بعض النباتات التي رؤسها الى التنكس اكثر فان النبات شبيها كان غير منتفس
كان منكوس الراس وهو اصله الذي في الارض واذا قطع بطل قواه والحيوان الغير الناطق
لما كان اتم منه صار راسه من التنكيس الى التوسط ولكنه ما استقام والانسان لما فضل عليهما صار
راسه الى السماء واستقبت قامته فهذا انسب ما حضرني من تاويل هذه الالفاظ الموضحة
لجملة المعنى المقصود قال فصل ان الناشطات عقد الناكثين والماضيات الى افق عليين
وكل مجتاز على يم قطران لم يخوضوا على طرب مطرب واهبة تامة عادلة فيلتقمهم الحوت المظلم
ولن يشربوا بعده الا سموم الاساود ولا تصيبهم نسيم مهب العاطرين ولا تانذ نغمات الفارقين

مراده بهرمس النفس الكاملة الشريفة وبالصلوة التوجه الى ذلك العالم وبليلة عند شمس ليلة حضور مقصود النفس من الرياضة والسلوك وبانشقاق عمود الصبح طلوع النور عن البدن لورود الانوار الالهية والبوارق القدسية عليها ولما كان عمود الصبح انما يظهر عند افق الارض عندنا فكذا عمود هذا الصبح اعني النفس الناطقة بسبب ما وصل الى البدن من تلك الانوار العقلية عن ارض البدن فخرق قوله فراى ارضا تخسف بقرى غضب الله عليها اى راى هذا السالك اعني النفس الناطقة الطالع من البدن عند البداهة تلك الانوار العقلية والطهرة حيث الانوار العقلية والذوات العلوية والبدن حسد وقوله الى ان التجلي الالهي ارض البدن وقواه التي هي قرى تخسف لما تكون النفس عند هذا الكشف والظهور المعلوم عن ذلك الجناب الالهي فنادى هذا السالك المربع من حضيض البدن العالم السفلي المغضوب عليه لغاية بعده بالمرتبة

الراجح العقل بما ان
اشارة الى الواجب لذاته
او الى العقل الاول هو العقل

اقول تعالى نشطت اذا عقدت وانشطت اذا حللت والناشطات والناهضات
كلاهما يشير بهما الى النفوس الانسانية سماها ناشطات باعتبار وناهضات باعتبار اخر
وبهم العطران كانه يريد به الدنيا والطرب المطرب اشارة الى كمال القوة النظرية والاهبة
التامة العادلة اشارة الى كمال القوة العملية بتحصيل الخلق الذي يسمى عدالة وكان الحوت
المظلم هو الشهوة والغضب وقوله ولن يشربوا بعده الا السم الاسود يشبه ان يشير به
الى آلام النفوس بعد المفارقة التي هي بسبب ما فيها من الهيآت الردية والعقائد الفاسدة
فانها قد تمتعت بالاماني والحيات الخفية ونسيم مهب الخاطر ولذائذ نغمات الفارقين
اشارة الى النعيم الاخروي او الى لذات النفوس بسبب اتصالها بعالم القدس سواء كان ذلك
حال المفارقة او قبلها وكان مراده بالفارقين الملائكة لكونها حائت لما نعرف من الحق والباطل فان
بذلك فسر فالفارقات فرقا **قال** **فصل** قام هرمس يصلي ليلة عند شمس في هيكل النور
فلما انشق عمود الصبح فراى ارضا تخسف بقرى غضب الله عليها فهوى هويا فقال
يا ابي نجني عن ساحة جيران سوء فنودي ان اعتصم بحبل الشعاع واطلع الى شرفات الكرسي
فطلع فاذا تحت قدمه ارض وسموات **اقول** هذا من الرموز المشكلة ويحتمل انه اراد
بانشقاق عمود الصبح ظهور انوار المعارف وبالارض البدن او المادة مطلقا وبالقرى النفوس
المتعلقة بالابدان او القوى الحالة فيها فكانه شبه هذه باهل القرى وعبر بالقرى
عن اهلها كما ورد واسئل القرية اي اهل القرية واراد بهويها انحطاطها عن المرتبة التي
تستحقها باصل فطرتها وقد عرفت كيفية الانحطاط المذكور وسببه ويريد بالساحة البدن
وبجيران السوء القوى البدنية وبحبل الشعاع الوصلة الى العالم العلوي وبشرفات
الكرسي عالم المجردات ويكون تحت قدمه ارض وسموات ارتفاعه عن عالم الاجسام
والجسمانيات ارضيها وسمائيها وقد حكى المصنف في حكمة الاشراق عن افلاطون انه راى
عند التجرد افلاكا نورية وذكر انها هي السموات العلى التي يراها بعض الناس في قيامهم يوم
تبدل الارض غير الارض والسموات غير السموات وبرزوا لله الواحد القهار ولعل الارض
والسموات التي ذكرها هي من عالم المثل ولهذا ذكرهما بلفظ التنكير ويؤكد هذا الاحتمال ما ذكره
في كتاب المطارحات وهو انك اذا سمعت في اقوال القدماء وجود عالم مقداري غير العقل
والنفس فيه مدن لا تكاد تحصى حلها ما سماه الشارع جابلقا وجابرصا فلا تبادر بالتكذيب

فان السالكين يرونه ولهم فيه مآرب واغراض بل الغريقين من السحرة والكهنة فان كذبتهم
بحجة كذبوك بالمشاهدة فاسكت واصبر فان وصلت الى كتابنا المسمى بحكمة الاشراق الذي
ما سبقت الى مثله ربما نفهم منه شيئا ان ارشدك معلمك والا فكن موهنا بالحكمة ومما يدل
على ان المدن التي اشار اليها هي من عالم المثل المعلقة التي سبقت الاشارة اليها هو انه في
مثله العلم من كتاب المطارحات ايضا ذكر ان اجود ما يعتمد الباحث قبيل البحث عن
حكمة الاشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات مما جرى بيني وبين الحكيم امام الباحثين ارسطوطاليس
في مقام جابرص حين تكلم معي شبحه وقد صرح في التلويحات بان الذي جرى بينه وبينه في المثل
المذكورة انما كان في المنام الذي كل ما يرى فيه مثل معلقة كما ذكر في حكمة الاشراق وما يجلي حقيقة غرضه
من هذا الفصل اشد اشكالا عندي مما تقدمه من فصول هذا المرصاد **قال** يرو ياذو العزم في سر
عبد بعد بيت لعين جنسه غلق على نفسه باب حواس مدركات وخواطر وارادات وهموم مهلكات
تعمر بذكر الله ما دب في ضميره من دبيب النمال التي هي مثل الخبال وعسى يقطع لقفل المدد بالملال
وملاحظ بالبال من الاحلام على كمي عده من الاغفال ولا تشتغل بغير ربك وحسب نفسك كانها فارقت
الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا فان
دامت كذا فسيأتيها برق ثم حرق ثم طمس وهي معلقة عند ذات الذوات بالمرصد الاعلى
اقول المقصود من هذا الكلام التحريص على العزلة وذكر فوائدها وما يعني بالمعترك ان يعمد نهار و
البرق والحرق والطمس هي من مصطلحات الصوفية وكلها ترجع الى سقوط شعور النفس
عما سوى محبوبها وانما يختلف بالشدة والضعف واشدها هو الطمس وذات الذوات
يحتمل ان يريد به الواجب لذاته ويحتمل ان يريد به المعلول الاول ويحتمل ان يريد به العقل الذي
هو مبدأ النفوس الانسانية فان لكل واحد من هذه المحامل وجها غير بعيد **قال** **فصل**
الطائفة الله تالفت فتعطلت وتقاطعت فتواصلت وجاوزت عن الجبلين الاخياف الى
جبلي شرق اصغر وشرق اكبر ثم باب الابواب اي نسمة سمت اليه اخذتها اعين الله
وانقدت فيها شعلة جذابة فشبتها وهناك المحو المستغرقون لله كلهم هذا شانها
في المبرعين **اقول** قوله وتقاطعت فتواصلت يحتمل ان يريد به انها تقاطعت
في هذا العالم بالعزلة والخلوة فتواصلت في العالم العلوي بتعاكس انوارها على الوجه الذي
سبقت الاشارة اليه وقوله وجاوزت عن الجبلين الاخياف المحلي شرق اصغر

ليس

جاز ان تشير به الى تخليتها للقوى المدركة والمحركة واتصالها بعالمى النفوس والعقول والغيران
جمع غار وهو كالكهف فى الجبل وكان مراده بها فى هذا الموضع بطون الدماغ وغيرها من
محال القوى البدنية والجبلان المذكوران اولا يحتمل ان يريد باحدهما محل القوى المدركة
وبالاخر محل القوى المحركة والاخياف المختلفون ومنه يقال الناس اخياف واما الجبلان
المذكوران ثانيا فيحتمل انه اراد بجبل الشرق الاصغر عالم النفوس السمائية وبجبل الشرق الاكبر
عالم العقول المجردة ولا يبعد ان يريد بالاصغر منهما القوة العملية وبالاكبر القوة النظرية وقوله بالكلية
وثم باب الابواب يحتمل ان يريد به العقل الاخير الذى هو علة نفوسنا ومكملها وربما اراد به العقل
الاول اذ جميع العقول ابواب يلجها السالكون الى الله تعالى وهذا العقل هو الذى
يسلك من كلها اليه ومنه الى القيوم نور الانوار عز سلطانه واما ما ذكره بعد ذلك فالنسمة
هى النفس وسموّها ارتقاؤها وتوجهها الى الجنبة العالية واعين الله هى المجردات
والانحاق هو من قبيل الطمس المعلم ذكره والكلمة هى النفس على ما عرفت وكل هذه من الرموز
التى لشكل على مقصوده منها واكثر ما ذكرته فى شرح الفصول المذكورة من اول المرصاد الى ههنا
انما هو من طريق الحدس والتخمين والاخذ بالمناسبة والاحتمال من غير جزم وقطع ان ذلك
هو مراد المصنف ومانفى من الفاظه مبهما لم اشرحها فذلك لعدم اطلاعى على وجه مناسب
يمكن حملها عليه ولولا ان ترك الشرح بابقها غير موافق لعرف السادة المتمسين لما كتبت شرحته على ان
ما ذكرته وان لم يحقق مراد صاحب الكتاب من بعض هو غير منفك من فوائد وربما كان مُطَرِّقًا
لبعض المفكرين فيه الى الوقوف على حقيقة الغرض المقصود منها او من بعضها ان لم يكن ما اوردته
فى شرحها هو حقيقة ذلك الغرض وكذلك الحال فى شرح خطبة الكتاب وما يجرى مجراها
من الالفاظ المودعة فى خطابياته الرمزية وجميع هذه الفصول جارية على قانون الخطابة ليس
فيها بحث برهانى وغرضه فيها الترغيب فى العلم والتحذير من غوائل الدنيا وآفاتها والحث
على الزهد فيها والتشويق الى العالم الاعلى والتنبيه على الطريق الموصل اليه وكيفية قطع
العلائق المانعة عنه والاشارة الى بعض مقامات الواصلين فى البهجة والقرب من معدن
الكمال وغير ذلك مما هو من هذا الاسلوب ومن يحقق الاصول السالفة من ذوى الحدس المائلين العقلى
الى الجناب الاعلى وطرق اولئكنا بها صارت هذه الخطابات او بعضها فى حقه جارية
مجرى البرهانات الموقعة لليقين وهذا هو فائدة ذكرها للخواص ومجرد الظن والاقناع

هو فائدة ذكرها للعوام قال فصل اعلم رحمك الله انا لما انتهى كلامنا الى ههنا وحان
وقت الاقتصار فجدير بنا حسن توصية لا تضيع عمرك فانك لن تجده بعد فواته اصبر اصبار
ولا تعوّد نفسك باخلاق ربات الحجال واعلم ان الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خطابية فى
الزمان السابق مثل والد الحكماء اب الآباء هرمس وقبله اغاثاذيمون وايضا مثل فيثاغورس
فان هؤلاء القوم وان فضلوا ودققوا ما اطلعوا على كثير من خفيات سرائر الاولين سيما الانبياء
منهم والاختلافات انما وقعت فى التفاصيل واكثر كلام القوم على الرموز والتجوزات فلا يمكن الواجب
الرد عليهم ومدار الكل على ما سنى فى الفرق من علم الواحد الحق وما يليه من العقول والنفوس والمعاد
للسعداء فعليك بالرياضات والانقطاع لعلك تنال ما نالوا وقد حكى الالهى افلاطن عن نفسه فقال
ما معناه انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كانى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية
برئ عن الهيولى فاكون داخلا فى ذاتى خارجا عن سائر الاشياء فارى فى نفسى من الحسن والبهاء والسناء
والضياء والمحاسن العجيبة الانيقة ما ابقى متعجبا فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف فى كلام
طويل وحكى الحكيم الاول عن نفسه هذه الانوار العظيمة ومدارس كلهم على ان من قدر على خلع جسده
ورفض حواسه صعد الى العالم الاعلى واتفقوا على ان هرمس صعد بنفسه الى العالم الاعلى وغيره
من اصحاب المعارج ولا يكون الانسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقى فلا يلتفت الى
هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة المخبطين الماديين فان الامر اعظم مما قالوا وطرائق هؤلاء منها خفية
لشرفها وعظمتها ومنها ظاهرة اقول معانى هذا الفصل بينة لا اشكال فيها عند من اتقن
ما سلف ومثال رموز الاقدمين وتجوزاتهم ما حكاه المصنف فى كتاب المطارحات وهو انه
قد يجرى فى كلامهم ان النفس اخطأت وهبطت فرارا من غضب الله مع علمهم ان فى العالم العقلى
لا يتصور لسنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا تطرق اليه لمستحدثات آثار الحركات وتاؤل
خطيئتها بحصولها عن مبدأ لها ناقصة فى جوهرها ومتبوطها باعراضها عن المعارف بالعلاقة
البدنية وفرارها من سخط الله تشوقها الى تدبير البدن ليزول عنها النقص ومن رموزهم ما حكى
عن بعض المشرقيين ان الظلمة حاصرت النور حينا وحبسته ثم اجابته الملائكة فاستظهر
على اهرمن الذى هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت عن
النور لفكرة رديئة وتاويله ان اصل هذا الحديث كان عن النفس فانها جوهر نورانى والظلمة هى القوى
البدنية والحصار والحبس تسلط القوى عليها وجذبها النفس الى العالم السفلى ومدد الملائكة

هم كانوا العظماء الحكمة افلاطن [illegible] بل هم [illegible] ابن باب [illegible] وانا داخل [illegible] [illegible] السادة الحكماء [illegible]

مصادفة بوضو القدر باعداد النفس لاشراق علوى وخروج الى الفعل والامهال الى اجل مضروب لفناء
القوى الى الموت والفكر الردية ميل النفس الى الامور المادية وما يحكى عنهم مثل ان النفس نار او شرر
او هيئة او جزء من الممتزجات او المبادى عدد ما اذ الاصل من واحد والرجوع الى واحد والارض
قبل السماء او السماء دخان او بخار او خفيفة او مركبة من العناصر او العناصر اصلها الماء او الهواء او غير ذلك
مما يجرى مجراه فكلها من قبيل الرموز وله محامل صحيحة والرد سوجه فيه الى ظواهرها ولهم الاعلى
مقاصدهم والراد على الرمز قال فصل الصوفيه والمجردون من الاسلاميين سلكوا طرائق
اهل الحكمه ووصلوا الى ينبوع النور وكان لهم ما كان ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
اقول الصوفى هو الذى اجتمع فيه جميع الملكات الشريفة التى تذكر فى الفصل الذى
يلى هذا وينبوع النور هو المبداء الاول الحق كما تعلم واذا كان هو منبع الانوار كلها فبالحرى
ان يعتقد كل من رسخ فى قلبه الايمان بالتوحيد انه لا نور الا من نوره ولا هداية الا منه ويلوح من
الاية المذكورة قال فصل وكانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم وترك الاحساس
والحركات والقعود فى الزاوية وقطع كل خاطر يجر الى هذا العالم وهكذا الى ان يحصل
لهم الامور ومن الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحى الالهى والمواظبة على الصلوات
فى جنح الليل والناس نيام والصوم واحسنه ما يؤخر فيه الافطار الى السحر لتقع العبادة
فى الليل على الجوع وقراءة ايات فى الليل مهيجة لرقة وشوق وينفعهم الافكار اللطيفه و
التخيلات المناسبة للامر القدسى لتتلطف سرهم وهذا له مدخل عظيم وكذا النغمه اللطيفة
والنغمة الرخيمة والوعظ عن قائل زكى فاول ما يبتدئ عليهم انوار خاطفة لذيذة تسمونها الطوالع
واللوائح وهى كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون فى الرياضه الى ان يكثر عليهم ورودها حتى تصير ملكة
متمكنة وقد يخرج عن اختيارهم هجومها ثم بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة وعند التوغل
فى الرياضة تصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى وما دام النفس مبتهجة
باللذات من حيث هى اللذات فهى بعد غير واصله واذا غابت من شعورها بذاتها وشعورها
بلذاتها فذلك الذى سموه بالفناء واذا فنيت عن الشعور فهى باقية ببقاء الحق تعالى وقد سبقت اشارة
الى الاتحاد وثم مقام آخر فى الفناء هو الفناء فى الخلسة وتواتر الحالات الى الموت
وربما يسماه بعض الصوفية مقام الخلع واشار اليه افلاطن وهذا غير الفناء الذى قد يجتمع مع التحريك
البدنى المشهور اقول قد جمع فى هذا الفصل بين ذكر الطرق الموصلة الى العالم القدسى وبين ذكر

درجات الواصلين اليه وهم العارفون واراد بالمريدين الحاصلين فى اول درجات العرفان اذ الاراده
هى اول درجات العارفين وهى مبدا حركة السر الى العالم القدسى طلبا لنيل ذوق الاتصال به ومن
المعلوم ان هذه الحالة لا تعترى الا بعد الاستبصار اما باليقين البرهانى او بالعقد التقليدى اى
سعادة الانسان التى هى غاية كمالاته لا تحصل الا بذلك الاتصال وطالب الشئ لا بد وان يعرض عما يعلم
انه يبعده عنه وان يقبل على ما يعلم انه يقربه اليه فطالب هذا الاتصال لا بد له من هذين الامرين واذا
عرفت هذا فنقول وكانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم فاعلم ان الذكر الدائم هو من الاعمال
المقربة الى الاتصال ولهذا الذكر مراتب فاولها ذكر اللسان فقط وثانيها ذكر القلب اذ كان
القلب يحتاج الى المراقبه حتى يحضر الذكر ولو ترك وطبعه لاسترسل فى اودية الافكار وثالثها
ان يتمكن الذكر من القلب ويستولى عليه بحيث يحتاج الى تكلف فى صرفه عنه الى غيره كما كان يحتاج
الى التكلف فى قرانه معه ودوامه عليه ورابعها ان يتمكن المذكور من القلب ويستولى عليه وينمحى الذكر
ويخفى وما ذكره بعد ذلك الى قوله وهكذا الى ان يحصل لهم الامور يشير به الى الاعراض عما يبعد
من الحضرة العاليه وقد سبق ان المبعد عنها هو الاشتغال بالبدن وان الاشتغال به اما ان يكون
ادراكا واما ان يكون تحريكا والادراك اما بالحس الظاهر او بالحس الباطن فيجب على طالب الاتصال
المذكور ترك هذه الثلثة وقد تضمن كلامه الاشارة الى جميعها اما اشارته الى ترك الاشتغال بالحواس الظاهرة
والتحريكات فظاهرة ~~واما اشارته الى ترك الاشتغال بالحواس الظاهرة والتحريكات فظاهرة~~ واما اشارته
الى ترك الاشتغال بالحواس الباطنة فلان قطع كل خاطر يجر الى هذا العالم لا يتم الا بترك استعمالها والخاطر
مطلقا هو ما يرد على النفس من السوانح الداعية الى امر ما كان متعلقا بالجنبة العالية او السافلة
ولما اشار الى ترك ما يبعد عن المطلوب عاد الى ذكر جمل من المقربات اليه المعينة على
ترك المبعدات عنه والقصد من العبادة المذكورة للمريد هو رياضة همته وقوى نفسه الخياليه
والوهمية ليجرها بالتعويد عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى
مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع
العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة العلوية وكما ينحدر من معارف النفس اثار الى
الجوارح فكذلك يرتفع من احوال الجوارح انوار الى النفس وهذا هو فائدة الصلوة وسترها
واما سر الصوم فهو كسر جميع الشهوات التى هى آلة الشيطان ولها عدة فوائد ليس هذا
موضع ذكرها والافكار اللطيفه هى المعتدلة فى الكمية والكيفية الكائنة فى الاوقات التى لا تكون

الامور البدنية شاغلة للنفس عن الادراك العقلى وتلك الامور هى كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما وتلطف السر من تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الحق اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يدرك الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية بسهولة والغلبة اللطيفة هى المعتدلة وقد ذكر فى حكمة الاشراق ان من قدر على تحريك قوتى غضبه ومحبته تحكم نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فما ناسبها الاعز وذكر فى المطارحات انه ان كان الغالب على جوهر النفس الامر القهرى فيقع الشروق على وجه يغلب فيه حصة الامور القهرية من السمائيات وارباب طلسماتها فيكون المحنى الذى نتيجته القهلوية حرة مما يأتى فى الشهب النورانية اثر فى القهر فيصير صاحبه شجاعا غلابا قاهرا وان كان الشروق الذى يأتى فى الشهب القدسية من الانوار الروحانية بحسب استعداد النفس من جهة عشقه ومحبته فيكون الحرة السارى اثره فى اسعاد صاحبه بامور لطيفة وميل النفوس وعشقها له وتعظيم الامم له لان الاثر السارى اليه من ارباب طلسمات سعدية معظمة معشوقة وان اعتدل وكثر فيه الاشراق حصة هيآت النور بوساطة السيد النير الاعظم فيكون ملكا معظما صاحب هيبة وعلم وحلم وتجليل واقبال وهذا وجه يسمى كيان خرة واذا تم هذا كان من اشرف الاقسام لما فيه من الاعتدال النورى ولعله اشار بالغلبة هنا الى ما ذكر فى الكتابين المذكورين والاسعد ان يكون لفظ الغلبة غلطا وقع من الناسخ فانى اجد مناسبتها للرياضات المذكورة فى هذا الموضع بعيدة والنغمة الرخيمة هى الرقيقة البينة تعالى كلام رخيم اى رقيق وفائدة ذكرها ان لين الصوت يكسب النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته تكسبها هيئة نحو الامتناع عنه وللنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس ولهذا يستعملها الخطباء فى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات والاطباء فى معالجات الامراض النفسانية ويدل على ذلك التجربة والاعتياد وانما اشترط فى الوعظ ان يكون عن قائل زكى لانه لو لم يكن زكيا لكان فعله مكذبا وعظه اذ يغلب فى الظن انه لو كان معتقدا لصدق كلامه لعمل بما يعظ به من الغير ولهذا قل ما ينجع وعظ من لا يكون متعظا ولكون الواعظ زكيا لا شك انه كشاهد يؤكد صدقه وايضا فان الزكى يقصد بوعظه نفع المستمعين فربما كان اشارة لذلك سببا لحصوله على الوجه الذى عرفت بخلاف من ليس بزكى فانه فى الاكثر انما يقصد بالوعظ حظ نفسه من الامور الدنيوية وليس لنفسه من الالتفات الى جهة القدس ما يعطى لها ركون

اذا كان الواعظ متصفا
بما يعظ من الخيرات
اثر فى النفس منه

موثر فى غيرهذا هلا النائر وهذا اخر ما ذكره من الطرق الموصلة الى جناب الحق واما درجات الواصلين اليه وكيفية ترتيبهم فى مدارج سعاداتهم وما يعرض لهم فى درجاتهم فقد تكلم فيه من ههنا الى اخر الفصل وقد رتب درجات الوجدان والاتصال على تسع مراتب ولا يخفى عليك تعددها عند التأمل وقوله وما دام النفس مبتهجة باللذات من حيث هى اللذات فهى بعد غير واصلة يريد ان النفس اذا فرحت بما نالها من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذى ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقى وقوله واذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذى يسمى الفناء فاعلم ان هذا لا ينافى ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته لم فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هى لاحظة واللاحظ من حيث هو لاحظ اذ الحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه والملاحظة المنفية هى ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية كما يلحظ ذاتها من حيث هى ملتذة ومبتهجة فان ذلك وان كان بسبب الحق فهو اعجاب وتيه وتبجح والحالة التى يعبر عنها العارفون بالفناء هى ان لا يحس الانسان بشىء من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الخارجة عنه ولا من العوارض الباطنة فيه بل يغيب عن جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه اخرا فان خطر له فى اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور فذلك شوب وكدورة بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء وقد تعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم كجاه ومال او معشوق بشرى وقد يصير الانسان مستغرقا لشدة الغضب بالفكر فى عدوه ولشدة شهوته بالفكر فى محبوبه حتى لا يبقى فيه متسع لشىء اصلا فيخاطب فلا يفهم ويجتاز بين يديه مجتاز فلا يراه وهو فى هذا الاستغراق غافل عن كل شىء وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معرضا عن المستغرق فيه وهذا من الامور التى يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى ينفى العرفان فى جلال المعروف وقوله وقد سبقت اشارة الى الاتحاد يشير بذلك الى انه قد سبقت الاشارة اليه فى الحكاية والمنام التى فى مورد التجريد وكما ان شدة العلاقة التى هى بين النفس والبدن مع كون النفس ليست فى البدن يوجب الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس سيئت انفسها وظنت ان هوياتها هى البدن فكذلك لا مانع عن ان يحصل مع المبادى للنفس علاقة شوقية

عشقية يحوعنها الالتفات الى شئ بحيث يشير الى مبدائها بانا اشارة روحانية كما قد يحكى
ذلك عن بعض العارفين و تفاصيل احوال الواصلين لا سبيل الى حصرها و تفهيمها و كذلك انواع
رياضاتهم و القدر الذى يتضمنه هذا الفصل مجملها و اصولها دون تفاصيلها و فروعها
قال فصل قال صاحب التوحيد مقام التجريد ما انطق برهانكم يا اهل الحكمة و اوضح
بيانكم لقد كشفتم الغطاء عما صارا لقلوب فيه صرعى و اتيتم على ما يحتاج الى معرفته من حال البدء
و الرجعى فسقيا لنفوس هذه اثارها و عقول من الحق شعارها و دثارها و الى الله مصيرها
و مطارها لقد اطلعهم باس الحجة اظهر المحجة و ساعدكم نعوت جميع اهل الحقيقة الا ان ههنا
حرفا واحدا و هو انى تجردت بذاتى و نظرت فيها فوجدتها انية و وجودا و ضم اليها انها لا فى
موضوع امر سلبى و الجوهرية ان كان لها معنى اخر لست احصلها و احصل ذاتى و انا غير غائب
عنها و ليس لها فصل فانى اعرفها بنفس عدم غيبتى عنها و لو كان لها فصل و خصوصية ورآء
الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب منى الى و لست ارى ذاتى عند التفصيل الا
وجودا و ادراكا فحسب احتاز عن غيره بعوارض و الادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك
ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك لشئ شئ و هو لا يعلم بادراك بعينها اذ هى
بعد نفسها و لا بادراك غيرها اذ لا يلازمها و استعداد الادراك عرضى و كل من ادرك ذاته
على مفهوم انا و ما وجد عند التفصيل و النظر الا وجدا مدرك نفسه فهو هو و مفهوم انا
من حيث هو مفهوم انا على ما يعم الواجب و غيره انه شئ ادرك ذاته فلو كان لى حقيقة
غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فاكون انا ادرك العرضى لعدم غيبتى عنه و غبت عن ذاتى
و هو محال فحكمت بان ما هيتى نفس الوجود و ليس لما هيتى فى العقل تفصيل الى امرين الا امور
سلبية جعل لها اسماء وجودية و اضافات سؤال لك فصل مجهول جواب اذا
ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عنى فيصل لى بان
سنخ الحقيقة مجهول و ليس كذا قلت الوجود الواجبى هو الوجود المحض الذى لا اتم منه و غيره
ناقص و هو منه كالضوء الشعاعى عن النور الشمسى و لما وجد التفاوت و الكمال و النقص كما اشرنا
اليه فى العدد السابقين لا يحتاج الى مميز فصلى و امكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده
الذى لا اكمل منه قبل لا اشد و لا اضعف فيما تقوم بنفسه قلت هذا الحكم حد التحسين
بابه فيما اسلفنا من القواعد سؤال ان كان الوجود من حيث هو كذا واجب فكان الكل كذا

جواب آن دفع بالتام و الناقص هذا الكلام و انا نبعع هذا موقعه فى المتواطئة ثم
ان هذا يلزمكم ايضا فى الوجود الواجبى و الممكن اذ من حيث مفهومه لم يختلف و اذا كان ذاتى
على هذه البساطة فالعقول اولى و اما عدم الاولوية فى اتحاد بعض نوع لبعضه فانما يستقر
عند استوآء رتبة الوجود و المساواة فى الكمال و النقص و الا عند التفاوت كما فى النور
التام و الناقص لا يصح و اما ما قيل ان اختلاف اثار العقول لاختلاف انواعها فمدفوع لانه
لما جاز ان يصدر عن ذات واحدة باعتبارات اشيآء جاز عن نوع واحد باعتبارات مراتب
الوجود و عوارض اخرى فان العقل الثانى له رتبة من الوجود و كمال غيرها للثالث و الثالثية و
الرابعية نفسها مراتب للوجود و لوازم مختلفة يجوز ان يختلف الاثار و الحركات
باعتبارها للافلاك و الى هذا اشار المتقدمون الى ان الاعداد هى مبادى الوجود
ثم ان العدد على اختلاف مراتبه حصل من الاحاد و الواحد متشابه و للمراتب خواص عجيبة
و كل العجب فى نسب اعداد مراتبه فكذا رتبة اعداد العقول و نسبها و باعتبار ذلك اثرها
و لمراتبه ظلال و مثل فى الاجرام و تعلم ان الافلاك تؤثر للمقابلات و مناسبات فهى متنبهة
فى هذه ايضا لما من العقول من النسبة العقلية و كما ان الصور الفلكية كالعقرب و الجبار مثلا
انما هى كواكب كل منها جسم نورى مستقل فى ذاته الا انها لما بينها من النسبة الوضعية صارت صورا
لانواع فالعقول ايضا يجوز ان يكون بينها مناسبات عقلية صارت المناسبات الوضعية للكواكب
و غيرها ظلالها و هذا من التوحيد و اشار اليه المتقدمون و فى كلام المعلم ما معناه هذا
و ما يخالفه فانما هو من تصرفات المتاخرين و المعول على البرهان اقول يريد بالتوحيد فى
هذا الموضع ما هو على مصطلح الصوفية و هو افراد النفس عن علائق الاجرام بحسب الامكان على
وجه يطوى ملاحظة المبادى و الرسو فى العظمة القيومية و هو مقام عظيم و فيه
مراتب و كلامه فى هذا الفصل مع ارتباط بعضه ببعض يتفرع على ستة مباحث هى من اشرف
ما فى هذا الكتاب و يتفرع عليها كثير من المسائل المهمة البحث الاول فى ان ماهية النفس
هى الوجود لا امر زائد عليه و برهانه ان الانسان عند ما يشعر بذاته و يشير الى ذاته لا يجد
فى ذاته الا امرا يدرك ذاته و سائر الاشيآء من الجسمية و السوادية و المقدار و الخصوصيات
و غير ذلك من الامور السلبية و الاضافية ككونه موضوعا او محلا او اضافة بدن كلها لا يجدها
ضرورية فى ادراكه لذاته بل الذى لا يمكن للمدرك لذاته ان يشك فيه هو كونه امرا مدركا لذاته

لا غير فجميع هذه خارجة عن ذاته اذ لو كانت منه لادركها عند ادراك ذاته فان الاكل
لا بعقل ولا بمع الشعور به الا باجزائه فلو كان شي من هذه هو النفس او جزءها لما امكن
ادراكها دون ادراكه واذا لم يكن ادراك الشي لذاته بصورة بل بمجرد عدم غيبته عن ذاته
كما تبين قبل يكشف يصح ان لا يخفى عنه شي منه فاذن ادراكه لذاته لا يفضل على ذاته وكل ما يعرض
فضلا للنفس مجهولا فهو بالنسبة اليها هو لاستمرار شعورها بذاتها مع نسيانه فلا يكون فصلا
لها وفرض انه كذلك هذا خلف وادراك الاشياء سوا كان بما استعداد او بالفعل خارجي
والشيئية ونحوها من الاوصاف الاعتبارية وكذا ادراكها لذاتها اذا اخذ زائدا مضافا
الى الذات وما ورآء الحيوة من الامور الوصفية والسلبية لا نجدها ضرورية في ادراك انانية
النفس فالحيوة هي ماهيتها واذا قيل للشي انه حي فلا يمنع ذلك عن كون ماهيته حيوة اذ
الاطلاقات العرفية لا اعتبار بها في الحقائق واذا قلنا السطح عرض لا يمنع ذلك ان يكون هو
مجرد العرض والجوهرية او الجسمية ونحوهما ليس هي صفات في اشيا يكون التي بها
جسما او جوهرا وان كانت في الذهن ما خولة كصفات بل الجوهرية ان كانت هي الاعيان بما منه
وحدها او لم يكن في موضوع فهي بنفسها جوهر وان كانت صفة زائدة تعتبر الى موضوع
او محل فهي خارجة عن حاملها لاستحالة ان يكون الشي حاملا لجزئه فحاملها اذن جوهر بذاته
دونها محلها واذا اتيت الجوهرية خارجة عن الجوهر وهي عرض فلا حاجة الى عرض في كون
الجوهر جوهرا فليس الا ان هذه في الذهن اعتبارات يرجع حاصلها الى كون الشي جوهرا
وجسما وهذا الكون نسبة عقلية بالمحمولية لا غير وقد يكون الحيوة صفة لجسم وهي في الحقيقة
اثر للحيوة ومثال لها وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه فان من المدركات
اعراضا هي مثل للماهيات الجوهرية وكما ان سلب الجمادية عن الحيوان لازم حيوانيته
لا نفس مفهومه فكذلك سلب المادة لازم المدرك لذاته وبهذا اندفع سوال من عارض
ما ثبت بالبرهان من كون النفس الانسانية جوهرا ليس بجسم ولا جسماني بانا ندرك
ذواتنا ولا يخطر ببالنا هذه النفس التي هي بهذه الصفة فدل ان ذواتنا ليست كذلك
فان جوابه انا قد ندرك الشي مع عدم ادراك لوازمه الخارجية او بعضها وانما كانت هذه
المعارضة تلزم ان لو كان كون النفس جوهرا او كونها ليس بجسم هو نفس ماهيتها او جزءا
من ماهيتها اما اذا كان لازما خارجيا فلا والحق هو الموجود عند نفسه والظاهر لنفسه

فلهذا يقال انه هو الوجود البحت وانه هو النور القائم اذ النور هو الظهور والنور الحسي
هو هيئة في الجسم فهو ظهور لغيره ونور لغيره ولو كان قائما بنفسه لكان نورا لذاته وظاهرا
لذاته فكان حيا فكل حي بذاته نور مجرد وكل نور مجرد حي بذاته وموجود عند ذاته والشي
ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس كذلك وكل منهما ينقسم بقسم الى
ما هو هيئة لغيره والى ما ليس بهيئة لغيره فالاقسام اربعة نور عارض ونور مجرد وجوهر ظلماني
وهيئة ظلمانية والاجسام النيرة شاركت الاجسام العرية عن النورية في الجسمية
وفارقتها بالنور الزائد عليها العارض لها واذا كان كل نور مشارا اليه هو نور عارض
فالنور المجرد لا يشار اليه ولا يحل جسما ولا يكون له جهة وكل مدرك ذاته فليس جوهرا
ظلمانيا لظهور ذاته عنده ولا هيئة نورية اذ ليست نورا لذاتها بل لغيرها ولا هيئة
ظلمانية من طريق الاولى فهو نور محض مجرد لا يشار اليه فالمدرك لذاته هو النورية
المجردة ويلزمها سلب القيام بغيرها فان نورية الاجسام ووجودها لغيرها فليس ظهورها
لنفسها بل هي نفس ظهور غيرها والنور الجرمي مثال للنور القائم وظل له وكذا الحيوة
الهيكلية اثر الحيوة القائمة وظلها والحي القائم هو النور القائم والحيوة هي نفس
النورية المجردة والوجود البحت الذي هو موجود لنفسه لا لغيره وليست النفس
شيئا يلزمه الظهور فتكون خفية في ذاتها ظاهرة لغيرها بل هي الظهور نفسه وشيئيتها
وكونها حقيقة او ماهية من الصفات الذهنية وكونها غير غائبة عن ذاتها هو امر
سلبي فليس ماهيتها شيئا من ذلك ولا شي منه جزء ماهيتها العينية من هذا الوجه
ايضا والجوهر الظلماني لا يظهر له شي اذ لا يشعر بغيره من لا يشعر بذاته ولا يلزم
من ظهور النور العارض لغيره ظهوره لذاته ولا يجوز ان يصير الشي الغير الظاهر
لذاته ظاهرا لذاته بشي آخر لان خفاءه على ذاته لنفس ذاته فلا يظهر عند ذاته
شي كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة عند نفسه قبل ذلك
وهو محال ولما كان الجسم في حقيقة ذاته جوهرا ظلمانيا فلا يظهر عند نفسه شي ابدا
ولو كان النور يحصل به يلزمه الظهور لما كان نورا في حد نفسه وليست ابصارنا
هي المظهرة لنور الشمس كما قد يتوهم بل لو عدم كل ذوات الحس لم يبطل نوريتها واذا لطفت
سرك وتاملت هذه القواعد تاملا شافيا اتضح لك وضوحا بينا معنى قولنا ان النفس

هي الوجود وهي النورية وهي المدركية وصدقت بذلك تصديقا يقينيا جازما واذا تحققت
هذا فلا يخفى عليك معنى ما ذكره الى قوله اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة
اليّ هو فيكون خارجا عني الا انك ينبغي ان تفهم من الوجود المؤكد في هذا الموضع وجود الشيء
عند نفسه الذي هو من خاصية الحي فان غير الحي لا يوجد عنده شيء سواء كان نفسه
او غيره ولولا الحي ما تحقق مفهوم الوجود عند نفسه وقد صرح بذلك في بعض كتبه بل الوجود
عند نفسه هو معنى الحي وهذا هو الوجود العيني واما الوجود العام الزائد فهو ذهني
لا غير على ما عرفت وينبغي ان تفهم ايضا من ادراك النفس لنفسها الذي لا يقوم به لكونه بعد نفسها
ادراكها لذاتها بالصورة او بامر زائد وذلك لا يكون ادراكا على مفهوم انا بل على مفهوم هو فلا يكون
ماهية النفس اذ هو بعد ماهيتها وتلخيص هذا البرهان هو انا لا نجد ضروريا في ادراك مفهوم
انا الا الحيوة التي هي وجود الشيء عند نفسه فكانت هي مفهوم انا دون ما وراءها وجوديا كان
او عدميا لازما للنفس او مفارقا وهذا من الادلة التنبيهية ومن لا يكون له ذوق سليم
فقد لا ينتفع به البحث الثاني في ان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونها وجودا محضا
مجردا فان التفاوت بينهما بالناموس جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا وتقريره
ان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في مرتبة التمام ووجود النفس ناقص اذ هو
معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان النور
الشمسي اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص
من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري تعالى وكمال النفوس لا يقاس الى هذا وقد مر في
المطارح السابق ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الوجود
الواجب لذاته واوضح ذلك بفرض خطين احدهما اطول من الاخر على القدر المذكور
هناك وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من الممكنات ومراتب النقص
متفاوتة تفاوتا لا سبيل لنا الى احصائه وحصره واما الوجود الواجبي فوجوبه كمال وجوده الذي
لا اكمل منه بل لا يجوز ان يساويه موجود اخر في مرتبة الكمال لما علمت من استحالة تعدد واجب
فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف
فيما يقوم بنفسه والواجب والنفس كل منهما قائم بنفسه فكيف جوزتم ان يكون بينهما في الشدة والضعف
ما ذكرتموه من التفاوت قلنا ان دعواكم ان ما يقوم بنفسه لا يكون فيه اشد ولا اضعف تحكم

ليس لكم عليه حجة وما ذكر من القواعد السالفة يبين بطلانه واما السؤال الذي ذكره في
هذا الموضع فتقريره ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهية اذ لو كان
مقارنا لماهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهية فهو واجب فلو كانت
النفوس ماهياتها القائمة بانفسها هي نفس الوجود لكانت واجبة وهو محال لما مرّ وجوابه
من وجهين الاول انا لا نسلم انه كان واجبا لمجرد عدم مقارنته لماهيته بل وجوبه لانه وجود
لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا لماهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه
بالتمامية والناقصية لكان هذا الايراد متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص والمانع هذا
موقعه فيما يقال بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ الذي يقال بالتواطؤ لا اتم فيه ولا انقص والا
لم يكن متواطئا هذا من طريق الحل واما الوجه الثاني من الجواب فهو من طريق المعارضة لمن
اعترف بان وجود الواجب لذاته غير مقارن لماهية ولم يعترف بان وجود شيء من الممكنات كذلك
وتقرير تلك المعارضة ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود لم يختلف في الواجب والممكن كما مرّ فان
كان الوجود من حيث هو وجود يقتضي التجرد عن الماهية فكل وجود يجب ان يكون كذا فيكون
وجود الممكن كذا وهو خلاف ما زعمتم وان كان يقتضي اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان
لا يتجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض واحدا من الامرين وجب ان لا يكون
تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فان لم يلزم هذا الايراد
ههنا لم يلزم ايرادكم هناك وان لزم هناك لزم ههنا لعدم الفارق في اللزوم ولا سبيل الى
دفع الايرادين الا بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل هو مقول بالتشكيك لدخول الاتم والانقص
فيه وهذه المعارضة هي معنى قوله ثم ان هذا يلزمكم ايضا في الوجود الواجبي والممكن اذ هو من حيث مفهومه
لم يختلف وههنا زيادة ايضاح في ان الواجب لذاته هو الوجود المحض لا يسع نفسي ترك ايراده
لعظم شرفه وان لم يذكر في التلويحات وهو ان النفس قد ثبت انها نور مجرد وثبت انها
ممكنة الوجود فتكون محتاجة الى الغير واحتياجها لا يكون الى الجوهر الظلماني اذ لا يوجد الشيء
ما هو اشرف منه واتم ولا يوجد الظلماني نورا اذ لا يحصل النور الا من النور فان كان الجوهر
الظلماني متنورا بهيئة نورية فذلك الجوهر والهيئة ممكنان ولا بد من الانتهاء الى نور مجرد
ليس وراءه نور وهو نور الانوار الواجب لذاته لاستحالة السلسلة المترتبة الموجودة
احادها معا الى غير النهاية والانوار كلها لا تختلف حقائقها الا بالنقصان والكمال وبامور

خارجة عن ذاتها ولو اختلفت بالكمال مع اشتراكها في الحقيقة النورية لكانت مركبة عما به
الاشتراك وعما به الافتراق فان كان كل واحد من جزئيها نورا فلا اختلاف منهما بالكمال وان كان
كل واحد منهما غير نور في نفسه كان جوهرا ظلمانيا او هيئة ظلمانية فلم يكن المجموع نورا
في نفسه وان كان احدهما نورا والآخر غير نور فلا مدخل لغير النور في الحقيقة النورية ثم
اذا كان ذلك النور مجردا فذلك الغير اما هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه
او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة
الشيء لا تحصل الا بعد تحقق ماهيته مستقلة في العقل فالحقيقة لا تختلف به وان كان
النور المجرد هيئة فيه فليس بنور مجرد بل جوهر ظلماني فيه هيئة نورية وان كان كل
منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الآخر وليسا بجسمين ليمتزجا او يتصلا فلا تعلق
بينهما فالانوار المجردة لا تختلف بالحقائق فيجب ان يكون كل منهما مدركا لذاته اذ ما يحمل على شيء
يحمل على مشاركه في الحقيقة فالواجب حقيقته انه مدرك لنفسه فيكون موجودا عند نفسه
وذلك هو معنى كونه وجودا محضا اي ليس وجوده لغيره بل وجوده لنفسه فيكون وجودا
غنيا مجردا قائما بذاته وسيأتي لك في هذا اثبات وحدانيته تعالى اذ على تعدد الانوية
يلزم الاشتراك في الماهية الادراكية التي ليست باعتبارية وتتميم البرهان على القانون
الذي سبق ومنه يتبين ايضا امتناع ان يقترن بذاته هيئة ما فانها ان كانت ظلمانية
لزم ان يكون في ذاته جهة ظلمانية توجبها فيتركب وان كانت نورية فهي لا تكون الا فائضة له
ممانورا فيكون ذاته الغنية مستنيرة بنور مستفاد هو الموجب له فيه اذ ليس فوقه ما يوجبه
ولو كان كذا لكان ذاته انور من ذاته فان المنير انور من المستنير من جهة اعطائه ذلك النور
ثم لو فعل وقبل لادى ذلك الى جهتين في ذاته كما علمت والجهتان اما ان يكون كل واحد
منهما نورا او لا يكون فان كان فاما ان يكونا غنيين او فقيرين او احدهما غنيا والآخر فقيرا
فان كانا غنيين فقد وجد واجبان لذاتيهما وهو محال وان كانا فقيرين فمجموعهما لا يكون
غنيا وهو محال ايضا وان كان احدهما نورا غنيا والآخر نورا فقيرا فان لم يكن الفقير هيئة
فيه فهو مستقل فليس بجهة في ذاته وقد فرض جهة فيها هذا خلف وان كان هيئة فيه عاد الكلام
اليه وان لم يكن كل واحد من الجهتين نورا فان كانا جوهرين فاما ان يدانيهما فلا تعلق لكل منهما
بذات الآخر فلم يكونا في ذات الواجب وان كانا هيئتين او احدهما فقط هيئة فالكلام عائد

بعينه

بعينه ويتبين استحالته فيمتنع ان ينضم الى ذات الواجب صفة وقد تبين بهذا ايضا انه حي بذاته وعلمه
لا يزيد على ذاته وكذا كل نور مجرد وبالجملة اذا عرف ان النفس لا تتركب بل ماهيتها بسيطة
دراكة ففاعلها يجب ان يكون افضل منها في ذلك لكونه ابعد عن المعلولية وكذلك حتى ينتهي الى
اقصى اسبابها وهو الغني المطلق نور الانوار البحث الثالث في ان العقول المجردة بالكلية هي
ايضا انوار مجردة وماهياتها نفس الوجود المحض المجرد وقد اقتصر في بيانه على قوله
واذا كان ذلك على هذه البساطة فالعقول اولى وتحقيق ذلك ان العقول علل النفوس
على ما علمت فهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته فان العقل هو اول صادر
عنه لما مر واذا كانت النفوس انوارا مجردة فعللها لا بد وان تكون انوارا مجردة اذ العلة
لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى وما هو اقرب الى الواجب علة لا بد وان يكون
افضل من الابعد عنه واكمل وقد عرفت ان كل نور مجرد فهو مدرك لذاته وان مدركيته
تلك هي ماهيته ولا معنى للوجود المجرد الا الوجود الذي لا يكون وجودا لغيره بل لذاته فان
معنى تجرده عدم مقارنته لماهية تكون وجودا لها ولا شك ان كل ما ماهيته نفس الوجود
بهذا المعنى فهو بسيط لا تركيب فيه اذ لو كان مركبا لما كانت ماهيته نفس المدركية بل كانت
المدركية اما خارجة عنها او داخلة فيها وعلى التقديرين تكون الماهية مجهولة اما بكليتها او باحد
جزئيها فلا يكون موجودا لنفسها ولا مدركة لذاتها هذا خلف البحث الرابع في ان
نوع العقول واحد وليست مختلفة الحقائق وفي المشهور انها ليست من نوع واحد
واحتجوا بانها لو كانت من نوع واحد مع ان بعضها علة للبعض لما كان كون هذا علة وذلك
معلولا اولى من العكس بل كان تخصيص احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية تخصيصا من
غير مخصص وهو محال وهذه الحجة انما كانت تمشي لو ان العقول مع اتفاقها في النوع
متفقة في مرتبة الوجود اما مع التفاوت في مرتبة الوجود بكون هذا اكمل وذاك انقص
فليس التخصيص بلا مخصص بل كماليه هذا هي التي جعلته اولى بالعلية ونقص الآخر هو الذي
جعله اولى بالمعلولية كما في النور التام والناقص فان التام هو علة وجود الناقص ولا يجوز
العكس ولعل من ذهب الى اختلافها بالنوع اراد ان الاختلاف بالكمال والنقص في نفس
الماهية لكونه ليس اختلافا بامر خارج عن الماهية هو اختلاف في نفس الحقيقة ونوعها وقد سبق
الكلام في ذلك والذي نبين به ان الانوار كلها لا تختلف حقائقها الا بالكمال والنقص هو الذي

لا نعاق العقول في النوع ولا تعدان يكون النزاع في هذا الموضع لفظيا واذ احقق المراد فلا نضر ان يسمى ذلك اختلافا بالنوع اولا بالنوع البحث الخامس في ان اختلاف آثار العقول انما هو بسبب اختلاف مراتبها في الوجود وبسبب عوارض لغوى تعرض لها وبيان ذلك ان اختلاف الآثار اما لاختلاف في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر الا قابل له فهو اختلاف الفاعل لا محالة واختلاف الفاعل اما بامر خارج عن حقيقته عارض لها او بما ليس لذلك والذي بما ليس بما لم يكن اختلافا نوعيا او عرضيا وغير النوعي الذي ليس بخارج هو الذي بالشدة والضعف فاختلاف آثار العقول اما لاختلاف القوابل او العوارض او النوع او التمامية والنقص وليس للقوابل اذ القوابل واستعدادها انها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قوابل للعوابل ولا لاختلاف الانواع لانه قد بين انها من نوع واحد بمعنى انها اما لاختلاف مراتب وجودها في الكمال والنقصان واما لاجل ما يعرض بها من العوارض المختلفة اما الاول فلان نور الانوار لا يحصل منه نور وامر ظلماني لان اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة فيصير ذاته مركبة من النور لا يقتضي غير النور ولو حصل منه ظلمة تعطلنا وحد غيرها من الانوار ولو حصل نوران لاقتضى التركيب ايضا ما ولما يحصل منه نور مجرد واحد يتميز بنقصه عن نور الانوار الذي له الكمال المطلق ولا يشوبه نقص بصورته من المبدأ القيوم ونقصه هو هيئة ظلمانية فيه من دائم وكل نور مجرد لا يخلو من هذين الامرين فباعتبار نوريته يصدر عنه نور اخر كذلك الى ان ينتهي في النقص الى نور لا يحصل منه نور وباعتبار ما فيه من الهيئة الظلمانية التي هي نقصه وفقره وتعقله لها يصدر منه جوهر ظلماني او هيئة ظلمانية فهكذا يتصور اختلاف آثار العقول باختلاف مراتبها في القرب والبعد من المبدأ الموحد لما جل جلاله واما الثاني وهو اختلاف آثارها بسبب العوارض المقارنة لها فان النور الصادر عن نور الانوار لا حجاب بينه وبينه اذ الحجب انما هي من خواص الابعاد وشواغل الاجسام واذ لم يكن بينهما حجاب يشرق على النور الاقرب من شعاع نور الانوار وكذا من كل نور مجرد على ما هو اسفل منه ولا يلزم تكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود والاشراق اذ ليس هما المجرد ذا بل الذي لمجرد ذاته هو الوجود واما الاشراق فلعدم الحجاب وصلوح القابل وعشقه لمبدائه وفي سنخ النور الناقص عشق النور العالي وفي سنخ النور العالي قهر النور السافل والنقص الذي في الجوهر لا يمكن انجباره بالنور العارض المستعار وباعتبار هذه

الانوار العارضة للعقول وبمالها من جهتي المحبة والقهر يختلف آثارها اختلافا كثيرا جدا البحث السادس في ان سبب حصول الانواع المركبة والنسب الوضعية في عالمنا وعالم الافلاك هو النسب التي بين العقول وهيآتها النورانية على الوجه المذكور في الكتاب وكلامه فيه واضح وكون الاعداد من مبادئ الوجود هو مما نقل عن فيثاغورس الحكيم وذكر صاحب الكتاب في المطارحات انه لا يعني بذلك ان العدد امر قائم بذاته فقال بل يعني ان في الملكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات من آيات قدسية فعالة لا تزيد وحدانيتها على ذواتها هي ابسط ما في الموجودات واشرفها وبينها من النسب العددية عجائب يحصل منها في الاجسام عجائب وكانه عول في اثبات ذلك على قاعدة الامكان الاشرف فانه لا شك في عجائب الترتيب الواقعة في عالم الاجسام والظلمات والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من مقابلها والذوق السليم يشهد بانها يجب ان يكون الطف منها واعجب ومن اراد زيادة الايضاح والتفصيل فعليه بكتاب حكمة الاشراق وعلى ان عجائب العالم السفلي يتعذر علينا الاحاطة بها فكيف بعجائب العالم العلوي واذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس والاستنباط فامتناعه علينا ونحن في عالم الظلمات من طريق المشاهدة والانكشاف هو اولى واحرى قال فصل والمقام عندهم هو الملكة الثابتة على امر من هذه الامور والحال عندهم هو ان يكون شيء ما بالفعل من حركات هذه الاشياء سريع الزوال وهو بعينه من الحال المذكور في باب الكيف فلهذا قيل ان الحال لا يحصل منها مقام واحد والاعتبار على المقامات والملكات لا على الاحوال فحقق وفقك الله بالعلم خيرا وكن كثير الدعاء في امر آخرتك فان الدعاء نسبتها الى استجلاب المطالب كنسبة الفكر الى استدعاء المطلوب العلمي مع كل ما يعد لما يناسبه والدعاء كما قال افلاطون يحرك الذكر الحكيم واصبر وتوكل واشكر وارض بالقضاء وحاسب نفسك في كل صبيحة وعشية وليكن يومك خيرا من امسك ولو بقليل والا فانت من الخاسرين روح سرك بترك ما ثقلت عليك تبعاته اذكر موتك وقدومك على الله في كل يوم مرارا احفظ الناموس ليحفظك لا تؤخر الى غد شغل يومك فان لكل يوم آت يشاغله ولعلك لن تلحقه واقطع بحسب طاقتك محبة ما سوى ربك وكل خاطر ردي يحرك الى الجنبة السافلة فاقطعه اولا لئلا تقوى سطوته وحصل لنفسك الملكات الفاضلة النامة وعليك

بالصدق فلا تلطخن نفسك بلمم الكذب فتفسد مناماتك والهاماتك وتعتاد بالاستكثار
لغير الحق ولا تظلمن احدا فينتقم عنك قيم العالم ولا توذين نملة فان عناية القيم كما لا تنكر رحمته
نالتها فكن مرارا ثم ثمل فان كنت تنطقك صابرا من الصالحين فهو شكل الى ان تصير بالهمة من ملكا
المقربين احفظ جانب الله في كل امر وليكن لك مع الله معاملة لا يطلع عليها بنو نوعك واعلم
ان عيونا من الملكوت ناظرة اليك فعظم حرمات الله استحياء فان اعين ربك لا تنام احترز
عن اليمين وان كنت صادقا كن برا بنو الدليل اذا حقت كلمة العذاب على قوم فسقوا ورغم
عليهم غضبان ولم يبق الى حد استنزال العذاب الله الا قليل فلا تكونن تصغر بك منهم الكبائر
محسن تتكلم من الخلال ما مضى القرون الخالية كن ذا عزيمة فان عزائم الرجال تحرك الاسباب
اتق دعوة العجائز واليتامى فان النعيم قد لا يسامح بكبرها على كبير صل لربك والليل داج واذكر
الله كثيرا وكل ما حركك الى امر من الامور العالية ان تبتغيه وفتشت كما لي هذا وجدت فيه
ما يعينك على الوصول الى كماله ولقد اودعت في هذا الكتاب ما لا حاجة معه المعرج في
هذا الفن وحققت ما ينبغي ان يعرف في مواضعه وما ليس منها برهانه اوجزت الحكمة
لا يعرف حجله واشتمل على رموز ان فهمتها وغرائب ونوادر ومن العلم على قواعد مسلحه فليس
فيها هج وحج ولوجدت الدعاوى لا ادعيت فيه امورا جليلة وان تمسك على قدره تخل بامر
اعرفه ولا تعلمني وغيري فالمعيار هو البرهان وكفاك من العلم العلمي طرف فعليك بالعلم
التحري الا نصاح لنصير من الحكماء ولا تبذلن العلم واسراره الا لاهله واتق شر من احسنت
اليه من اللئام فلقد اصابني منهم شدائد واذكرني في صالح دعائك وفقنا الله واياك ورحمنا
واوانا انه سيدنا ومولانا ولواهب العقل حمد غير متناه **اقول** قد ختم هذا الفصل الذي
ختم به الكتاب حسنا بليس وصية لا تخفى شرفها وعظم فوائدها على من تامل ما سلف
من الاصول حق تاملها وجميع ما فيه من الالفاظ التي تعسر معانيها على البيان قد سبق
تنبيهها غير الفاظ ثلثة يجب ان اشرحها ههنا وهي التوكل والشكر والرضا اما التوكل
فهو عبارة عن اظهار العجز والاعتماد فيه على الله سبحانه وتعالى وهو على اصطلاح الصوفية
عبارة عن دوام حسن ملاحظة القضاء والقدر في جميع الحوادث دون اقتصار النظر على
الاسباب الطبيعية ولا يحصل التوكل الحقيقي الا لمن لا يرى فاعلا سوى الله جل جلاله

على الغير وخصص ما يكون زاد الاعتماد م

ولا يكفي ذلك ما لم ينضم اليه الايمان بالرحمة والجود والحكمة فان من يحقق ان الرزق والاجل
والخلق والامر بيد الله وهو متفرد به وان جوده وحكمته ورحمته لا يوازيها رحمة غيره وجوده
اتكل قلبه بالضرورة عليه وانقطع نظره عن غيره فان لم يستطع فلا يكون ذلك الا لتطرق شك او
جبن فطري يوجب كون النفس مطيعة للاوهام الى لا شك في بطلانها وليس من شرط
التوكل ترك الكسب والتداوي والاستسلام للمهلكات فمن لا يمد اليد الى الطعام
وهو جائع او من لا يستصحب زادا عند سفره في الوادي المقفر فان هذا جهل بالتوكل
في امثال هذه هو بان لا يعتمد عليها بقلبه بل على خالقها ويعلم ان اليد والطعام وقدرة التناول
مثلا كلها من قدرة الله تعالى وكيف يتكل على اليد وغيرها وربما يفلج في الحال او يهلك الطعام
او يحدث من نفسه وله مرض يؤدي الى الهلاك او يتسلط على زاد السفر سارق او مغتصب
وما شاكل ذلك من الآفات فيجب ان يعتمد على فضل الله سبحانه في دفع جميع هذه
الاشياء من غير ان يجعل نفسه كلحم على وضم نعم الذي يقدح في التوكل هو شدة الاستقصاء
في حيل المعيشة وما يجري مجراها واستنباط دقائق الامور فيها فان ذلك من ثمرات
الحرص الذي هو في مقابلة الاستهانة بتحصيل الكفاية وتسمى بالانخلال والوسط بينهما
هو القناعة واما الشكر فهو ملاحظة النفس لما نالت مما انعم عليها من اعطاء ما ينبغي كان
من كمالات النفس او البدن وتحريك الآلة المعتبرة لاظهار النوع بذلك وحقيقة شكر الله تعالى
لا يتم حصولها للعبد الا اذا علم انه لا منعم سوى الباري عز وعلا وعلم تفاصيل نعمه
عليه ومهما علم ذلك فلا بد وان يظهر في قلبه فرح بالله سبحانه وبنعمه وكان ذلك
داعية الى شكره واما الرضا فهو في مصطلحهم ملكة تلقي النفس لما ياتي به القدر
من الحوادث الجسمانية على وجه لا تتالم بوقوعه بل مع ابتهاج لطيف نظرا الى العلة السابقة
العجيبة وقد يتوهم انه لا يتصور الرضا بالموذيات وبما يخالف الهوى وانما يتصور الصبر
فقط وليس ذلك بحق فان ذلك قد يتصور من العبد في عدة احوال احدها عند
استغراقه في محبة الله سبحانه فان ذلك يدهشه عن الاحساس بالم الموذيات وذلك
مشاهد في حب المخلوقين فكيف في حب من له الكمال الاقصى وثانيها عند ما يخطر بباله جزالة
ثواب البلاء وما تحته من لطائف صنع الله تعالى التي تخفى عنا تفاصيلها وان علمناها جملة
وهذا كما يرضى المريض بالم الفصد وشرب الدواء لعلمه بانه سبب الشفاء والصحة

وكما يرضى العارف بالآفات المنطوية على مصالح لا يعلمها بأعيانها ولكن يؤمن بها على سبيل
الإجمال وبالتها عندما يتيقن أن كل ما يظهر من تفاصيل القضاء ليس في الإمكان وجه أتمّ
منه ولحسن كان في حال تيقنه لذلك لا يسطو ضميره إلا على الرضا وترك الاعتراض ورابعها
عند ملاحظة الشيء باعتبار كونه قضاء الله تعالى ومشيئته وكونه منتسبا إلى العبد فيكون مرضيا به
بالاعتبار الأول ومكروها بالاعتبار الثاني ولا تناقض في ذلك لعدم توارد الرضا والكره عليه من
وجه واحد وبهذا يظهر أنه لا تنافي بين الرضا بالقضاء وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
ولا امتناع أن يتصور من العبد ذلك في حالة أو أحوال لغير هذه الأربع ولكن الآن لم يخطر لي غيرها
وإذا تأملت وصايا هذا الفصل لم تجدها خالية من التداخل المستلزم للتكرار فإن قوله
احفظ الناموس ليحفظك وكذا قوله حصّل لنفسك الملكات الفاضلة التامة يدخل تحته
عدّة منها ومثل هذا في فن الخطابيات غير مستنكر والإخلاء من زيادة فائدة على أنها مع كونها
جارية على قانون الخطابة هي مشتملة على لطائف كثيرة علمية ولولا علمي بأنها لا تخفى على من التفت
المباحث السالفة لكنت أنبه على كل واحد منها وليس في هذه الوصايا ما هو خارج عن آداب
الشرائع الحقة واجبها ومندوبها وبالجملة يجب على طالب السعادة الأبدية المواظبة عليها والتمسك بها
فإن من التزم امتثال أوامرها وترك نواهيها كان لسعادة السرمد حائزا وبسعادة الأبد
فائزا وهذا آخر ما شرع اللمعات على الوجه المناسب لغرض السالك المعرضين وارتكاب
ما لا يناسب غرض غيرهم من بعض الطالبين والمسترجين وأنا أقترح على من يطرحه أن يقيم
عذري فيما طغى فيه القلم أو زلت به القدم فإن استكشاف أسرار الدقائق اللطيفة
واستشفاف أنوار الحقائق الشريفة مما يتعذر مع العوائق الدنيوية ويتعسر مع العلائق البدنية
لا سيما إذا انضمت كثرة الشواغل إلى حدّ المنع من معاودة التصحيح والتهذيب واستغرقت
الوقت فلم يتأتّ التأنّي في اختيار الألفاظ وجودة الترتيب هذا على تقدير صحة الخاطر
وغزارة العلم فكيف إذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة من العلم قليلة على أن من يحكم بالتخطئة
لا لأجل الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لعله يجد مخرجا صالحا
لو دقق النظر ومنهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر مع أنه كثيرا ما يقع الغلط من قبل
الناسخين فضلا عن المصنفين فإني قد وجدت من أغلاطهم حتى في تغيير كلمة أو حرف
ما استحال به المعنى وفسد وشاهدت وقوع ذلك في هذا الشرح قبل إتمامه فكيف إذا أطاله

الأمد ولهذا ما يجب أن لا يهمل المقابلة التامة للكتب العلمية بالنسخ المعوّل عليها الموثوق في الصحة
إليها ولا اتكال إلا على الواحد القوي الهادي إلى الصراط السوي هو رب العزة والجلال
وله المنة ومنه الإفضال فعليك أن تعتصم به إذ هو موجدك وتتعرض لروح نفحاته إذ هو هاديك و
مرشدك ومن لم يستنصر بعناية موجده ذلّ ومن لم يستبصر بهداية مرشده ضلّ فأسألك
يا من لا يخيب قاصده ولا يضل مسترشده أن تعصمني بإدرار عنايتك وترشدني بأنوار هدايتك
وأن تجعلني لالتزام التأدب بتقويم آدابك من المتبهجين وبدوام التقرب إلى كرم جنابك
من المبتهجين وأن تحشرني مع الذين زيّنت قلوبهم بالتقوى فتمسكوا بالسبب الأقوى فارتفعوا
عن حضيض الشقاوة والبلوى فاتصلوا بمحل السعادة القصوى برحمتك يا أرحم الراحمين

والحمد لله رب العالمين وصلواته على الأنبياء والمرسلين خصوصا على سيدنا محمد وآله الطاهرين
ولقد فرغ الكاتب عن نسخه ظهيرة يوم السبت الثاني من أوائل شهر
ربيع الأول لسنة ست وخمسين وتسع مائة
حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه محمد وآله الطاهرين

مصنف متن هذا الكتاب المسمى بالتلويحات هو الشيخ الامام العالم العلامة العليم
قدوة الحكماء ارباب الاشراق وحكيم الآفاق بالاتفاق شهاب الملة
والدين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردي المقتول احد اذكياء العالم
كان راسا في معرفة علوم الاوائل بارعا في علم الكلام مفحما مناظرا محاجا
زاهدا في الدنيا معرضا بالكلية عن ما في ايديهم ملازما للفكر والخلوة صنف
كتبا كثيرة في علوم الاوائل منها كتاب حكمة الاشراق وكتاب الالواح
العمادية وهو كتاب لم يصنف مثله قط فيما غبر من الزمان فانه استشهد فيه
بالآيات القرآنية على سبيل الرموز والايماء واتى فيه بحقائق لا يوجد في غيره
وكتاب المطارحات وكتاب هياكل النور والرموز والمقاومات
وغير ذلك توفي مقتولا في زمن الملك الظاهر غازي ولد السلطان صلاح
الدين يوسف ابن ايوب مقتولا في خامس رجب سنة ٥٨٧ عن ست وثلثين سنة
وعمره ٣٨ رحمه الله تعالى رحمة واسعة وقتله مشهور في كتب التواريخ

حرره الكاتب الفقير الى عفو ربه الصمد
درويش محمد بن احمد الشامي
عفي عنه في دار
السلطنة قسطنطينية
سنة ٩٩٢

حسبي ربي وهب
من الكتب التي وقفها الفقيه
الى الله ربه ذي المواهب
محمد اسعد بن الصدور عفي عنه
وقفها عليه

فائده جليله بقراط رحمه الله في بلدة سلانك
وصار في تلك السنه وبا عظيم فيها فجمع حطبا
كثيرا على جبلها المسمى ... وهو قريبا من البلده ...
وهو الذي يخرج منه الرائحه التي به وحرق الحطب ففيها
الوبا باذن الله ... الجبل عمود ... مورخ
تلك القصه ... ذكر ذلك بالتواتر تم

فائده جليله

سقراط سعاده بالسويه المعتصم بالعدل وكان ينهى الناس عن عبادة الاصنام ويدعوهم
الى عبادة الاله الواحد الى ان افتى قضاة زمانه بقتله فدعاه الملك وصيره بين القتل والسم
فاختار السم ومات بريا وهو استاد افلاطون كان حكيما زاهدا في الدنيا وتعليمها راغبا
في الاخره وسعادتها وافلاطون استاد ارسطو سعادة في تعليم الفعال الكامل
يقال له المعلم الاول لانه جمع الحكمه واسقط سخيفها وهو تلميذ افلاطون المدعى
وطريقه السوفسطيه وكان فتكه باحدود الحكمه تقليدا ووضع علم المنطق وجالينوس استاد
وابطال السابح وديوجانس كان حكيما تاركا للدنيا ... عن شهواتها ولذاتها
وبطلميوس صاحب علم المجسطي عرف حركات الافلاك وبين الكواكب بالبراهين الهندسيه
وبين مقادير السموات والارض المسمى مجسطي ووضع الاسطرلاب والتقويم وهو صاحب الاحكام
النجوميه بزعم انه حصل له بالتجربه مدة بعد ... ووضع الجداول لحركات الافلاك والكواكب
وبليناس صاحب علم الطلسمات وانها ماخوذه من اجرام سماويه وارضيه في اوقات
مخصوصه وفيثاغورس صاحب الموسيقى زعم انه وضع الالحان على اصوات حركات
الافلاك بذكائه وصفاء جوهره في سحر النغمات وافلاطون صاحب علم
الفراسه وهي الاستدلال بالامور الظاهره على الامور الخفيه وانها كثيره سطرها
للدلائل على قدر ذكائه واقليدس واضع الاشكال الهندسيه والبراهين النفيسه
والمقالات الخمسه الموقوفه بعضها على بعض وارشميدس واضع علم الاعداد
الوفق على ... وهو المربع في شكل جميع اضلاعه مستويه طولا وعرضا واقطارا
كذلك ويكون جميع سطوره متساويه بالعدد زعم ان لهذه الاشكال خواص اذا ...
في اوقات معينه وبقراط صاحب الامور الجزئيه والكليه في قوانين الطب لانه
تجربه دلت على ذلك وكان حسن الكلام واللسان وجالينوس صاحب علم الطب
والمعالجات الحسنه الغريبه في زمنه بذكائه انتهى

ابلونيوس